

ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

# ВІСНИК

*Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна*

**№1116**

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

*Заснована 1965 року*

Випуск 50

Харків 2014

*Вісник містить статті, присвячені широкому колу філософських проблем.  
Для викладачів філософських та культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів,  
студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна (протокол № 7 від 27 червня 2014 р.)

Редакційна колегія:

**Мамалуй Олександр Олександрович** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (відповідальний редактор);

**Гусаченко Вадим Володимирович** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (відповідальний секретар);

**Карпенко Іван Васильович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Корабльова Надія Степанівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Бусова Ніна Андріївна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Воропай Тетяна Степанівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Газнюк Лідія Михайлівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Куцепал Світлана Вікторівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Тарароєв Яків Володимирович** – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Кравченко Петро Анатолійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка;

**Андрєєва Тетяна Олександрівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Донецького національного університету;

**Мозгова Наталя Григорівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова;

**Дудник Сергій Іванович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри історії філософії, декан філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету;

**Камнєв Володимир Михайлович** – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету;

**Джонатан Саттон** – професор Лідського університету (Великобританія);

**Адріано Дель'Аста** – професор Міланського католицького університету (Італія);

**Роберт Хіншелвуд** – професор університету Ессексу (Великобританія).

*Адреса редакційної колегії:*

61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**Кафедра теоретичної і практичної філософії**  
т. (057)707-52-71, [philosophy@univer.kharkov.ua](mailto:philosophy@univer.kharkov.ua)

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 11825-696 ПР від 04.10.2006

© Харківський національний університет  
імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2014.

## Зміст

|                                                                                                                                |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Азарова Ю. О.</i><br>ГЕГЕЛЬ И ДЕРРИДА: ТЕОРИЯ ЗНАКА, ЛОГИКА И AUFHEBUNG.....                                                | 5  |
| <i>Prokopenko V. V.</i><br>«CLEITORHON» AND PLATO'S PEDAGOGY.....                                                              | 22 |
| <i>Тягло А. В.</i><br>СВОБОДА ВОЛИ ВО ВРЕМЕНА ПЕРЕМЕН?.....                                                                    | 28 |
| <i>Лісіцин В. В.</i><br>НЕСПРАВЕДЛИВІСТЬ ВІЙНИ.....                                                                            | 31 |
| <i>Кочилкова Н. С.</i><br>ПОРУБЖНІ ІНТЕРАКЦІЇ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ.....                                              | 38 |
| <i>Ковтун Н. М.</i><br>СОЦІАЛЬНА АПАТІЯ У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ВОЛЬОВОЇ АКТИВНОСТІ<br>УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА.....           | 42 |
| <i>Міщенко М. М.</i><br>ДОКУМЕНТАЛЬНИЙ КІНЕМАТОГРАФ УКРАЇНИ:<br>МІЖ ІСТОРИЧНОЮ РЕКОНСТРУКЦІЄЮ ТА ФІЛОСОФСЬКИМ ОСМИСЛЕННЯМ..... | 47 |
| <i>Perchyk A. V., Popova N. V.</i><br>STRATAGÈMES RHÉTORIQUES.....                                                             | 51 |
| <i>Podolska T. V.</i><br>TO THE QUESTION OF NARRATIVITY OF SOCIAL BEING THROUGH<br>TEMPORAL SELFNESS.....                      | 55 |
| <i>Ильин И. В.</i><br>ЖИЗНЬ КАК ЖЕРТВА И ПРОЕКТ ЖЕРТВЕННОЙ ЖИЗНИ В ПРОЦЕССЕ<br>БРЕНДИЗАЦИИ КАПИТАЛИЗМА.....                    | 62 |
| <i>Ананьева Е. П.</i><br>ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СИСТЕМЕ ОСМЫСЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ<br>ГЛОБАЛИЗИРОВАННОЙ КУЛЬТУРЫ.....                     | 80 |
| <i>Кальницький Е. А.</i><br>КОНВЕРГЕНЦІЯ ЯК КЛЮЧОВА ТЕНДЕНЦІЯ РОЗВИТКУ<br>ЦИФРОВОГО СУСПІЛЬСТВА.....                           | 85 |
| <i>Селюк Є. В.</i><br>МЕРЕЖА ЯК ФАКТОР ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ЗМІН ВЛАДИ<br>В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....                          | 90 |
| <i>Трубнікова О. В.</i><br>ШЛЯХИ ГУМАНІЗАЦІЇ В ПАРАДИГМІ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА.....                                       | 95 |

|                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Владленова И. В.</i><br>ФОРМИРОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «ТЕХНОРЕАЛЬНОСТИ» В КОНТЕКСТЕ<br>ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУКТИВИЗМА..... | 104 |
| <i>Бейлин М. В.</i><br>ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАНОТЕХНОЛОГИИ:<br>НОВЫЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ РУБЕЖИ.....                                  | 108 |
| <i>Філянiна Н. М.</i><br>ВІД ПІЗНАННЯ ДО РОЗУМІННЯ ПРИРОДИ: ЕКОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА.....                                             | 114 |
| <i>Лісовський П. М.</i><br>БІОСОЦІАЛЬНИЙ ЕВОЛЮЦІОНІЗМ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ<br>(СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ).....                     | 121 |
| <i>Lane T.</i><br>IS THE TRUTH OUT THERE? COSMOLOGY, THE UNIVERSE AND GOD.....                                                       | 130 |
| <i>Потапов В. М.</i><br>АСКЕТИЗМ И КУЛЬТУРА: СВЯТОСТЬ И ЕЕ КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ...                                           | 133 |
| <i>Ібрагімов М. М.</i><br>СПОРТОСОФІЯ: ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ.....                                              | 137 |
| <i>Абашиник В. А.</i><br>ПЕТР БУТКОВСКИЙ (1801-1844): ПСИХОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ<br>В ХАРЬКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ.....                      | 142 |
| ***                                                                                                                                  |     |
| <i>Карпенко І. В.</i><br>ХАРКІВСЬКА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ (РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ).....                                          | 149 |
| <i>Прокопеко В. В.</i><br>ФИЛОСОФИЯ С СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОЙ СПЕЦИФИКОЙ<br>(РЕЦЕНЗИЯ НА УЧЕБНИК).....                                  | 150 |

УДК 1(091) + 130:2 + 140:8

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## ГЕГЕЛЬ И ДЕРРИДА: ТЕОРИЯ ЗНАКА, ЛОГИКА И *AUFHEBUNG*

Предмет исследования – «архитектонический принцип» строения философских проектов Гегеля и Деррида. Изучая дерридианскую интерпретацию системы Гегеля, автор показывает как деконструкция гегелевской теории знака, логики и концепта «противоречие» (*Widerspruch*) приводит к пересмотру модели *Aufhebung* в целом. Однако, в то же время, предлагая свое прочтение системы Гегеля, автор иллюстрирует, что проект Деррида (по ряду параметров) развивается в направлении, аналогичном *Aufhebung*. Поэтому автор квалифицирует деконструкцию как трансформацию (или трансгрессивное присвоение) гегелевского проекта.

**Ключевые слова:** Г. В. Ф. Гегель, немецкая классическая философия, Ж. Деррида, французская философия XX в., семиотика, логика, диалектика, деконструкция.

Предметом дослідження є «архітектонічний принцип» будови філософських проєктів Гегеля та Дерріда. Аналізуючи деррідеанську інтерпретацію системи Гегеля, автор показує як деконструкція гегелівської теорії знаку, логіки та концепта «протириччя» (*Widerspruch*) приводить до перегляду моделі *Aufhebung* в цілому. Але, водночас, пропонуючи власну інтерпретацію системи Гегеля, автор ілюструє, що проєкт Дерріда (за низкою параметрів) розвивається у напрямку, аналогічному до *Aufhebung*. Тому автор розглядає деконструкцію як трансформацію (або трансгресивне привласнення) гегелівського проєкту.

**Ключові слова:** Г. В. Ф. Гегель, німецька класична філософія, Ж. Дерріда, французька філософія XX ст., семиотика, логіка, діалектика, деконструкція.

The theme of this paper is an “architectonic principle” of the organization of philosophical projects by G. W. F. Hegel and J. Derrida. Studying Derrida’s interpretation of the Hegel’s system, author shows as deconstruction of the Hegelian semiology, logic and concept “contradiction” (*Widerspruch*) leads to revision of the model of *Aufhebung*. But at the same time giving own reading of Hegel’s system, author demonstrates that Derrida’s project (in a many parametr) developed in the direction like to *Aufhebung*. Therefore author qualifies deconstruction as an transformation (or transgressive appropriation) of Hegel’s project.

**Key words:** G. W. F. Hegel, German classic philosophy, J. Derrida, French philosophy XX century, semiology, logic, dialectic, deconstruction.

Изобретение диалектики – это не что иное, как открытие бытия; она не является случайной конструкцией. Диалектическое доказательство составляет единое целое с реальностью, которая сама интерпретируется и отображается в наполненном значением языке.

Диалектика – это момент языка.

Жан Ипполит [11, с. 16]

### 1

Деконструкцию немецкой классической философии Деррида часто иллюстрирует на двух ярких примерах: гегелевской теории знака и гегелевской теории субъекта. Поскольку в концепции Гегеля семиология – важная часть философии духа, то ее критика влечет за собой пересмотр всей системы *Aufhebung*.

У Гегеля «проблематика знака вытекает из <...> философии сознания и опирается на приоритет субъекта» [10, с. 97], т. к. знак определяется фундаментальной оппозицией чувственного и умопостигаемого. Знак – это *посредник* или *связующее звено между чувственным и умопостигаемым как двумя формами присутствия* [см.: 7, с. 173].

Обеспечивая строгую референцию между *присутствием в форме объекта* (чувственное, материальное) и *присутствием в форме субъекта* (умопостигаемое, идеальное), именно знак эксплицирует механизм работы сознания. Знак – это форма интериоризации духа, способ его телесного воплощения и выражения [\* 1].

Такое понимание знака доминирует от античности до наших дней [10, с. 36], но наиболее полно его обосновывает Гегель. «Эта эпохальная интерпретация со всей своей машинерией связана (как наследие или как деривация) с гегельянством, с онто-теологической интерпретацией философской эпохи как момента тотальности (*pars totalis*) в истории разума» [20, с. 123].

2

Если история понятия «знака», – рассуждает Деррида, – это история детерминации бытия как присутствия, то преодоление метафизики присутствия нужно начинать с деконструкции «знака». Далее, опираясь на деконструкцию «знака», можно «показать и расшатать границы системы, внутри которой данный концепт появился и стал работать» [10, с. 29].

Деконструкция знака – это первый шаг, позволяющий Деррида оспорить многообразные редукции и оппозиции, которые формируют здание метафизики [\* 2]. Такой шаг особенно важен в случае с Гегелем, где оппозиция «чувственное – умопостигаемое» носит *систематический характер* и *репрезентирует логику философского мышления*.

Деконструкция понятия знака дезавуирует главный методологический принцип Гегеля – *принцип перехода между двумя моментами полного присутствия (моментами чувственного и умопостигаемого)*, – иницируя, тем самым, радикальное смещение и трансгрессивное присвоение гегелевской логики.

Философия Гегеля – это философия опосредования. Логика *перехода* определяет любую триаду его системы и всю архитектонику в целом. Фигура перехода является гегелевской *par excellence*. Соответственно, смещение данной фигуры ставит под вопрос диалектику как способ развития системы.

3

Конечно, трансгрессивное присвоение не может быть достигнуто *только* путем деконструкции знака. Однако через проблематику знака Деррида выходит на ключевые позиции гегелевского обоснования метода. Поэтому деконструкция семиологии Гегеля затрагивает также и структуру *Aufhebung*.

Прочтение теории знака и репрезентации немецкого философа, проводимое Деррида в эссе «Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля», – это *не интерпретация*, а скорее *трансформация* гегелевского проекта [27, с. 76] [\* 3], которая показывает методологические границы и пределы *Aufhebung*.

Деконструктивное прочтение трансформирует гегелевский проект изнутри, сдвигает его с привычного места, обращает данный проект против своего основателя, включает его в иные концептуальные цепочки и связи, меняя принцип его работы и создавая, таким образом, новые конфигурации.

*Цель* моей статьи – прояснить характер подобной трансформации. Анализируя суждения философов о понятии знака, строении логики и природе противоречия, я хочу найти точки пересечения между Гегелем и Деррида, а также обозначить специфику их подхода к диалектике как методу.

4

В статье «Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля» Деррида предлагает развернутый анализ гегелевской теории знака, речи и письма. Сначала он рассматривает знак как философскую идеализацию, фиксируя связь логики и семиологии, а затем демонстрирует логический дефект в работе *Aufhebung*.

Для того, чтобы понять роль знака в проекте Гегеля, необходимо знать место семиологии в системе наук. Теорию знака Гегель относит к сфере *философии духа* и помещает в *третью часть* «Энциклопедии философских наук». Данное деление не случайно. Оно отражает способ формирования рефлексии и механизм развития знания.

По Гегелю, наука делится на три основные части:

1. *Логика* – наука об идее в себе и для себя;

2. *Философия природы* – наука об идее в ее инобытии;

3. *Философия духа* как идея, возвращающаяся в себя из своего инобытия [4, § 18, с. 103].

Философия духа, где располагается семиология, завершает развитие идеи. Данная триада иллюстрирует, что идея есть исходная логическая возможность духа, а дух –

актуализация и последующая реализация такой возможности. Дух – это идея, познавшая саму себя абсолютным образом.

5

Смысл указанного деления Гегель объясняет так:

«Как нельзя дать предварительного общего представления о философии, ибо лишь *целостность* науки есть изображение идеи, точно также ее *деление* на отдельные части может быть понято, лишь исходя из изображения идеи. Это *деление* представляет собой предвосхищение [развития] идеи» [4, § 18, с. 103].

Логика, природа и дух – три основных компонента философского знания. Различие между отдельными философскими науками (логикой, философией природы и философией духа) эксплицирует конкретные этапы развития идеи. Здесь идея проявляет себя в различных моментах.

Сначала «идея обнаруживает себя как простота самотождественного мышления и, вместе с тем, как деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому» [4, § 18, с. 103]. Далее идея приходит к созерцанию себя самой и, наконец, становится продуктом или результатом движения мысли.

Соответственно, в тот момент, когда идея, проходя все стадии своего развития, наконец, возвращается к самой себе, она репрезентирует весь путь, которым идет наше мышление в поиске истины своего существования. История идеи есть, по сути, история мышления, история самой философии.

6

Первая часть системы – логика. У Гегеля логика – *prima philosophia*. Тот факт, что логика находится в начале системы, говорит о том, что Гегель отдает приоритет идее перед природой и духом. Гегель подчеркивает априорный характер идеальных (логических) форм по отношению к реальному (физическому) миру.

Вторая часть – философия природы. Идея есть единство субъекта и объекта. Однако для того, чтобы познать себя, идея временно *разделяет саму себя* и объективируется в природу. Здесь идея опредмечивает себя как чувственное, телесное, материальное. Законы развития жизни, природы, космоса также, по Гегелю, рациональны.

Третья часть – философия духа. Из природы возникает человек и вместе с ним – история, цивилизация, культура, наука. Это – сфера духа. Именно в ней идея обретает свое истинное бытие и подлинное значение. Дух есть предельно полное и завершенное выражение идеи.

Таким образом, природа и дух в системе Гегеля возникают в процессе реализации идеей самой себя. Идея содержит в себе принцип развития, согласно которому она сначала отчуждает себя и объективируется в природу, а затем, через отрицание отрицания возвращается к самой себе в духе.

7

Философия духа, которая органично следует за философией природы, показывает, как дух освобождает себя из природы. Движение духа содержит три основных стадии. Поэтому сферу духа Гегель также делит на три большие части: «Развитие духа состоит в том, что он *существует*:

I – в форме *отношения к самому себе*; что в его пределах *идеальная* тотальность идеи, т. е. то, что составляет его понятие, становится таковой для него и его бытие состоит в том, чтобы быть у себя; это – *субъективный дух*;

II – в форме *реальности*, как надлежащий порождению духом и порожденный им *мир*, в котором свобода имеет место как наличная необходимость; это – *объективный дух*;

III – как *в себе и для себя* сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности, или его понятия, дух в его абсолютной истине; это – *абсолютный дух*» [6, § 385, с. 32].

Субъективный, объективный и абсолютный дух есть разные формы развертывания духа. До тех пор, пока дух находится в отношении к самому себе, он является субъективным духом. Далее, понимая себя как для-себя-бытие, он становится объективным духом. И, наконец, постигая себя как наличное сущее, он превращается в абсолютный дух.

8

Суб'єктивний і об'єктивний дух виступають як *конечный* или *переходный* дух. «Конечное же не существует само по себе как истинное, а есть только момент *перехода* (*Übergehen*) и *выхода-за-пределы-самого-себя* (*Übersichhinausgehen*)» [6, § 386, с. 35]. Конечное – лишь шаг на пути к бесконечному или абсолютному духу.

Суб'єктивний дух – это сфера человеческого разума. Знак, подобно всему тому, что находится в ней, выполняет функцию *перехода*. «Знак открывается как ступень или определение субъективного и конечного духа, как тип движения или форма *выхода-за-пределы-самого-себя*, т. е. как переход в пределах самого перехода, как переход *самого* перехода» [7, с. 175].

Способ выхода духа за пределы самого себя есть одновременно способ возвращения духа к себе. *Обеспечивая такой способ выхода духа за пределы самого себя, гегелевская теория знака репрезентирует механизм возвращения духа к себе, т. е. репрезентирует способ работы всей системы Aufhebung.*

«Знак, таким образом, оказывается основной формой или путем возвращения идеи к ее самоприсутствию» [7, с. 175]. «Знак – это форма отношения идеи к самой себе; знак – это путь продвижения духа к абсолютной близости-к-себе-самому» [7, с. 175]. Знак – главный фактор развития духа.

9

Способ, каким дух выходит за свои пределы, есть также способ, каким дух возвращается к себе. Обретение духом самого себя осуществляется в форме диалектики. Задача диалектики – не просто зафиксировать противоположные начала, а «снять», синтезировать их, показать их *взаимный переход*.

Диалектика иллюстрирует как *взаимо-полагание*, так и *взаимо-исключение* двух начал. Движение противоположностей возможно на основе тотальности, т. е. такого единства положительного и отрицательного, где положительное содержит в себе момент отрицательного, а отрицательное – момент положительного.

Это движение Гегель выражает понятием *Aufhebung* («снятие») и описывает как специфическую работу «отрицания» (операция «негативности»): «Конечное предыдущих сфер есть диалектика, состоящая в том, чтобы это конечное уничтожалось посредством *другого* и в другом» [6, § 386, с. 35].

Таким образом, – резюмирует Деррида, – «в семиологии Гегеля знак понимается согласно структуре и движению *Aufhebung*, с помощью которого дух, возвышаясь над средой (природой), из которой он выделился, одновременно превосходит и удерживает природу, сублимируя ее в себя» [7, с. 175].

10

Суб'єктивний дух, – продолжает Гегель, – включает в себя три момента экспликации разума: *антропологический* момент показывает разум как цель природы; *феноменологический* момент показывает разум как проявление сознания; *психологический* момент показывает разум как *активную силу* духа.

Семиологию Гегель размещает в области психологии. Это решение обусловлено тем, что знак, как элемент языка, определяется *деятельностью* разума, т. е. интеллигенцией (*Intelligenz*). Здесь Гегеля интересуют не лингвистические параметры «знака и языка <...> а скорее их взаимосвязь в системе деятельности интеллигенции» [6, § 458, с. 295].

Язык принадлежит разуму и, соответственно, вопрос о статусе языка тесно связан с проблематикой духа. В движении духа имеет место постоянное взаимодействие *ноэтического* и *ноэматического* начал языка. Язык есть имманентное свойство разума, условие становления и развития духа.

Язык – действительность мысли, прослеживаемая на уровне онтологии как *переход* от субъективного духа к объективному духу, а на уровне логики – как *переход* от представления к понятию. Язык «снимает» напряжение между идеальным и материальным, находя лучший компромисс.

11

Язык – это своеобразный мост между внешним миром объектов и внутренним миром субъекта. Язык занимает центральное место в работе интеллигенции, облекая деятельность



разума в логико-дискурсивні форми. В *Предисловии ко второму изданию «Науки логики»* Гегель описує мову так:

«Форми мисли виявляються і відображаються, прежде всего, в человеческом языке <...>. Во всё, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во всё, что он делает своим, проникает язык; а всё то, что он выражает в языке, содержит <...> некоторую категорию» [1, с. 82].

Язык носит рационально-логический характер. В языке «логическое <...> есть сама ему присущая природа» [1, с. 82]. «Если язык богат логическими выражениями, и притом, специальными и отвлеченными для (обозначения) самих определений мысли, то это его преимущество» [1, с. 82].

С помощью языка человек обозначает и репрезентирует объекты. Это – основное свойство его психологии. В рамках психологии Гегель выделяет созерцание, представление и мышление. Язык формируется благодаря представлению (*Vorstellung*), которое играет ключевую роль в мышлении.

## 12

«Представление как внутренне усвоенное созерцание <...> есть непосредственная принадлежность интеллигенции. Путь интеллигенции в представлении состоит в том, чтобы такую непосредственность сделать внутренней, себя в себе положить созерцающей, а также “снять” субъективность внутреннего, т. е. в нем самом его же сделать себе чуждым, и в его собственной внешности быть в самой себе» [6, § 451, с. 280].

Развитие представления имеет три ступени. «Первую из них, – пишет Гегель, – мы называем припоминанием (*Erinnerung*). <...> Припоминание образует абстрактнейшую ступень интеллигенции, проявляющей свою деятельность в представлениях» [6, § 451, с. 281]. «На этой стадии мы имеем содержание, которое полагается как мне принадлежащее» [6, § 451, с. 281].

«Вторая ступень есть воображение. Здесь вступает в силу противоположность между моим субъективным <...> содержанием и содержанием предмета в созерцании». «Так как на этой стадии господствует противоположность субъективного и объективного, то единство этих определений не может быть непосредственным, как на ступени припоминания, а лишь единством восстановленным» [6, § 451, с. 281].

«Третья ступень есть память. Здесь <...> знак припоминается, принимается в интеллигенцию <...> и на этом пути порождается единство субъективного и объективного, образующее переход к мышлению как таковому» [6, § 451, с. 282]. Память возводит к всеобщности чистого знания конкретные определения созерцания.

## 13

Очень схематично данный процесс у Гегеля выглядит так:

Представление ограничивает активность непосредственного созерцания от содержания созерцания, трансформируя чувственное явление, которое опосредует созерцание, сначала в знак, а затем в понятие. Такая трансформация представления задействует три момента: припоминание, воображение, память.

На первой стадии представления, интеллигенция припоминает себя в себе и обращается к объективности. *Erinnerung* тут имеет решающее значение. Посредством *Erinnerung* внутреннее содержание созерцания становится свободным от непосредственности для того, чтобы сделать возможным переход к понятийности.

На второй стадии интеллигенция дает внутреннему содержанию созерцания наличное бытие (*ein bestimmtes Dasein*). «Это чувственно наличное бытие имеет двоякую форму – символа и знака» [6, § 455, с. 288]. «Знак отличен от символа» [6, § 458, с. 294], хотя они выполняют схожие функции [\* 4].

На третьей стадии интеллигенция делает каждое сочетание, которое есть знак, своим, и, тем самым, возвышает единичную связь до всеобщей, т. е. до постоянной связи, где имя и значение связаны объективно. Здесь знак выступает как единица языка и элемент категоризации мышления.

## 14

Действительно, в создании знаков, или языка в целом, интеллигенция эксплицитно полагает эту трансформирующую активность. Поскольку знак, фигурально, есть нечто внешнее,

он не отражает характер работы сознания. Но интеллигенция, принимая знак в себя, придает ему наличное бытие и делает его самостоятельным представлением.

«Этот синтез внутреннего образа с ушедшим внутрь наличным бытием и есть в собственном смысле слова *представление* (*die eigentliche Vorstellung*), поскольку внутренняя сторона образа имеет назначение быть *поставленной* перед интеллигенцией (*vor die Intelligenz gestellt werden zu können*), чтобы в ней и получить свое наличное бытие» [6, § 454, с. 285].

Знак есть не просто формальная оболочка мысли, а ее необходимый конструктивный элемент. Знак объединяет «самостоятельное представление» с «созерцанием», т. е. связывает «идеальное» с «чувственной перцепцией». Знак – это уникальное единство означаемого и означающего.

Таким образом, *знак – продукт перехода внешнего по отношению к интеллигенции в ее собственное, в ее внутреннее*. В знаке чувственная перцепция становится значением, лишь отрицая себя как чувственность. *Подобное отрицание или снятие (Aufhebung) чувственности в знаке есть ее полагание в качестве значения (Bedeutung), т. е. в качестве идеальности*.

15

Комментируя этот пассаж из «Энциклопедии философских наук», Деррида обнаруживает интересный нюанс: интеллигенция, путем такого полагания идеальности, стремится усвоить в самой себе непосредственно преднайденное и, тем самым, определить себя как *всеобщее* [см.: 6, §§ 455-456, с. 286-291].

Данный жест – ключевой принцип философии Гегеля. Проследив рассуждение Гегеля до конца, мы увидим, что в его семиологии «создание знака редуцировано – вместе со всем тем, что содержит этот классический мотив, – к простому овнешнению (*Enttauberung*), т. е. к выражению: извлечению наружу своего внутреннего содержания» [7, с. 177].

У Гегеля «понятие знака служит тем местом, где пересекаются все противоречивые характеристики. Здесь все категориальные оппозиции сначала разобраны, потом собраны и, наконец, полностью сняты. Но, хотя, на первый взгляд, кажется, что все противоречия в нем уже разрешены, это не так» [7, с. 177].

Парадоксальная «противоречивость, которая возникает на уровне самого знака, не редуцируема или не сводима к какой-либо оппозиции. Знак, будучи одновременно и внутренним, и внешним, и умопостигаемым, и чувственно воспринимаемым, – *и тем, и этим*, – по сути, не является *ни тем, ни этим* [7, с. 177].

16

Что это за парадокс? Какова его природа? Если знак изначально амбивалентен, то «не является ли такое противоречие само по себе диалектичным?» [7, с. 178]. И еще: если знак – это яркий пример диалектики в действии, то не будет ли именно он универсальным инструментом познания?

Действительно, если в знаке движение, посредством которого чувственность восходит к мышлению, является тем же самым движением, посредством которого *всеобщее «я»* выходит вовне, то не «есть ли разрешение знака в горизонте не-знака, или разрешение присутствия по ту сторону знака, диалектикой?» [7, с. 178].

Строго говоря, «обладая такими свойствами, знак может бесконечно расширять сферу своего действия» [7, с. 178]. Здесь знак фактически отождествляется с понятием. Знак, подобно понятию, может стать противоречием, которое разрешает само себя. Однако у Гегеля этого не происходит.

«Гегель, – подчеркивает Деррида, – четко ограничивает сферу полномочий знака путем включения знака в само движение и структуру диалектики» [7, с. 178]. Знак инкорпорируется в процесс созидания истины. «Знак сохраняет свое значение, только будучи в *поле зрения истины*» [7, с. 178].

17

Почему же знак имеет силу *только в опоре на истину*? Почему он всегда устремлен к истине и определяется как момент ее становления? Почему знак инсталлирован в наше понимание истины, в саму возможность ее видеть или созерцать? Почему вне знака истина абсолютно не выражима?

Это обусловлено тем, что «знак есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем *то*, которое оно имеет само по себе (*die einen ganz anderen*

*Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat*)» [6, § 458, с. 294]. Знак презентує *нещо інше* по відношенню к себе.

Приймаючи *тело* или чувственное содержание знака, інтелігенція *снимає* «его непосредственное и своеобразное содержание и дает ему как его значение и его *душу* другое содержание» [6, § 458, с. 294]. Іменно це *духовне* содержание є значення (*Bedeutung*), котре Гегель зв'язує з ідеальністю.

Таким образом, знак, воплощая в себе *ідеальність найденного всеобщим «я» содержания*, оказується «матеріалом» фіксації істини. Знак виступає способом обнаружения істини. Поэтому «вопрос о знаке, возможно, вскоре придется совмещать с вопросом о том, “что есть диалектика?”» [7, с. 178].

18

Здесь Деррида акцентує принципіальний момент: підкреслюючи єдинство знака, Гегель, тем не менше, зберігає *різницю* між означуваним і означувачим. Для чого ж це необхідно? *Дистинкція між представленням і созерцанням, маркуєма даним різницею, – це те, що відкриває само простір значення.*

«Знак об'єднує <...> означуване і означуваче, но <...> в их единстве уже нет простого отношения между двумя терминами. Созерцание теперь не просто созерцание, подобно тому, каким оно было прежде. Непосредственно видимое в своем наличии, объединенное с представлением, в котором что-то реально представлено, становится не просто созерцанием, а репрезентацией» [7, с. 179].

І ще один примічальний нюанс. «Поскольку данное наличие (присутствие) связано с представлением (*Vorstellung*), оно уже становится репрезентацией (в смысле “представлять”, “означать что-либо”) репрезентации (в смысле концептуальной ідеальності). Помещаемое на место чого-то іншого, таке наличие оказується *etwas anderes vorstellend*: здесь *Vorstellen* и “представлять” как бы высвобождают все свои значения и затем повторно собирают их вновь» [7, с. 179].

19

Ітак, для Гегеля «знак, как единство означующего тела и означуемой ідеальності, оказується неким видом інкарнації (вплочення)» [7, с. 180]. Класическа опозиція тела и души *создає* фундаментальную теоретическую *предпосылку* для різниці між означувачим і означуваним.

«*Vorstellen*, котре обычно переводится как “представлять”, “репрезентировать” (будь то в смысле інтелектуальной или психической репрезентации, или же в смысле репрезентации *объекта*), здесь также маркує окольный путь [*detour*] самой репрезентации; крюк, совершаемый в пути с тем, чтобы сделать возможным представление (презентацию), т. е. окольный путь, необходимый для того, чтобы выполнить такую сборку» [7, с. 180-181].

Следовательно, – підкреслює Деррида, – хотя Гегель и называет знак єдинством, елементи, кторіє оно содержит, не змішуються. Дана *гетерогенність* ілюструє не тільки різницю (нередуцируемість) души и тела, но різницю (нередуцируемість) двух репрезентацій (*Vorstellungen*).

«Вот почему, – резюмирует Деррида, – у Гегеля “непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем *то*, котре оно имеет само по себе (*die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat*)”, является полностью иным, чем то, чье полное присутствие ссылається лишь на себя» [7, с. 181].

20

По мнению Деррида, сущностный «разрыв между означуваним и означувачим совпадает с системной необходимостью, которая включает семиологию» [7, с. 182]. Он тесно связан со всеми фундаментальными категориями спекулятивной диалектики и, особенно, с методом *Aufhebung*.

Для Деррида, гегелевская концепция знака как перехода чувственного в умопостигаемое – это форма «идеализированного господства духа». Семиология олицетворяє диалектику в самой своей архитектуре. «Процесс превращения знака – это и есть *Aufhebung*» [7, с. 183]. Здесь абсолютная негативность переходит в абсолютную позитивность.

Знак показує як «чувственное содержание созерцания (означување) *должно стирать себя* и исчезать перед *Bedeutung*, перед означуваною ідеальністю, однако при этом

делать все так, чтобы сохранить себя и сохранить само *Bedeutung*» [7, с. 183]. В результате появляется значение или идеальность в чистом виде.

Гегель очень хорошо иллюстрирует это стирание материального в идеальном, когда утверждает, что непосредственное созерцание («первоначально нечто данное»), будучи трансформировано в знак, «обладает бытием лишь в качестве снятого» [6, § 459, с. 295] [\* 5]. Именно так рождается истина.

21

Итак, главное положение критики Деррида состоит в том, что гегелевская семиология остается в рамках логики *Aufhebung*. Как показывает Деррида своим в эссе «Колодец и пирамида», все гегелевские прозрения о знаке, языке, значении и репрезентации базируются на диалектике.

Отмечая, что подчинение гегемонии значения, присутствующее в теории знака Гегеля, есть «суть и стихия гегелевской онто-логики» [9, с. 408], Деррида также убедительно аргументирует этот тезис в других текстах: «Differance» [18, с. 4, 14, 20], «Письмо и различие» [9, с. 400-444], «О грамматологии» [8, с. 141-143], «Эпоха Гегеля» [20, с. 135].

Поскольку знак работает на основе противоречия, то дерридианский разбор семиологии Гегеля не случайно сфокусирован на логике *Aufhebung*. Во всех своих программных текстах Деррида подвергает серьезной встряске гегелевскую уверенность в отрицании (*Negativität*) и противоречии (*Widerspuch*) как базовых характеристиках *Aufhebung*.

Дополнительно к главному положению, есть еще один момент, играющий большую роль в критике Гегеля: размежевание гегелевского различия и *differance* Деррида, «т. к. Гегель в “Науке логики” определяет различие как противоречие именно для того, чтобы иметь возможность его разрешить, интериоризовать, снять его в соответствии с <...> процессом спекулятивной диалектики» [10, с. 66-67] [\* 6].

22

Противоречие (*Widerspuch*) Гегель разрабатывает в «Науке логики» [2, с. 55-69]. Как категория рефлексии, противоречие (вместе с категориями тождества и различия) описано сквозь призму сущности (*Wesenheit*). Противоречие – движущий импульс диалектики. «Противоречие есть корень всякого движения» [2, с. 65; прим. 3] [\* 7].

Акцент Деррида на противоречии как элементе *Aufhebung* также подразумевает, что гегелевский метод сам воплощает противоречие, т. к. для Гегеля, по мнению Деррида, нет фундаментального различия между тематическим и методологическим смыслами концепта «противоречие».

Однако, я полагаю, что нам необходимо признать различие между тематическим и методологическим использованием противоречия. Именно это различие определяет позицию Гегеля, т. к. он утверждает, что в процессе осмысления инобытия релевантное только то, что переводится в термины мышления, т. е. в категории.

Соответственно, интерпретация Деррида гегелевского концепта противоречия, согласно которой противоречие покоится на вне-логической почве (субстрате), оказывается еще более радикальной, чем сама гегелевская теория. Исходя из этого, Деррида также ставит вопрос о нелогическом противоречии.

23

Для того, чтобы четко понять различие между тематическим и методологическим смыслом концепта противоречия у Гегеля, давайте сначала рассмотрим логику как совокупность категорий и определим принцип их развития, а затем обозначим место и функции противоречия в ней.

Логика – это система категорий. Каждая категория тесно связана с другой. Разрабатывая «Науку логики» Гегель ставит ключевой вопрос: как построена данная система? Что служит принципом ее организации? Какова последовательность развития категорий? Как осуществляется их переход друг в друга?

Движущей силой развития категорий Гегель считает противоречие. Именно оно определяет логический каркас целого. Главная характеристика противоречия – отрицание. Момент отрицательности есть не «внешний» для предмета или объекта, который вступает в отношение, а «внутренний», имманентно присущий ему.

Противоречие как процесс содержит в себе три фазы развертывания: тождество, различие, противоположность. В противоположности отношение различных моментов таково, что они одновременно и полагают, и отрицают друг друга. Когда же одно исключает другое в той мере, в какой оно содержит это другое, мы обнаруживаем противоречие.

24

Детально развертывание противоречия Гегеля излагает так.

Первая фаза – тождество. Здесь предмет предстает как конкретная данность. Тот факт, что предмет имеет определенность, означает существование границы, отделяющей предмет от других объектов, т. е. означает *отрицание его иным*. Это необходимо самому предмету, т. к. ничем не детерминируемый, такой предмет будет немыслим.

Вторая фаза – различие. Сначала предметы как тождества отрицают друг друга. Однако, далее, мы замечаем важный нюанс: иное, отрицающее предмет, есть не «внешнее» иное, а «внутреннее» по отношению к нему. Например, сознание не просто отличается от материи как другое качество; сознание есть иное самой материи, ее противоположность.

Третья фаза – противоположность. Тождество и различие, которые кажутся автономными, вовсе не индифферентны. Они представляют собой единство двух предметов или сторон отношения. Это единство есть противоположность. Здесь предметы соотносятся так, что они одновременно и полагают, и отрицают друг друга.

Поскольку одна сторона полагает другую и одновременно отрицает ее, то каждая из них содержит в самой себе и положительное, и отрицательное. А одно всегда исключает другое. Острый, напряженный, интенсивный момент нарастания модуса конфликтности Гегель определяет как противоречие.

«Различие вообще, – подчеркивает Гегель, – есть уже противоречие в себе (*Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch an sich*)» [2, с. 55]. В противоречии элементы исключают друг друга. Далее, снятие или разрешение противоречия происходит путем перехода к новой категории – основание.

25

Противоречие иллюстрирует нам, что логика – это не просто система категорий, а процесс развития мысли. Движение категорий носит поступательный характер. Одна категория органично вытекает из предшествующей и становится необходимым звеном для последующей. Развитие категорий эксплицирует способ постижения истины.

Наука логики – это история самой мысли; история, выражающая себя в понятиях. Причем понятия, образующие систему, располагаются в ней не случайно, а следуют определенной схеме: тезис, антитезис, синтез. Алгоритм движения – триаду – Гегель задает так, что *каждый момент перехода воспроизводит всю диалектику*.

Эта схема очень сложна и многогранна. Именно она, по мнению Маркса, содержит в себе «тайну спекулятивной конструкции». Движение категорий здесь выражает *финально-телеологическую точку зрения*, ибо развитие бытия, в конечном итоге, совпадает с развитием мысли, а логика – с онтологией [\* 8].

Соответственно, категории в «Науке логики» Гегеля выступают в двух ипостасях: 1) как каркас развития идеи (т. е. бытия, мира, универсума); и 2) как ступени исторически развивающегося познания (т. е. истины). В данном пункте «Энциклопедия философских наук» и «Наука логики» дополняют и проясняют друг друга.

26

Действительно, диалектическое развитие категорий в «Науке логики» Гегель изображает как филиацию ступеней чистой мысли. Данный процесс не зависит от внешних факторов, а обусловлен природой разума. Он определяется работой рефлексии, т. е. мышления, обращенного на себя.

Системность логики, мотивированный и необходимый переход одной категории в другую, субординацию категорий и общую архитеконику целого Гегель объясняет наличием идеи. Она выступает главным стержнем, обеспечивающим работу всей системы. Идея в чистом виде есть разум.

Разум – это то, благодаря чему действительность имеет свое бытие. Разум есть причина и основание бытия. Именно в нем заключается полнота бытия. Разум является для себя самого

тем предметом, на котрий, собственно, и направлена его деятельность. Поэтому разум не нуждается во внешнем материале.

Для Гегеля, разум – это сам себя осознающий и доказывающий автомат. Развитие (становление) разума тождественно разворачиванию (осмыслению) бытия. Оба процесса корреспондируют друг с другом, имеют общее основание и могут быть описаны в рамках единой системы категорий.

27

Итак, совокупность категорий в «Науке логики» образует строгое единство. Здесь все категории взаимосвязаны так, что их система репрезентирует собой механизм работы разума. И только *теперь*, когда система выступает как самореференциальное целое, бытие разума может быть оправдано как разумное бытие.

Этот тонкий и глубокий нюанс позволяет нам увидеть *неожиданную и удивительную скромность гегелевского проекта: онтология не может быть исчерпывающей в смысле включения всего сущего (или вне-логического субстрата) в пределах своей диалектической диспозиции.*

Онто-логика Гегеля претендует лишь на то, чтобы быть способной осмыслить и описать бытие только в той мере, в какой это бытие разумно. Онто-логика объясняет, как мышление создает знакомый нам образ мира: сначала полагается бытие, затем определяется его сущность, и, наконец, формулируется понятие.

А поскольку мир открывается как ступени развития разума, то первому этапу данного процесса соответствует «учение о бытии», второму этапу – «учение о сущности», третьему этапу – «учение о понятии». Три этапа Гегель четко и последовательно описывает в трех томах «Науки логики».

28

Бытие в своей непосредственности – область, которую Гегель рассматривает в первом томе «Науки логики», – лишь относительно рационально. Это связано с тем, что осмысление бытия не ограничивается только одним критерием «инобытия». Здесь необходимо учитывать стимул, который «подталкивает» бытие к самоопределению.

Да, бытие, противопоставляя себя иному, тем самым, становится определенным. Но инобытие, по отношению к которому бытие определено, не единственный фактор. Дело в том, что бытие, которое дифференцирует себя от инобытия, еще не становится непосредственным, т. к. непосредственность индифферентна к иному, которое ее определяет и детерминирует.

Индифферентность – это то, что провоцирует бытие на самоопределение. Бытие, противопоставляя себя инобытию, осуществляет *первичную дифференциацию, которая принадлежит самому бытию.* Поскольку иное, по отношению к бытию, есть опосредованное иное, то непосредственное бытие – это бытие, определяемое рефлексией.

Бытие обретает свою истину только в момент фиксации сущности. Сущность – это бытие, которое углубилось в себя, произвело рефлексию над собой. Бытие, обращенное к себе, «отраженное в мысли и конденсированное в слове», затем формирует предпосылку для рождения понятия.

29

Сущность – область, которую Гегель рассматривает во втором томе «Науки логики» – есть *иное* бытия. «Бытие через вхождение в само себя становится сущностью» [2, с. 7]. Соответственно, «сущность есть в-себе-и-для-себя-бытие» [2, с. 10]. Однако, поскольку сущность происходит из бытия, то она есть «первое отрицание бытия» [2, с. 13].

Бытие, или непосредственность, которая через отрицание самой себя опосредствует себя собой и приходит в отношение с самой собой, и которая, следовательно, выступает как опосредование, снимающее себя, приводящее себя к отношению с собой, есть сущность. Именно она маркирует бытие.

Сущность тождественна сама себе. И, как самотождественное, она полагает свою определенность. Сущность самореференциальна. Она заключает бытие в себе как отношение к самой себе. Здесь становится очевидным различие между сущностью и явлением. Сущность – это бытие, имеющее посылку в самом себе, а явление – это бытие, имеющее посылку вне себя.

Сущность есть наличное бытие, а явление – отсутствие наличного бытия. Явление дано лишь как *рефлектированная непосредственность*, т. е., как такая, которая определяется через

свое отрицание. Она может иметь любое содержание, но какое бы содержание она ни имела, это содержание не положено ею самой.

Однако, – пишет Гегель, – сразу определить различие между сущностью и явлением мы не можем. Для этого нужно прояснение и дифференциация *существенного* и *несущественного*, т. е. нужен выход на уровень понятия. Противоречие между сущностью и явлением снимается в понятии.

30

В третьей сфере – области понятия – оба предыдущих элемента интегрируются друг в друга. Здесь действительность не противостоит разуму, как прежде, а сама становится разумной. Рождаясь из бытия, понятие снимает противоречие бытия и сущности, и выходит на поверность в чистом виде [\* 9].

Действительность фактически снимает себя в логической форме понятия [\* 10]. Эта обоюдная ко-импликация изначально заложена в понятие абсолютной идеи. Если бытие имеет смысл, – или, как говорит Гегель, если все существующее разумно, – то оно имеет смысл диалектического мышления, способного к авто-экспликации [\* 11].

Таким образом, *философия Гегеля стремится эксплицировать то, что дано в опыте и носит очевидный характер. Но Гегель не просто переводит данные опыта в категории мышления. Он, скорее, обосновывает возможность теоретического осмысления нашего опыта исключительно на базе рациональных принципов.*

«Наука логики» Гегеля предлагает нам изложение тех принципов, которые показывают, что мышление – это инструмент объяснения действительности. Поэтому логика «в свое содержание включает не только научный метод, но и вообще само *понятие* науки; причем это понятие составляет ее конечный результат» [1, с. 95].

31

Главная задача науки – объяснение действительности. Объяснение есть познавательная процедура, ориентированная на получение надежных знаний о мире во всем многообразии его элементов, связей и отношений. Объяснение осуществляется с помощью категорий и метода познания.

Понятие «объяснения», данное Гегелем в последней главе третьего тома «Науки логики» [3, с. 288-310], позволяет мне обозначить *методологическое* значение диалектики: объяснение – это *иллюстрация движения предмета в нем самом*. Объяснить – это значит показать, как предмет через самого себя и из самого себя делает себя тем, что он есть.

Применительно к системе категорий понятие «объяснения» призвано показать два факта:

- 1) категории, извлекаемые из курса «Науки логики», являются нормативными по отношению к предмету, который они категоризируют;
- 2) отдельно взятые категории обладают нормативным статусом только в рамках самой системы категорий.

Иначе говоря, у Гегеля имеет место как *восходящее*, так и *нисходящее* объяснение развития системы категорий. *Восходящее* объяснение обеспечивает понимание категоризации без апелляции к вне-категориальным объектам; а *нисходящее* предоставляет основание для статуса каждой категории как момента [см.: 14].

32

Теперь, анализируя общую структуру «Науки логики», мы видим, что первая фаза объяснения категорий (том первый «Учение о бытии») стартует с тех категорий, которые находятся в неопосредованном и индифферентном (*безразличном*) отношении друг к другу. Именно с этих категорий начинается мышление.

Такое восходящее объяснение развития категорий должно, в конечном итоге, вылиться в осознание того, что означает быть категорией. Позже, в завершении «Науки логики» (том третий «Учение о понятии») мы обнаруживаем категории, которые *не являются безразличными* к тому, что делает их предметом мышления.

Но для того, чтобы категории первой фазы были обоснованы, к ним, по сути, должен быть доступ с третьей фазы. Поэтому средняя фаза (том второй «Учение о сущности») показывает, что детерминации, работающие в категориях, по смыслу безразличны друг другу, а по форме – нет, т. к. они релятивны.

33

Однако, развитие трех сфер «Науки логики» не может быть объяснено только на основе фаз как таковых. Для того, чтобы проследить развитие фазы с самого начала и до последнего, конечного определения, каждая фаза должна уже состояться, т. е. полностью сформироваться как комплекс.

Поскольку категории формально обеспечивают такую комплексность, то каждая категория может быть понята в терминах развития одной из фаз «Науки логики». Каждая категория является *логической функцией*, и она может быть описана исходя из ее системного положения в целом [см.: 14].

Это дает основание для *тематического* объяснения отдельно взятых категорий. Тематический принцип описывает логико-семантическую связь между категориями. Здесь категории имеют формальное значение. Они не являются объективно существующими противоположностями, через которые осуществляется развитие.

Между тем, «Наука логики» также требует принципа развития, который эксплицирует онтологическую функцию *каждой* категории. Таким принципом является *диалектика*. Данный принцип, применяемый к любой категории, есть принцип развития «Науки логики» в целом. В этом состоит *методологическое понимание диалектики*.

34

Здесь нам уже ясно как в гегелевской трактовке категории «противоречие» совместно работают *тематический* и *методологический* смыслы диалектики. Дифференциация двух смыслов очень важна для демаркации той области, где Гегель, по словам Деррида, «определяет различие как противоречие» [10, с. 67].

Действительно, во втором томе «Учение о сущности» Гегель рассматривает логику развития интеллектуального процесса. Поскольку различные моменты данного процесса вступают в противоречие, а затем снимают себя на новом этапе развития, то Гегель отмечает: «*Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch an sich*» [2, с. 55].

Например, если бытие есть полагание, а сущность – рефлексия о нем, то мы видим тезис, антитезис, а также связывающее их «движение становления и перехода», где сущность – уже не просто нечто противоположное бытию, а то, что само дифференцирует себя как иное по отношению к бытию.

Тогда рефлексия – это не просто *различие моментов* в интеллектуальном процессе, а скорее, *акт различия*, который имеет место только потому, что мысль, осознавая свое различие, рефлектирует себя как процесс. Благодаря акту различия осуществляется само мышление и, соответственно, движение от бытия к понятию.

35

Давайте еще раз вернемся к общей структуре «Науки логики» и схватим акт различия. Сначала в «Учении о бытии» бытие представлено как простое полагание. Затем в «Учении о сущности» бытие разрешено как непосредственность. Разрешение – это рефлексия, где мышление интернализирует или «припоминает» (*erinnert*) себя из простого бытия.

Здесь, – объясняет Гегель, – «познание не может ограничиться многообразным *наличным бытием*, но оно не может ограничиться и *чистым бытием*». [2, с. 8]. Поэтому «*чистое бытие*, отрицающее всякое конечное, предполагает *углубление во внутрь* [интернализацию], *припоминание (Erinnerung)*» [2, с. 8].

Хотя бытие формально остается прежним, оно уже есть бытие, внутри которого все конечное отрицается. *Углубление во внутрь* или *припоминание*, которое происходит в рамках сущности, является рефлексивным актом, где путем *снятия* определенности и инаковости, *сущность конституирует переход из сферы бытия в сферу понятийности*, т. е. в понятие как бытие-в-себе и для-себя.

Наконец, присваивая себе определение бытия, которое понимается как бытие-в-себе (или бытие, полагающее себя-в-себе), сущность становится понятием. Понятие есть единство бытия и сущности, понимаемой как рефлексия. «Понятие же есть абсолютное единство бытия и рефлексии» [3, с. 10] [\* 12].

36

Данный экскурс иллюстрирует нам, что «Наука логики» «рассматривающая *бытие* и *сущность*, составляет *генетическую экспозицию понятия*» [3, с. 10]. В этой системе категории



«противоречие» конструируется как отрицание. Более того, поскольку противоречие – категория рефлексии, то оно носит редукативный характер.

Строго говоря, противоречие *выводится* из категории различия, т. к. само различие не способно объяснить релятивный или относительный характер связей в пределах сущности. Комплекс взаимосвязей становится ясным только в ходе движения от различия к противоположности, а затем от – противоречия к основанию [см.: 2, с. 29-99].

Категория «противоречие» появляется как момент структуры отношений, где элемент становится тем, чем он есть, путем отличия от того, чем он не есть, т. е. путем отрицания своего иного. Однако если элементы отношения равны или эквивалентны, то само их отношение также оказывается противоречием.

Поэтому, – как справедливо замечает Гегель, – «ближайшее единство, возникающее благодаря противоречию, есть *нуль*» [2, с. 57]. Элементы данного отношения нейтрализуют или «снимают сами себя» [2, с. 57]. Противоречие содержит их обнуление, «отрицание их ими же самими» [2, с. 57].

37

Между тем, – продолжает Гегель, – нам нужно знать важный момент: «противоречие содержит не только *отрицательное*, но и *положительное*» [2, с. 57]. Отсюда, – и это главный парадокс, – «результат противоречия не есть нуль» [2, с. 57]. Противоречие имеет особый конструктивный смысл.

Данный смысл связан с *переходной*, или посреднической ролью противоречия. Дело в том, что движение, представленное в противоречии, – а именно «исключающая самое себя рефлексия» [2, с. 57], – по сути, есть *полагающая* рефлексия, которая снимает себя в процессе своего определения [см.: 2, с. 57].

В этом снятии, фактически, рождается основание. «Разрешенное противоречие есть, следовательно, основание, т. е. сущность как единство положительного и отрицательного. <...> Поэтому противоположность и ее противоречие столь же сняты в основании, как и сохранены» [2, с. 60].

38

Теперь мы прекрасно видим, что *категория «противоречие» необходима Гегелю только для перехода к основанию и не является «ступенью» в диалектическом движении сущности в том строгом смысле, в каком ступенями служат категории «тождества», «различия» и «основания»* [\* 13].

Тогда мы можем утверждать, что *категория «противоречие» не определяется диалектикой как само-противоречие*. А значит «категория противоречия (в тематическом смысле) демонстрирует *логический дефект* в анализе элементов отношения (положительное и отрицательное) как полагаемых симметрично; а также показывает, что структура сущности не может быть выражена в терминах симметрии тождества и различия» [27, с. 86].

Хотя формально тезис и антитезис равны между собой, на самом деле «это не соответствует категории основания, т. к. основание показывает, что связь между элементами, вступающими в отношение, является асимметричной или структурированной единством основания» [27, с. 86].

Таким образом, тематический смысл противоречия напоминает о том, чего следует избегать в категориальном объяснении бытия. *Фиксируя логический дефект при анализе положительного и отрицательного как симметрично расположенных, категория «противоречие» показывает недостаток «тождества» и «различия» для объяснения структуры рефлексии!*

39

Принимая во внимание, что «рефлексия не может провести различие между иным бытия и категориальным объяснением бытия в их отношении друг к другу» [27, с. 86], можно заметить, что *учение о бытии еще не содержит диалектического момента*. Этот момент появляется лишь при переходе на уровень сущности.

Действительно, *логику сущности можно рассматривать как первый шаг диалектики* [\* 14]. В рамках логики сущности диалектика (как *метод*) полагает отрицание логики бытия. В логике сущности исходная инаковость бытия как *безразличие (индифферентность)* оформляется и категоризируется как тождество, различие и основание.

Логика сущности – это способ, каким мысль проблематизирует и категоризирует свои границы: она показывает инаковость бытия в собственных категориях так, что сама инаковость может быть категоризирована. Последнее находит свое отражение в том, что Гегель называет интериоризацией.

*Логика понятия – второй шаг диалектики.* Категории финальной стадии отрицают пределы и ограничения логики сущности путем осмысления их в новых категориальных определениях, которые артикулируют бытие, диалектически включая в себя и снимая все предшествующие моменты.

40

Поскольку диалектика есть экспликация *логических функций* категорий, то «Наука логики» не налагает *внешний* принцип метода на систему категорий. Скорее она показывает, что разработка системы категорий есть *внутренняя* сторона метода, как часть общей программы теоретического само-обоснования логики.

Метод – это способ познания. «Но способ как метод есть не только *в себе и для себя* определенная модальность бытия; он есть модальность познания, и в качестве таковой положен как определенный *понятием* и как форма, поскольку душа всякой объективности и всякое определенное содержание имеет свою истину лишь в форме» [3, с. 290].

Диалектика определяется Гегелем как метод аргументации, а также как рефлексивная форма мышления, которое имеет своим предметом *противоречие* мыслимого содержания. Данное противоречие, как показано выше, разрешается в понятии, которое полностью раскрывает природу объекта.

Таким образом, «метод возникает как *само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя* как столь же субъективное, сколь и объективное, абсолютное и, стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью, как существование, которое само есть понятие» [3, с. 290].

41

Тогда метод тождественен содержанию «Науки логики». Быть категорией – это значит быть моментом в развитии логики. А т. к. «Наука логики», читаемая в таком ключе, не постулирует какой-либо вне-категориальной реальности, то я полагаю, что *релевантность диалектики не может быть проверена путем сопоставления с этой вне-категориальной сферой*.

Имеет ли такое прочтение преимущество? Да, безусловно. *Первое преимущество данного прочтения – это то, что мы можем обозначить различие между двумя типами инаковости: различие между иным, которое определяет собой мысль, и иным, которое определяется самой мыслью.*

*Второе преимущество данного прочтения – это то, что мы можем применить дистинкцию между тематическим смыслом противоречия и собственно противоречием к методу.* Последнее, в свою очередь, дает нам возможность четко артикулировать тождество и противоречие между системой и методом философии Гегеля [\* 15].

*Другое же прочтение «Науки логики», следуя которому проект Гегеля имплицитно содержит в себе намек на вне-категориальную реальность, – а именно такую интерпретацию «Науки логики» предлагает Деррида, – будет не в состоянии найти различие между двумя смыслами противоречия* [см.: 14].

42

Подводя итог своему исследованию, я полагаю, что *дистинкция* между двумя смыслами *противоречия* имеет *принципиальное значение для анализа проектов* Гегеля и Деррида. Она дает ключ к различному пониманию категории «противоречие» как движущего принципа диалектики и метода *Aufhebung*.

Данное различие находит свое отражение в различной тематизации языка, знака, понятия, репрезентации. Это также заметно в концептуальных ресурсах философов, цели и задачах их проектов, а особенно – в моделировании двух версий отношения между логикой и онтологией.

Например, вводя *difference* как альтернативу *Aufhebung*, Деррида отмечает: «Не поддаваясь обыкновённому суммированию в общность *логического, difference* позволяет сохранять под дифференцированным учетом гетерогенные модусы конфликтности, или, если

угодно, противоречий <...> Редуцировать же *differance* к различию значит оставаться вне этих дебатов» [10, с. 68].

В рамках таких дебатов мы обнаруживаем следующее: если мышление в «Науке логики» способно тематизировать реальность, внешнюю по отношению к своим категориальным определениям, то *обе* – мысль и реальность – будут находиться в противоречии. А это положение уже не будет программным итогом ни «Науки логики», ни «*Differance*».

Соответственно, я допускаю, что *предлагаемое Деррида различие между «логическим противоречием» (диалектика) и «дифференцированным учетом противоречий» (деконструкция) не столь далеко от различия между тематическим и методологическим смыслами противоречия, о котором здесь упоминалось.*

43

Разбирая полемику Деррида против метода *Aufhebung* Гегеля как того, что служит онто-телео-логическим синтезом, я полагаю, что Деррида слишком «обобщает» Гегеля. Подобно теории речи и письма Гегеля, его семиология не может быть *редуцируема* к логике репрезентации, равно как и *Aufhebung* – к образу идеализированного господства.

Мои аргументы ясно показывают, что гегелевская логика *не опирается* исключительно на самосознание абсолютного субъекта как основу значения. Скорее, философия Гегеля стремится логически объяснить переход того, что мы имеем как данное в опыте, в форму мышления. Также Гегель предлагает теоретическое обоснование принципов, оправдывающих применение подобных формулировок.

Строго говоря, проект Деррида движется в том же направлении, что и *Aufhebung* Гегеля [см.: 28]. Для Гегеля мышление не просто возвышается над миром опыта, а скорее развивается в рамках опыта, принимая во внимание границы значения и объяснения. Аналогично понимает интеллектуальный процесс и Деррида.

Деррида, равно как и Гегель, проблематизирует отношение мышления и иного. Гегель постулирует, что иное интеллигибельно в той мере, в какой оно может быть представлено для нас. Деррида пишет, что иное может быть сконструировано особым стратегическим образом. Здесь их позиции максимально сближаются и даже полностью совпадают.

ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. В «Энциклопедии философских наук» Гегель подчеркивает, что «знак следует рассматривать как нечто весьма важное» [6, § 457, с. 294] и, соответственно, уделяет особое внимание знаку, значению, репрезентации, языку.

В связи с этим семиология Гегеля часто выступает предметом изучения философов и филологов. Анализ семиологии Гегеля представлен в работах Роберта Вуда «Семиотика Гегеля: творческое воображение и знак» [30]; Дитриха Гуттерера «Подходы к теории знака Гегеля» [22]; Мартина Донохью «Семиотика Гегеля» [21]; Даниэла Кука «Язык в философии Гегеля» [16]; Жанин Ланжан «Семиотика Гегеля» [23]; Майкла Солтера «Законы языка в семиологии Гегеля» [26]; Николая Сухачева «Язык и символ в контексте эстетики Гегеля» [12].

Однако разбор Деррида существенно отличается от подхода данных исследователей. Цель Деррида – критика философского проекта Гегеля, где знак служит основным звеном всей архитектоники *Aufhebung*. Деррида интересуют не формальная специфика знака, а слабые и уязвимые моменты обоснования Гегелем своего метода.

Поэтому я подробно не останавливаюсь на обсуждении упомянутых работ (хотя они, безусловно, очень важны для понимания сути предмета), а фокусирую свое внимание исключительно на анализе Деррида.

\* 2. Здесь я не затрагиваю других положений критики Деррида (приоритет речи над письмом, голос и сознание, различие знака и символа, отношение иероглифики и фонетики). Данные аспекты дерридианской критики семиологии Гегеля освещаются в работах Кэтлин Магнус «Гегель и символическая медиация духа» (см.: Введение. § 1. *Провокация Деррида*) [24]; Тани Стэлер «Отдает ли Гегель привилегию речи над письмом? Критика Жака Деррида» [29] и Деборы Шаффин «Гегель, Деррида, знак» [27].

Необходимо отметить, что исследователи по-разному оценивают интерпретацию Деррида гегелевской семиологии. Кэтлин Магнус разделяет идеи французского философа. Тая

Стэлер и Дебора Шаффин признают, что Деррида глубоко анализирует концепцию Гегеля, но считают его прочтение проблематичным в вопросе о привилегии речи над письмом.

Эндрю Кутрофелло в статье «Критика дерридианской деконструкции Гегеля: речь, фонетическое письмо и иероглифика» [17] отвергает позицию Деррида, полагая, что он очень агрессивно толкует Гегеля и нивелирует позитивные моменты гегелевской философии языка.

\* 3. Данную трансформацию Деррида объясняет так: «Когда я говорю <...> об отношении к <...> Гегелю и о вопросах, которые мы обсуждаем (диалектика, различие, противоречие, и т.д.) <...> я убежден: не стоит читать эти тексты, используя герменевтический метод, который ищет особое означаемое над текстуальной поверхностью. Чтение трансформативно <...> Однако такая трансформация не происходит кое-как. Она осуществляется по плану» [10, с. 100-101].

\* 4. У Гегеля знак отличен от символа тем, что в первом связь между означаемым и означающим произвольна, а во втором – конкретна и определена. В знаке «собственное содержание созерцания и то, знаком чего оно является, не имеют между собой ничего общего» [6, § 458, с. 294-295], а в символе «созерцание <...> является тем же самым содержанием, которое оно, как символ, выражает» [6, § 458, с. 294].

\* 5. Для понимания этого момента, где *знак представлен как синтез наличного бытия в момент его исчезновения*, показателен комментарий Фридриха Юнгера из эссе «Опосредствование и граница: к истории гегелевской диалектики»: «В мышлении Гегеля противоположности не совпадают, и не случайно в его сочинениях мы не встретим понятия *coincidentia oppositorum*. <...> Отрицание не мыслится как совпадение: оно не совпадает с тезисом, а снимается в чем-то третьем и устраняется посредством тождества» [13, с. 116].

\* 6. У Деррида *differance* не поддается снятию: «конфликтность *differance*, – которую можно назвать противоречием только при условии строгой и настойчивой демаркации от гегелевского противоречия, – никогда не поддается тотальному снятию» [10, с. 69].

\* 7. Ср.: «Противоречие – вот, что на деле движет миром» [4, §119, с. 280].

\* 8. Рюдигер Браух в своей диссертации о соотношении логики и онтологии в «Науке логики» Гегеля отмечает, что тождество бытия и мышления – основной принцип философии Гегеля: «Гегелевская логика развивает онтологическое учение о категориях. В качестве таковой она возвышает онтологическое требование экспликации понятийных определений до экспликации определений действительности» [15, с. 1].

Понятия «бытия» и «действительности» в этой формулировке предполагают генерализацию той области, которую «Наука логики» Гегеля называет онтологией. «Здесь, – продолжает Браух, – онтологически генерализирующее словоупотребление должно отличаться от внутреннего категориального использования слова: “бытие” в гегелевской логике есть первое определение мышления, а “действительность” есть то, что описано в последнем разделе “Логики сущности”» [15, с. 2].

Данный нюанс очень важен для понимания специфики гегелевского проекта, где понятия «бытие» и «действительность», как мы увидим далее, имеют различное значение.

\* 9. Это говорит нам о том, что бытие рассматривается у Гегеля различным образом в зависимости от того, в какой форме раскрывает себя понятие.

\* 10. «Бытие (*Sein*), мыслимое в форме понятия, – отмечает Маркус Ротхар, – есть не просто в-себе-и-для-себя-бытие, но то, что пребывает в отношении к себе. Отсюда следует новое определение в-себя-и-для-себя-бытия (*An- und Fur-sich-Sein*). То, что есть в-себе-и-для-себя, есть не потому, что оно есть просто *наличное* (*vorhanden*), но потому, что изначально *берется в отношении себя самого* (*auf sich Bezug nimmt*). В терминологии “Науки логики” оно положено как отношение. Любое в-себе-и-для-себя-бытие существует лишь потому, что оно есть положенное (*es gesetzt ist*). Именно это создает для Гегеля фундаментальную структуру понятия» [25, с. 156].

\* 11. Например, в случае с диалектикой бытия и понятия данная формула выглядит так: учение о бытии находит свое завершение в понятии, которое познает себя в присущем ему способе бытия, т. е. в своей объективности. Однако понятие не только полагает само себя в объективности как своим бытием, но *изначально всегда уже присутствует* в этом бытии, понимаемом как само-полагание.

\* 12. «Понятие, – подчеркивает Гегель, – следует рассматривать как *третье к бытию и сущности, к непосредственному и рефлексии*. Бытие и сущность есть моменты его становления» [3, с. 9].

\* 13. Именно по этой причине в «Малой логике» (в первом томе «Науки логики» из «Энциклопедии философских наук») Гегель не обсуждает противоречие в рамках анализа логики сущности.

\* 14. Ср.: «Сущность – *первое отрицание бытия* <...>; понятие – *второе отрицание, или отрицание этого отрицания*» [3, с. 30].

\* 15. Гегель многократно (в разных текстах) манифестирует главную мысль своего проекта о единстве метода и системы. В каждой науке, кроме логики, – пишет Гегель, – предмет и метод отличаются друг от друга. В этих науках можно говорить лишь лемматически об основании, на котором они стоят, равно, как и об их методе. В логике же положение принципиально иное. В ней нельзя брать в качестве предпосылки метод, формы рефлексии, правила и законы мышления, *etc.* т. к. они составляют часть ее содержания, и именно в ней они должны впервые получить свое обоснование.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 500 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – 245 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. – 371 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики / [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – 452 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1975. – Т. 2. Философия природы / [пер. с нем. Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера]. – 695 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. Философия духа / [пер. с нем. Б. А. Фохта]. – 471 с.
7. Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля / Жак Деррида; [пер. с англ. Ю. О. Азаровой] // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Серія: Теорія культури і філософія науки. – 2004. – № 615. – С. 173-199.
8. Деррида Ж. О грамматологии / Жак Деррида; [пер. с франц. Н. С. Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
9. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкина]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
10. Деррида Ж. Позичіі / Жак Деррида; [пер. з франц. А. Ситника]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
11. Ипполит Ж. Логика и существование: очерк логики Гегеля / Жан Ипполит; [пер. с франц. В. Ю. Быстрова]. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 320 с.
12. Сухачев Н. Л. Язык и символ в контексте эстетики Гегеля / Н. Л. Сухачев // Сухачев Н. Л. Концепции языка в европейской философии. – СПб.: Институт лингвистических исследований РАН, 2007. – С. 18-159.
13. Юнгер Ф. Г. Опосредствование и граница: к истории гегелевской диалектики / Ф. Г. Юнгер; [перевод с немецкого К. В. Лощевского] // Юнгер Ф. Г. Язык и мышление. – СПб.: Наука, 2005. – С. 104-150.
14. Bole T. J. Contradiction in Hegel's *Science of Logic* / T. J. Bole // *Review of Metaphysics*. – 1987. – Vol. 40. – pp. 515-534.
15. Brauch R. *Hegel's Wissenschaft der Logik: Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie*: [Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen] / R. Brauch. – Tübingen: Tübingen Universität Verlag, 1986.
16. Cook D. *Language in the Philosophy of Hegel* / D. Cook. – Hague: Mouton, 1973. – 198 p.
17. Cutrofello A. Critique of Derrida's Deconstruction of Hegel: Speech, Phonetic Writing and Hieroglyphic Script in Logic, Law and Art / A. Cutrofello // *Clio*. – 1991. – Vol. 20. – № 2. – pp. 1-36.
18. Derrida J. *Differance* / J. Derrida; [transl. by A. Bass] // *Derrida J. Margins of Philosophy*. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – pp. 1-27.

19. Derrida J. Dissemination / J. Derrida; [transl. by B. Johnson]. – Chicago : University of Chicago Press; London : The Athlone Press, 1981. – 366 p.
20. Derrida J. The Age of Hegel / J. Derrida // Derrida J. Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1. – Stanford, California : Stanford University Press, 2002. – pp. 117-149.
21. Donougho M. The Semiotic of Hegel / M. Donougho // Clio. – 1982. – Vol. 11. – № 4. – pp. 4-15.
22. Gutterer D. Ansätze zur einer Zeichentheorie bei Hegel / D. Gutterer // History of Semiotics / [ed. by A. Eschenbach and J. Trabant]. – Amsterdam : John Benjamin Publishing Company, 1983 (Bilingual Edition). – pp. 191-205.
23. Langan J. Semiotics a la Hegel / J. Langan // Semiotics. – 1985. – pp. 259-270.
24. Magnus K. Hegel and Symbolic Mediation of Spirit / K. Magnus. – Albany : State University of New York Press, 2001. – 311 p.
25. Rothaar M. Metaphysik und Negativität Eine Studie zur Structur der Hegelschen Dialektik nach der *Wissenschaft der Logik* : [Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen] / M. Rothaar. – Tübingen : Tübingen Universität Verlag, 2000.
26. Salter M. Laws of Language in Hegel's Semiology / M. Salter // International Journal for the Semiotic of Law. – 1992. – Vol. 5. – № 14. – pp. 165-180.
27. Shaffin D. Hegel, Derrida and Sign / D. Shaffin // Derrida and Deconstruction / [ed. by H. Silverman]. – London & New York : Routledge, 1989. – pp. 75-89.
28. Shaffin D. Hegelian Dialectic and the Limits of Representation / D. Shaffin // Postmodernism and Continental Philosophy / [ed. by H. Silverman and D. Welton]. – Albany : State University of New York Press, 1987. – pp. 85-95.
29. Stäler T. Does Hegel Privilege Speech Over Writing? A Critique of Jacques Derrida / T. Stäler // International Journal of Philosophical Studies. – 2003. – Vol. 11. – № 2. – pp. 191-204.
30. Wood R. E. Hegel's Semiotics: Situating Creative Imagination and the Sign / R. E. Wood // Semiotic' 2008: Specialization, Semiosis, Semiotic / [ed. by K. Hawotth, J. Hogue, L. Sbrocchi]. – N. Y. : Legas Publishing, 2008. – pp. 606-616.

УДК 1(091) 141.131

*Prokopenko V. V.*  
*V. N. Karazin Kharkiv National University*

### **«CLEITOPHON» AND PLATO'S PEDAGOGY**

The article, which relates to history of ancient philosophy, is dedicated to analysis of Plato's dialogue "Cleitophon". This dialogue has never been the subject of a special study in the national historical and philosophical literature that makes this study very important. Meanwhile, in the world of science, this dialogue has been extensively studied and also caused a lively debate. There are many questions regarding the authenticity of the dialogue, that is, facilities of the writings of Plato, its place in Corpus Platonicum, his chronology. Despite the fact that ancient authors considered this dialogue authentic, modern scholars often consider it controversial. So far, it is unclear whether an "Cleitophon" self-finished philosophical work or a part of another great text. The meaning and purpose of this dialogue also cause a lot of debate. The brevity of the dialogue makes it very difficult to analyze. There is a widespread conception, according to which "Cleitophon" is an introduction to the "Republic". The arguments in favor of this scheme of explanations: Cleitophon is actor of the "Republic"(first book); he supports the sophistic theory of justice, put forward by Thrasymachus; Socrates defines justice and provides answers to Cleitophon's questions he asked in the eponymous dialogue. The author insists on the need to reconsider these issues and come to the following conclusions: 1. The dialogue should be regarded as a true work of Plato. If the author of it – not Plato, he was still the philosopher of Plato's circle, and he had an idea about the methods and forms of education in the school of Plato; 2. The author summarizes the historical information about the real Cleitophon and compares it with the character of the Platonic dialogue. He pays special attention to the question of the relation of Cleitophon to Thrasymachus. He says that there are substantial differences between the real historical character and Socrates' interlocutor. The author believes that Plato used famous names for better understanding the dialogue's subtext. 3. "Cleitophon" is an independent philosophical work that is not protrepticus the "Republic", the relationship of these two dialogues is external by nature; 4. The content of the dialogue "Cleitophon" must be analyzed in the context of the educational philosophy

of Plato. Plato often used his dialogues as programs or scripts in accordance with them the class meets. It was a collective discussion and debate in training form; 5. In the "Cleitophon" Socrates' maieutics is contrasted to the sophistic education. Maieutics is training in the independent thinking, but sophistry – in getting ready answers from teacher. Against this background, the deliberate silence of Socrates in the dialogue is a special educational method. 6. The author pays special attention to the dramatic structure of the dialogue, he considers its open-ended character as particularly important. This arrangement combines the "Cleitophon" with some early dialogues, such as "Theages" "Laches" "Lisias".

**Keywords:** Plato, "Cleitophon", education, sophistry, maieutics.

Стаття, що відноситься до історії античної філософії, присвячена аналізу платонівського діалогу «Клітофонт». Цей діалог ще ніколи не ставав предметом спеціального дослідження у вітчизняній історико-філософській літературі, що робить його дослідження досить актуальним. Між тим, у світовій науці цей діалог неодноразово ставав предметом не просто аналізу, але й викликав безліч дискусій. Автор розглянув питання, пов'язані з визначенням автентичності діалогу, його сенсу і призначення та дійшов висновку про автентичність діалогу, який, як вважає автор статті, є суттєвим елементом платонівської педагогічної філософії.

**Ключові слова:** Платон, «Клітофонт», освіта, софістика, маевтика.

Статья, относящаяся к истории античной философии, посвящена анализу платоновского диалога «Клитофонт». Этот диалог еще никогда не становился предметом специального исследования в отечественной историко-философской литературе, что делает это исследование весьма актуальным. Между тем, в мировой науке этот диалог неоднократно становился предметом не только изучения, но и вызвал множество дискуссий. Автор рассмотрел вопросы, связанные с определением аутентичности диалога, его смысла и предназначения и пришел к выводу о подлинности диалога, который является существенным элементом платоновской педагогической философии.

**Ключевые слова:** Платон, «Клитофонт», образование, софистика, майевтика.

Understanding of the Plato's philosophy is impossible without examining all the texts of the great philosopher. It should be borne in mind that some small works of Plato can reveal the ideas that are not usually seen by us in an array of large and well-known works of Plato. That's why we turn to the study of Plato's dialogue "Cleitophon" and we believe this work relevant to a deeper understanding of the philosophy of Plato.

The purpose of this research is to show the place of "Cleitophon" in the structure of Plato's educational program, to define its goals and objectives in the "sophistical group" of dialogues. In a certain sense, this paper is a continuation and complement of our previous research in the publications of 2011 and 2012 [3; 4].

"Cleitophon" is the shortest of Plato's dialogues (406-410e 7). Perhaps that is why in the our national research tradition it was not paid almost no attention. We can name only a few pages of the introduction to the dialogue by V. N. Karpov [5, p. 455-456], a short comment by A. F. Losev [2, p. 40, p. 563-565] and the paper by O. Aliyeva, where she treats the "Cleitophon" as an example of the Socratic Protreptics [1]. Meanwhile, in the worldwide science there are many serious studies of this dialogue: G. S. Bowe [6], M. Davis [7], G. Grube [10], M. Kremer [11], C. Orwin [13], D. Roochnik [17]. We also note new translations of dialogue made by C. Orwin and S. Slings [18].

What is the significance of this short text and why it attracts the permanent interest of researchers in Platonic philosophy? What has caused debates about it? D. Roochnik used a very characteristic expression in the title of his article – "The Riddle of Cleitophon", at the same time he points out that this name is taken from an earlier article by Johannes Geffcken ("Das Rätsel des "Kleitophon") [9]. Many other researchers have also spoken about the mystery of the "Cleitophon", so it does not seem an exaggeration to speak about "Kleitophonproblem" (as K. Demetriou and D. Roochnik do).

The first mystery is the authenticity of the dialogue. The "Cleitophon" was accepted as Plato's work by all ancient authors, it was included in the Thrasyllus Corpus Platonicum (eighth tetralogy, with the "Republic", "Timaeus", "Critias"). After the start of the scientific study of Plato's writings in the XIX century the situation has changed: F. Schleiermacher in his reconstruction of the Corpus Platonicum treated this dialogue as inauthentic, (although Schleiermacher himself confessed that the old catalogues of Plato's writings enlisted this dialogue amongst the genuine ones, the eminent scholar insisted on the existence of reasons casting doubt on its authorship) it has been repeatedly thrown

away by many researchers, treat it as spuria, or, more often, neglected altogether without any proofs. So, A. Taylor declares: “there is little doubt of the un-Platonic character of the...“Cleitophon” [19, p. 12]. Thus, “the riddle of the “Cleitophon” is a creature of modern scholarship” [8, p. 133]. At present, there are a number of arguments to prove the authenticity as well as dubious of dialogue: the “Cleitophon” is written from an entirely Platonic point of view, showing a good understanding of Plato’s philosophy and approach to the dialogue form; there is nothing particularly un-Platonic in the language; the “Cleitophon” has been transmitted with the Platonic corpus since (at least) the end of the third century b.c.e. (S. Slings, G. Bowe).

The inauthenticity usually shown by the following considerations: the “Cleitophon” is largely based on other Plato’s writings; inclusion of material from other dialogues is rather quite awkward at times; the “Cleitophon” appears to attack Socrates; Xenophon may be suggesting that it is not Plato, because it is based on inferences reasoning.

Secondly, it is unclear whether the “Cleitophon” a complete text. Many researchers argue that “Cleitophon” has no independent significance, because it is only a fragment of another large work. Such statement we find in Losev’s commentaries [2, p. 563]. V.N. Karpov hold that only under this condition “Cleitophon” could be treated as Plato’s authentic work [5, p. 456]. Dialogue “Respublic”, more than any other, is good for the role of such “large writing”, part of which could be “Cleitophon”. The reasons for such assertion are obvious: the storyline of “Respublic” is a discussion about the nature of justice, Socrates gives here answers to the questions that are left unanswered in the “Cleitophon”. Moreover, it was in the first book of “Respublic” reappears Cleitophon, which, however, is not actively involved in the dialogue.

Figure of Cleitophon also provokes some questions. Who is Cleitophon? Cleitophon, son of Aristonymus, was an Athenian oligarchic statesman and intellectual. In the words of D. Nails, “Cleitophon was a person well-known to Athenians for his flip-flopping political affiliations” [12, p. 102]. Plutarch mentions him in a list of associates of Socrates who eventually rejected Socrates’ influence: “their (Plato and Socrates) pupils, such as Critias and Alcibiades and Cleitophon, were prone to spew the good word forth, as a horse the curbing bit, and turned them to other ways” (On the Fortune of Alexander, 328 c). Cleitophon was an ally of Theramenes, the leader of a moderate oligarchic coup at Athens in 411, and an opponent of the extreme oligarchy of the Thirty – an opposition for which Theramenes receives credit from the democrat Lysias. Cleitophon is also described along with Theramenes in Aristophanes “Frogs” and in the Aristotle’s “The Constitution of Athens”. Aristotle calls Cleitophon as an early proponent of a return to the ancestral constitution (πάτριος πολιτεία), a decisive move towards the oligarchy of the Four Hundred.

Here is what we know about real Cleitophon. It is clear that historical Cleitophon can not be unambiguously identified with the character in Plato’s dialogue. But Plato’s prosopography is always accidental, most of his characters is named after famous people. Plato certainly hoped that his readers (listeners) will use their knowledge of these people for better understanding of the hidden meaning of Plato’s text.

Plato often consciously distorts the actual characters and circumstances: for example, he presents Cleitophon as a sophist. But scant biographical data do not confirm this. Many scholars consider Cleitophon as a student and supporter of the sophist Thrasymachus. But there is no evidence that Cleitophon was a disciple of Thrasymachus. And most importantly, it is not known whether he was a sophist Thrasymachus. Aristophanes, Aristotle and Dionysius of Halicarnassus talk about real Thrasymachus of Chalcedon soon as a rhetorician and teacher of rhetoric.

We perceive Cleitophon as sophist and supporter of the sophist Thrasymachus because it shows so Plato in Book 1 of “Republic” Here Cleitophon really defends the Thrasymachus’ thesis, although the name “Cleitophon” mentioned here only three times, and his speeches are very short: “But what he meant by what is advantageous for the stronger is what the stronger believes to be advantageous for him. That is what he maintained the weaker must do, and that is what he maintained is what is just” [15, p. 17]. This is not enough to consider the Thrasymachus’ thesis as sophistical and Cleitophon – as convinced sophist. Rather Cleitophon reminds timid and insecure student who wants to understand the essence of the matter under discussion. Socrates’ objections against the thesis of Thrasymachus, are not at all the answers to the questions that were asked in the “Cleitophon”.

Based on these considerations, we insist on necessary to reconsider the almost generally accepted scheme of explanation, when the dialogue “Cleitophon” is regarded as an introduction to the



“Republic”. Firstly, let us describe briefly the plot of dialogue: Socrates tells Cleitophon that he has just heard from someone that Cleitophon, speaking to Lysias, was criticizing spending time with Socrates, but praising the company of Thrasyarchus. Cleitophon says that Socrates has received a distorted account and asks to be allowed to explain himself. Cleitophon offers an account of Socrates' pedagogy and Cleitophon says he approves of all this as far as it goes. But considering what came next, he went about asking Socrates' favored associates how they might follow the advice of Socrates' exhortation to virtue and what art they should study, having to do with virtue of the soul? One of the best of Socrates' pupils said that the art is justice. But Cleitophon says that if justice is an art, then like other arts it should have both a product or result and the ability to teach itself to others. If justice can be taught and produce just men, what is the other component – the result or product of the art? The Socratic followers reply: the advantageous, the needful, the beneficial, the profitable. But these terms, says Cleitophon, apply to each of the arts; they tell us nothing specific. One student finally answered that the result peculiar to justice was the production of friendship in cities. But when he was asked if friendships were ever bad, like the friendships of children can be, he denied these were true friendships. True friendship means oneness of mind. But does this mean oneness of mind as oneness of opinion or as oneness of knowledge? The Socratic pupil dismisses oneness of opinion, for there are many bad instances of this. But even if we stick with oneness of mind based on knowledge, still “medicine” and the other arts are also oneness of mind in this sense about their subject matters. So the subject matter of justice has not yet been stated. When at last Cleitophon questioned Socrates himself, Socrates gave a conventional answer: it belongs to justice to harm enemies and do good to friends. Later, however, it turned out that the just man never harms anyone, as all he does to everybody is to their benefit.

Thereafter Cleitophon utters the words, which is necessary to pay particular attention to: “I think you are better than anybody else at exhorting people to care about goodness, but one of two things must be true: either you can do only that and nothing that goes any further – which could also happen in the case of any other art; for example without being a steersman one might train oneself in making eulogies about how valuable the steersman's trade is for mankind, and likewise for the other arts. none the more an expert in justice just because you make fine eulogies about it. Mind you, that's not what I think, but one of two things must be true: either you know nothing about it, or you don't wish to share it with me” [16, p. 257-259]. A. Losev [2, p. 564] proposes to understand these words as expression of Cleitophon's irritation by maieutic method of Socrates, which makes interlocutor alone to seek true knowledge. We think that this is a wrong explanation. Socrates did not refuse the role of a teacher, he just does not agree that knowledge can be transmitted via direct (as he says about it in the “Symposium”: “It would be a happy state of affairs, Agathon, if wisdom were something that could flow between us through mere contact, from the one who is full to one who is empty, like water flowing along a strand of wool from a full cup to an empty one” [16, p. 5]). We often see the same thing in other dialogues: candidate for being a disciple of Socrates surprises that Socrates refuses to become his teacher (as in “Theages”: “THEAGES: You see, father? I really don't think that Socrates is actually willing to associate with me, and yet I'd be prepared to if he were willing. But he's only playing games with us. I know some people my age, and some a little older, who were nothing before they associated with him, but after associating even for a very short time with him became obviously better than all of those they had been worse than before [14, p. 635]). And each time, when Socrates is unwilling to be a teacher, appears a mention of other teachers, sophists. Cleitophon declares that he is ready to go to Thrasyarchus or to another teacher: “That's precisely, I think, why I go to Thrasyarchus and wherever else I can, because I'm at a loss” [18, p. 259].

What Cleitophon hopes to get by another teachers and why he is not satisfied with the teaching of Socrates? Socrates, as noted by Cleitophon, not give a positive and complete knowledge. When Socrates praises justice, it does not explain what justice is. Instead, Socrates and sokratiks talk about concepts: “opinions”, “knowledge” and “concord”: “Finally, Socrates, one of your comrades gave me an answer which was thought the smartest. He said that the proper product of justice and of no other art was to achieve friendship in cities. Upon further questioning he declared that friendship was good, never bad. What we call the “friendships” of children and animals he didn't admit to be friendships when he was asked about that, for he was forced to the conclusion that they were more often harmful than good. In order to avoid that he claimed that they weren't friendships at all, and that those who call them that do so wrongly. Real and true friendship was in actual fact concord. When he

was asked whether by concord he meant unity of opinion or knowledge, he rejected unity of opinion; for he said that there must necessarily be many harmful cases of unity of opinion among men, while he had already admitted that friendship was good and the product of justice. His conclusion was therefore that concord was the same thing, being knowledge and not opinion” [18, p. 255-257].

Most of those who want to become educated, seek precisely that to possess an opinion. Sophists promise to give such opinion, which will allow the youth to succeed in the political and personal life. This is, in their view, learning virtue. Plato describes this program in the “Protagoras”: “Young man, this is what you will get if you study with me: The very day you start, you will go home a better man, and the same thing will happen the day after. Every day, day after day, you will get better and better. <...> What I teach is sound deliberation, both in domestic matters – how best to manage one’s household, and in public affairs – how to realize one’s maximum potential for success in political debate and action” [14, p. 754-755]. Sophistical education in this speech is determined by its ultimate goal – to learn to take reasonable practical solutions (εὐβουλία) at home and in public affairs. Socratic pedagogy directs students to knowledge, which is the result of research on your own. This maieutics has clear boundaries of application, at which point the Cleitophon’s words: “For I will maintain, Socrates, that for a man who isn’t yet persuaded by your exhortations you are worth the world, but for someone who is you’re actually almost a stumbling-block for reaching complete goodness and so becoming truly happy” [18, p. 259].

The sudden end of the dialogue leaves the reader in perplexity, he believes that the dialogue is not over, as Plato did not finish the conversation about justice. Note, however, that most of Plato's dialogues end the same way. Why are most of the dialogue is not completed, apparently, nothing? What A. Losev said about the “Parmenides” (... it does not contain absolutely no general conclusions, and there is no dialogue in the synthesis reports) is even more true in the case of such dialogues as Cleitophon. Most of them ended without final conclusions. Plato often simply interrupts his text. For example, “Laches” suddenly breaks: at the very moment when it was revealed that a relatively defined notions of courage sides were at a loss and can not come to a common definition, Lysimachus says: “I like what you say, Socrates, and the fact that I am the oldest makes me the most eager to go to school along with the boys. Just do this for me: come to my house early tomorrow – don’t refuse – so that we may make plans about these matters, but let us make an end of our present conversation.

SOCRATES: I shall do what you say, Lysimachus, and come to you tomorrow, God willing” [14, p. 686]. The situation is similar in the “Lysis” – a final determination of the friendship has not been worked out, but the lack of success in solving the main problem seems to be scheduled by Plato. He uses two anonymous characters to interrupt the conversation to leave unfinished dialogue: “But just then, like some kind of divine intermediaries, the guardians of Menexenus and Lysis were on the scene. They had the boys’ brothers with them and called out to them that it was time to go home. It actually was late by now. At first our group tried to drive them off, but they didn’t pay any attention to us and just got riled up and went on calling in their foreign accents. We thought they had been drinking too much at the Hermaea and might be difficult to handle, so we capitulated and broke up our party. But just as they were leaving I said, “Now we’ve done it, Lysis and Menexenus—made fools of ourselves, I, an old man, and you as well. These people here will go away saying that we are friends of one another—for I count myself in with you—but what a friend is we have not yet been able to find out. [14, p. 707]”.

Thus, “Cleitophon” is not unique, it is typical for Plato open-ended text, with an that allows many interpretations. Plato's educational strategy was based on the use of such texts as exercises. In our opinion, the main pedagogical task of the “Cleitophon” is to prepare a student to the fact that studying in philosophy can not be the assimilation of ready-made answers, as sophists and their pupils did. For philosophical paideia also extremely important is the joint (συνουσία) of the student with the teacher – so Socrates does not do anything to lure Cleitophon. It is characteristic that in this dialogue, Socrates says nothing – his words retells Cleitophon. Moreover, Socrates also silent when Cleitophon criticizes him. M. Plax notes that the greatest puzzle is why after Cleitophon attacks Socrates verbally, Socrates does not attempt to defend himself. Silence of Socrates, in our opinion, also explained by the pedagogical task of dialogue: the student should not look for ready-made answers from the teacher, he should master the art of self-study.

REFERENCES

1. Алиева О.В. «Сократики» и Λογος προτρεπτικός в IV в. до Р. Х. / О. В. Алиева // Вестник Православного Свят-Тихоновского гуманитарного Института. Богословие. Философия. – 2012. – Выпуск 3 (41). – С. 105-114.
1. Aliyeva O.V. «Sokratiki» i Λογος προτρεπτικός v IV v. do R.Kh. / O.V. Aliyeva // Vestnik Pravoslavnogo Svyat-Tikhonovskogo humanitarnogo Instituta. Bogosloviye. Filosofiya. – 2012. – Vypusk 3 (41). – S. 105-114.
2. Платон. Диалоги / Платон; [пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев]. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
2. Platon. Dialogi / Platon; [per. s drevnegrech. Sost., red. i avt. vstup. statyi A.F. Losev]. – М.: Mysl, 1986. – 607 s.
3. Прокопенко В. В. О софистических диалогах Платона / В. В. Прокопенко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: філософія. Філософські перипетії. – 2011. – № 952 (43). – С. 30-41.
3. Prokopenko V. V. O sofisticheskikh dialogakh Platona / V. V. Prokopenko // Visnik Kharkivskogo natsionalnogo universitetu imeni V. N. Karazina. Seriya: filosofiya. Filosofski peripetii. – 2011. – № 952 (43). – S. 30-41.
4. Прокопенко В. В. Философская пайдейя и Платоновский вопрос / В. В. Прокопенко. – Харьков: Монограф СПДФЛ Чальцев А. В., 2012. – 322 с.
4. Prokopenko V. V. Filosofskaya paydeyua i Platonovskiy vopros / V. V. Prokopenko. – Kharkov: Monograf SPDFL Chaltsev A.V., 2012. – 322 s.
5. Сочинения Платона, переведённые с греческого и объяснённые профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии Карповым. – СПб., 1863. – Ч. 4. – 470 с.
5. Sochineniya Platona, perevedyonnye s grecheskogo i obyasnionnye professorom Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii Karpovym. – SPb., 1863. – Ch. 4. – 470 s.
6. Bowe G. S. In Defense of Clitophon / G. S. Bowe // Classical Philology. – 2007. – Vol. 102, No. 3. – pp. 245 – 264.
7. Davis M. On the Intention of Plato's Cleitophon / M. Davis // Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens – 1998. – Vol. 13 – pp. 271-285.
8. Demetriou K. Reconsidering Platonic Cleitophon / K. Demetriou // Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought. – 2000. – Vol. 17. – pp. 133-160.
9. Geffcken J. Das Rätsel des “Kleitophon” / J. Geffcken // Hermes. – 1933 – Bd. 68. – pp. 429-439.
10. Grube G. M. A. The Cleitophon of Plato / G. M. A. Grube // Classical Philology. – 1931. – Vol. 102, No. 3. – pp. 302-308.
11. Kremer M. Plato's Cleitophon: On Socrates and the Modern Mind / M. Kremer; [edited and translated, with an Interpretive Essay]. – Lanham, MD: Lexington Books. – 2004. – p. 87.
12. Nails D. The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics / D. Nails. – Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002. – 414 p.
13. Orwin C. On Cleitophon / C. Orwin // The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues, Translated, with Interpretive Essays; [edited by T. Pangle]. – Ithaca and London: Cornell University Press – 1987. – pp. x + 406.
14. Plato. Complete works / Plato; [edited with Introduction and Notes by J. M. Cooper and D.S. Huthinson]. – Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1997. – 1840 p.
15. Plato. Republic / Plato; [translated from the New Standard Greek Text, with Introduction, by C. D. C. Reeve]. – Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2004. – 394 p.
16. Plato. The Symposium / Plato; [edited by M. C. Howatson and F. C. C. Sheffield; translated by M. C. Howatson]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 132 p. – (Cambridge Texts in the History of Philosophy).
17. Roochnik D. L. The Riddle of Cleitophon / D. L. Roochnik // Ancient Philosophy. – 1984. – Vol.4, No. 2 – pp. 132-145.
18. Slings S. R. Plato: Clitophon / S. R. Slings. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 360 p. – (Cambridge Classical Texts and Commentaries).
19. Taylor A. E. Plato. The Man and His Work / A. E. Taylor. – London: Methuen & Co LTD., 1926. – 588 p.

УДК 130.31 + 304.9 + 530.16

Тягло А. В.

Харьковский национальный университет внутренних дел

## СВОБОДА ВОЛИ ВО ВРЕМЕНА ПЕРЕМЕН?

В статье рассмотрен «вечный вопрос» о свободе воли и, соответственно, значимости индивидуальной человеческой активности, поднятый М. В. Поповичем в выступлении перед харьковчанами летом 2014 года. Предложенная академиком аргументация соединяла обращение к взглядам Т. Г. Шевченко с современными идеями в духе «физики возникающего» И. Р. Пригожина. Однако использование дискурса синергетики приводит к гипотезе о возможности двух аттракторов в сегодняшней Украине – «чингисхановщины» и «Майдана», способных различным образом ограничить активность человека в создании будущего – своего и страны.

**Ключевые слова:** свобода воли, синергетика, аттрактор, «чингисхановщина», Майдан.

У статті розглянуте «вічне питання» щодо свободи волі та, відповідно, значущості індивідуальної людської активності, підняте М. В. Поповичем у виступі перед харків'янами влітку 2014 року. Запропонована академіком аргументація поєднувала звернення до поглядів Т. Г. Шевченка з сучасними ідеями в дусі «фізики виникаючого» І. Р. Пригожина. Проте застосування дискурсу синергетики приводить до гіпотези про можливість двох аттракторів у сьогоднішній Україні – «чингисхановщини» та «Майдану», здатних у різний спосіб обмежити активність людини у творенні майбутнього – свого і країни.

**Ключові слова:** свобода волі, синергетика, аттрактор, «чингисхановщина», Майдан.

“Eternal issue” about freedom of will and, respectively, significance of individual human activity, which was discussed by M. V. Popovich in Kharkov in the summer of 2014, is considered. Argumentation supposed by the academician synthesizes appeals both to some T. G. Shevchenko’s views and current ideas in sense of the I. R. Prigogine’s “physics of becoming”. But the use of synergetic discourse directs to a hypothesis about possibility of two attractors in today Ukraine – “Genghis-Khan-order” and “Maidan”, which are able in different ways to limit human activity in construction of the future – of the person and of the country.

**Key words:** freedom of will, synergetics, attractor, “Genghis-Khan-order”, Maidan.

28-29 июня 2014 года директор Института философии НАН Украины академик М. В. Попович встретился с научно-философским сообществом Харькова [\* 1]. Избрание для обсуждения темы «Услышать Шевченко» в год 200-летия со дня рождения великого Кобзаря выглядело вполне естественным. А по существу была предпринята попытка приближения к пониманию некоторых мыслей Шевченко гражданином Украины, недавно пережившим Майдан-2 и сразу же столкнувшимся с рядом судьбоносных внутренних и внешних вызовов.

Позволю себе сравнить выступление Мирослава Владимировича с вольным потоком ассоциаций и суждений, хорошо обоснованных многолетним штудированием «темы Шевченко» в общем контексте взаимоотношений Российской империи и Малороссии, СССР и УССР, наконец, Российской Федерации и Украины последних десятилетий... [\* 2]. Не ставя перед собой задачи экспликации и анализа всего богатство взглядов академика Поповича по «теме Шевченко», в этой статье обращусь лишь к одному из попавших в фокус обсуждения «вечных вопросов», касающемуся *способов реакции человека на вызовы судьбы* или, в более общем виде, *свободы человеческой воли*. Фундаментальные тут альтернативы зафиксирована академиком Поповичем словами шекспировского Гамлета (я использую перевод Т. Л. Щепкиной-Куперник):

Быть или не быть – таков вопрос;  
Что благородней духом – покоряться  
Пращам и стрелам яростной судьбы  
Иль, ополчась на море смут, сразить их  
Противоборством?

Эта общая дихотомия была конкретизирована с учетом перспективы «чингисхановщины», сегодня довлеющей в домене «Русского мира» и грозящей новой экспансией на Украину. «Чингисхановщина» как способ архаично-восточной организации социума противопоставлена М. В. Поповичем современной организации западной, или

европейской. Последняя, по его мнению, балансирует между ценностями консерватизма и либерализма, так или иначе признавая *значимость активности / ответственности индивидуума* в судьбе своей и мира, а поэтому – *открытость будущего* [\* 3]. Мирослав Владимирович давно артикулирует приверженность ко второй из указанных альтернатив, обосновывая свою позицию, прежде всего, «слушаньем Шевченко» [\* 4]:

...Збрешуть люде,  
І візантійський Саваоф  
Обдурить! Не обдурить Бог,  
Карать і миловать не буде:  
Ми не раби його – ми люде.

Дополнительное – уже не Шевченково, а современное научное – обоснование значимости человеческой активности академик Попович нашел в распространяемом на общество *дискурсе синергетики*. Постсоветские *социальные трансформации* в ряде стран, в том числе и в Украине, по меньшей мере качественно, схватываются терминами этого дискурса [\* 5]. Согласно ему, для *сложных открытых социальных систем в условиях нестабильности* даже небольшие флуктуации активности, носителями которой могут быть малые группы или отдельные личности, способны приводить к существенному разбеганию траекторий развития, творить будущее [\* 6]. В таких условиях индивидуумам действительно нет смысла склоняться перед якобы «железными» естественноисторическими законами, с грустью или радостью покоряясь «яростной судьбе». В буквальном смысле, они – вольные или невольные – *творцы будущего*, своего и своих стран. Наиновейшая украинская история, включая Майдан-1 и Майдан-2 как воплощения открытой в мир социальной нестабильности, кажется достаточно наглядным подтверждением такой позиции.

Однако оптимистический вывод о значимости активности личности, ее способности создавать будущее проблематизируется учетом понятия *аттрактора*, имманентного тому же дискурсу синергетики. Аттрактор (от англ. to attract – тянуть к себе, притягивать) – это, просто говоря, состояние или ограниченное множество состояний, к которому в конце концов сходятся все траектории развития системы из некоторой области. «Вырваться» из поля притяжения аттрактора система может при благоприятном изменении условий бытия.

Аттракторы, отличные от состояния равновесия или строго периодических колебаний, получили название *странных*, они обычно связываются с проблемами турбулентности [7, с. 23; 8, с. 206-208]. В последнем случае система без конца хаотически «блуждает» по множеству состояний странного аттрактора.

В связи со сказанным возникает, во-первых, вопрос о том, не является ли упомянутая М. В. Поповичем «чингисхановщина» неким аттрактором как для России, так и для Украины? Если да, то можно ли на самом деле «вырваться из его объятий»? Какие условия и каким образом надлежит изменить? Под силу ли это отдельным индивидуумам или небольшим группам? Наконец, что ждет нас в случае достижения цели? Явных и окончательных ответов на эти вопросы академик Попович не дал, да и вряд ли их можно найти чисто умозрительно. Но с учетом его общей позиции, в Европе XXI века *оправдано пытаться* уйти из сферы притяжения архаичной «чингисхановщины», в том числе и на индивидуальном уровне активности. А харьковчанин Александр Семенович Филоненко в качестве перспективного для нашей страны аттрактора назвал организацию жизни в США и на Западе в целом.

Во-вторых, не попадаем ли мы сейчас под влиянием иного – странного – аттрактора по имени «Майдан»? Ведь на протяжении последнего десятилетия страна уже дважды пережила собственно «состояние Майдана», в промежутках блуждая «в окрестностях», и не лишены оснований прогнозы относительно Майдана-3. Внутренние и внешние условия бытия Украины до сих пор существенно не изменяются [\* 7]. Разве что В. Ф. Янукович и его «семья» превратились из внутреннего фактора в один из внешних, и влияние на страну противоположных сил извне существенно интенсифицировалось. Если странный аттрактор «Майдан» действительно стал для Украины реальностью, то творческая активность отдельных личностей или небольших групп *ограничена* порождением его модификаций и продуктов – «Помаранчева революція», «Революція гідності»... Хорошо это или плохо? Хаотичность блуждания по состояниям странного аттрактора не позволяет «точно и полно» ответить на этот вопрос, по крайней мере в ближайшей перспективе. Можно, конечно, утверждать, что для

действительно вольнолюбивых и творческих украинцев так жить хотя и опаснее, но все же «благородней духом». Однако для страны в целом такое ограниченное «блуждание» представляется крайне тяжелым испытанием, хотя подлинное его значение проявится лишь со временем [\* 8].

Июньское представление М. В. Поповичем «темы Шевченко» на философском уровне укрепило харьковчан в мнении, что сегодня будущее зависит от них. Однако оно действительно не предопределено. Направленность и потенциал этого процесса остаются зависимыми от внешних условий, на которые, впрочем, способна повлиять реальная активность украинцев. Сложность социальной системы, разнообразие внутренних и внешних факторов ее динамики в условиях нестабильности не позволяют ни *однозначно* предвидеть будущее, ни *окончательно* оценить события ближайшего прошлого и настоящего... А хорошие новости состоят в том, что свобода воли не отрицается, индивидуальная активность признается значимой, а жизнь с ней – более благородной.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Встреча была организована Центром европейской культуры «Dante Centro» совместно с Харьковским национальным университетом им. В. Н. Каразина.

\* 2. См. в такой связи, напр., широко известную в Украине книгу М. В. Поповича по истории культуры нашей страны [1, с. 363-379].

\* 3. Сегодня одним из популярных символов западного решения гамлетовского вопроса видится героиня «Терминатора» Сара Коннор: сознавая реальность смертельной угрозы человечеству, она упрямо режет на столешнице «*No Fate!*», а затем пытается устранить условия нежелательного развития событий любыми средствами – вплоть до убийства. А на уровне научно-философского познания активность индивидуума вполне гармонирует, например, с «физикой возникающего» в духе И. Пригожина: «Мир не является ни автоматом, ни хаосом. Наш мир – мир неопределенности, но деятельность индивидуума в нем не обязательно обречена на малозначимость...» [2, с. 254].

\* 4. Фрагмент стихотворения Т. Г. Шевченко «Ликері» (1860) цит. по [1, с. 375]. Впрочем, отношение к «яростной судьбе» и свободе воли у Тараса Григорьевича Шевченко не сводится к одной из фундаментальных альтернатив, это отмечает не только М. В. Попович. Ср. в такой связи [3, с. 158-161].

\* 5. Понятие социальной трансформации и его значение в анализе состояния России конца XX века раскрыла академик РАН Т. И. Заславская: см., напр., [4]. Обоснованию полезности использования этого понятия в осмыслении Майдана-1 и ряда последующих событий в Украине посвящена статья [5].

\* 6. «В том или ином смысле подавляющее число представляющих интерес динамических систем нестабильно, а это означает, что произвольно близкие в начальный момент точки могут принадлежать расходящимся траекториям, или, точнее, траекториям различных типов», – в общем виде утверждает Илья Пригожин [6, с. 118].

\* 7. «Сейчас решается вопрос, будет ли существовать украинское государство как таковое, или нет. Я смотрю на вас, украинцев, и мне кажется, что вам все равно. Вы очень пассивны. Вам не нужны реформы, потому что вы за них не боретесь! Где демонстрации за снижение налогов? Где шествия с требованием проведения реформ? И кому я это говорю? Вам, людям, которые только что совершили восстание и свергли предыдущую власть. Но вы успокоились и расслабились!», – констатировал известный грузинский реформатор Каха Бендукидзе летом 2014 года [9]. Хотя его суждения не бесспорны, было бы глупо их игнорировать.

А депутат Киевского горсовета и активист Майдана-2 Игорь Луценко предостерегает о сохраняющейся опасности таким образом: «Я не раджу киянам радіти, що Майдан очищено. Нашою нездатністю самостійно розчистити Майдан скористалися ті, кого треба було зачистити у першу чергу.

Владу в країні не очищено, тому скоро, дуже скоро ця влада прийде за вами – у образі ментів, що кришують ларьки, тітушок, що (тепер уже з автоматами) захищають незаконні забудови і захоплюють медичні заклади, у вигляді повного спектру інших бісів і демонів, котрі так нам приїлися за попередні роки. Пекло повертається, зараз воно робить розминку на

Майдані, завтра звично візьметься за вас. Одна надія – що вітер змін все ще дме у вітрила, і наша історія прискорюється» [10].

\* 8. В аналізі Майдана-1 і наступних подій я в 2006 році зауважив, що нестабільна соціальна система не описується загальноприйнятим поняттям прогресу, «а «революція» за умов постреволуційної нестабільності не є незворотним стрибком до більш досконалої форми. Піддаючись інтерпретації як одна з послідовних *біфуркацій*, у своїх віддалених наслідках вона залежить від низки наступних біфуркацій...» [5, с. 128-129].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Попович М. Нарис історії культури України / Мирослав Попович. – Київ : АртЕк. – 2001. – 728 с. : іл.
2. Пригожин И. От существующего к возникающему : Время и сложность в физических науках / И. Пригожин. – М. : Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1985. – 328 с.
3. Ушкалов Л. В. Моя шевченківська енциклопедія : із досвіду самопізнання / Леонід Ушкалов // Харків – Едмонтон – Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2014. – 602 с.
4. Заславская Т. И. Смысл и предварительные итоги российской трансформации / Т. И. Заславская // Методологія, теорія і практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Харків : Видавничий центр Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 174-178
5. Тягло О. Революція в контексті соціальної трансформації : [електронний ресурс] / Олександр Тягло // По той бік розуміння : Україна та Європа після Помаранчевої революції : збірник наукових статей. – Київ : Атіка, 2006. – С. 125-135. – Режим доступу : [http://dfc.ukma.edu.ua/books/beyond\\_recognition\\_ukr\\_text.pdf](http://dfc.ukma.edu.ua/books/beyond_recognition_ukr_text.pdf).
6. Пригожин И. Эйнштейн : триумфы и коллизии / И. Пригожин // Эйнштейновский сборник, 1978-1979 : сб. статей. – М. : Наука, 1983. – С. 109-123.
7. Арнольд В. И. Теория катастроф / В. И. Арнольд. – М. : Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1990. – 128 с.
8. Пригожин И. Порядок из хаоса : Новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
9. Бендукидзе К. Бендукидзе : Потеряно 5 месяцев для реформ. Ваш парламент безумен! [електронний ресурс] / Каха Бендукидзе // Ліга. Бізнес. – 29.07.2014. – Режим доступу : [http://biz.liga.net/all/all/stati/2801657-bendukidze-vash-parlament-bezumnyy-poteryano-5-mesyatsev-dlya-reform.htm?utm\\_source=biz&utm\\_medium=banner&utm\\_campaign=pravda](http://biz.liga.net/all/all/stati/2801657-bendukidze-vash-parlament-bezumnyy-poteryano-5-mesyatsev-dlya-reform.htm?utm_source=biz&utm_medium=banner&utm_campaign=pravda).
10. Луценко І. На смерть Майдану-2 : [електронний ресурс] / Ігор Луценко // Українська правда. – 10 серпня 2014. – Режим доступу : [http://blogs.pravda.com.ua/authors/lutsenko/53e68bf5ea4fe/view\\_print](http://blogs.pravda.com.ua/authors/lutsenko/53e68bf5ea4fe/view_print).

УДК 172.4

Лісіцин В. В.

Запорізький обласний інститут післядипломної педагогічної освіти

### НЕСПРАВЕДЛИВІСТЬ ВІЙНИ

Стаття присвячена розгляду проблеми війни в контексті теорії справедливості. Підіймається дискусійне питання про можливість морального виправдання війни. Особливу увагу приділено визначенню негативних проявів воєнного протистояння і виявленню порушень принципів справедливості в процесі початку, ведення і завершення війни. Розкривається необґрунтованість переконань воюючих народів у справедливості їх збройної боротьби за свої історичні права. Висувається і аргументується ідея про те, що війна та справедливість, як способи розв'язання протиріч, є діалектичними протилежностями.

**Ключові слова:** справедливість і несправедливість, критерії та принципи моральності війни, пацифізм, теорія справедливої війни.

Стаття посвячена рассмотрению проблемы войны в контексте теории справедливости. Затрагивается дискуссионный вопрос о возможности морального оправдания войны. Особое внимание уделено определению негативных проявлений военного противоборства и выявлению нарушений принципов справедливости в процессе начинания, ведения и завершения войны. Раскрывается необоснованность убеждений воюющих народов в справедливости их вооруженной борьбы за свои исторические права. Выдвигается и аргументируется идея о том, что война и справедливость, как способы разрешения противоречий, являются диалектическими противоположностями.

**Ключевые слова:** справедливость и несправедливость, критерии и принципы моральности войны, пацифизм, теория справедливой войны.

The article considers the problem of war in the context of a theory of justice. The object of study is the controversial question of the possibility of moral justification for war. Particular attention is paid to the definition of the negative impact of military operations on the population and to identifying of violations of the principles of justice at all stages of the war. The author substantiates the idea that the struggle of nations for the approval of the historic rights really is not fair. The article argues the idea that war and justice as a means of resolving conflicts are dialectical opposites.

**Key words:** justice and injustice, criteria and principles of the ethics of war, pacifism, theory of just war.

З давніх часів філософи намагалися диференціювати війни за характером, визначивши, які з них можна виправдати на підставі принципів справедливості, а які заслуговують морального осуду. Ними були запропоновані критерії справедливості причин та способів ведення війни, а також її результатів. Однак, положення теорії справедливості дуже часто використовувалися зацікавленими сторонами для того, щоб розпалювати ворожнечу, а не припиняти її. Як би не виправдовувалися війни, вони все одно несуть руйнування, страждання і загибель великої кількості людей. Це змушує прихильників пацифістських ідей поставити під сумнів дієвість імперативів справедливості і моральних норм в процесі збройного протистояння.

Питання про справедливість або несправедливість війни, як явища, є для нашої країни сьогодні одним з найбільш *актуальних*, адже кожен з учасників протиборства, що відбувається на наших очах, упевнений, що на його боці правда, і що ворог чинить підступний злочин. Це означає, що хтось з них, або вони обидва, мають хибні уявлення про свою правоту та неправоту свого супротивника. Сучасні події підтверджують істинність слів Бертрана Рассела про те, що погляди на такий предмет, як війна, є результатом почуття, а не думки [12, с. 21]. Нездатність визначити, в чому полягає несправедливість власних дій, а в чому справедливість прагнень протилежної сторони, заважає знайти шляхи для примирення і прискорити процес зняття протиріччя.

Дослідженням проблеми справедливих та несправедливих війн філософи займаються з давніх часів. На попередніх етапах історії розробниками відповідної теорії були Цицерон, Августин, Фома Аквінський, Гуго Гроцій, Еразм Роттердамський, І. Кант. Серед сучасних дослідників морального аспекту війни виділяються Дж. Ролз, М. Уолцер, Р. Риган, Р. Апресян та ін. Найактивніше засуджували війну та ставили під сумнів її здатність відповідати принципам справедливості Х.-Б. Альберді, Б. Рассел, Е. Тоффлер. Твори зазначених авторів дають можливість продовжити дослідження проблеми несправедливості війни з урахуванням реалій сучасного світу.

*Мета* даної статті полягає у визначенні факторів війни, що характеризують її як несправедливий спосіб вирішення протиріч.

Виходячи з поставленої мети, вирішувалися такі *завдання*: розгляд причин, способів та результатів війни в контексті норм моралі; визначення невідповідностей військових протистоянь принципам теорії справедливості.

Для виправдання війни її ідеологи іноді використовують такі визначення, як: «справедлива», «визвольна», «велика», «вітчизняна», «священна». В історії можна знайти багато прикладів, коли зазначеними характеристиками наділялися каральні, контрреволюційні, релігійні та завойовницькі війни. В російській історіографії «вітчизняною» могла бути названа війна з Наполеоном 1812 р., Перша світова війна 1914-1918 рр. та радянсько-німецька війна 1941-45 рр. Перша з них була наслідком війн, що вела Росія разом з іншими країнами анти-французьких коаліцій проти революційної Франції. В другій – російська влада мала



анексiонiстські цiлi. I лише вiйна 1941-45 рр. з боку СРСР насправдi велася для порятунку життя громадян країни та збереження iснування держави.

Майже кожна країна, що бере участь у вiйні, упевнена, що її дiї є справедливими. Та чи вiдповiдає це дiйсностi? Чи може вiйна взагалi бути справедливою? З давнiх часiв фiлософи намагаються знайти вiдповiдi на цi питання. Розробники теорiї справедливої вiйни стверджують, що вiйни, якi ведуться для самозахисту та визволення, i в яких дотримуються певних моральних обмежень, можуть визначатися, як справедливи. Однак, з таким твердженням не погоджувалися прихильники пацифiстських вчень. На їх думку, вiйна сама по собi є злочином i їй не може бути морального виправдання.

Згiдно з принципом *jus ad bellum*, справедливою вiвною вважається збройне протистояння, що обумовлене вiдповiдними причинами. Аналізуючи iсторичний досвiд, можна зробити висновок, що у багатьох випадках ворогуючи сторони посилалися не на справжнi, а на уявнi справедливи причини для вiйни. Зазвичай вважається, що захист своєї землi є дiйсно справедливою справою. Вiдомий фiлософ ХХ ст. Микола Бердяєв поставив це положення пiд сумнiв. Йому здавалося зовсiм незрозумiлим, чому *status quo*, збереження колишнiх кордонiв, буття народiв є меншим насиллям, нiж змiна кордонiв, нiж перерозподiл нацiональних тiл, нiж тi чи iншi анексії. Iснуючі кордони – це результат старого насилля, старої боротьби та старих анексій, з яким чомусь охоче погоджуються сучаснi люди [3, с. 197]. Якщо слiдувати цiєю логiкою, то слiд визнати, що захищаючи своє, держави фактично намагаються не допустити замiни старої несправдливостi на нову. Навiть у випадку, коли одна з двох несправдливостей видасться меншою, вона не стає вiд цього справедливою.

Не переконливими виглядають також спроби виправдати вiйну необхідностю вiдновлення iсторичної справедливостi. Кожна з протиборчих сторiн знаходить в iсторичному минулому тi подiї, якi вказують на порушення її прав i роблять для неї справедливими прагнення виправити допущену колись кривду. На прикладi Криму можна побачити, що iсторичнi права на його землi мають кримські татари, турки, росiяни, українцi, греки, iталійцi. Все залежить вiд того, який момент iсторії буде обрано в якостi «точки повернення» до минулого. В теорії справедливостi не визначено, хто має бiльше прав на територію: той, хто був раніше, той, хто був останнім чи той, хто володiв землями найдовше? Бiльш справедливими, на першій погляд, видаються претензії того, хто на даний час має бiльшу пiдтримку серед місцевого населення. Але така пiдтримка може бути наслiдком попередньої несправдливостi, реалізованої у виглядi винищення автохтонної народностi i переселення на її місце вихiдцiв з метрополії.

Багато вiйськових конфлiктiв виникало i виникає через бажання одних суб'єктiв здобути незалежність, а iнших захистити недоторканiсть своїх кордонiв. Вирiшенню проблеми заважає не зняте на теоретичному рiвнi протирiччя мiж правом нацiй на самовизначення i правом держави на збереження своєї цiлiсностi. За наявностi зазначених пiдстав посилання на справедливи причини втрачає будь-який сенс, бо кожна сторона формально воюватиме за справедливість, а вiйна не може бути справедливою з обох сторiн. Принаймнi, так вважали деякi розробники класичної теорії справедливої вiйни. Обгрунтовувалося це тим, що справедливість «як моральна властивiсть за своєю природою не здiбна бути самосуперечливою, на кшталт дiї та протидiї» [6, с. 543]. Морально виправдану вiйну веде той, хто бореться проти несправдливостi, а не той, хто вiдстоює власнi права за рахунок позбавлення можливостi захисту своїх природних прав iншими.

Провладнi iдеологи в кожній країні намагаються виправдовувати дiї своїх армій навiть у випадках, коли важко приховати несправдливiсть цiлей ведення вiйни. Для цього здiйснюється апеляцiя до патрiотичних почуттiв народу. Суспiльна думка, що панує пiд час вiйни, може бути виражена формулою, визначеною Єремiєю Бентамом: «Ми завжди правi, iнакше не може й бути. Поруч з нами iншi країни не мають жодних прав. Якщо ми правi згiдно нормам взаємин мiж людьми, значить, ми чинимо справедливо, якщо ж нi, значить, ми правi згiдно законам патрiотизму, який є бiльш поважної чеснотою, нiж справедливість» [2, с. 195]. Таке визначення прiоритетiв породжує питання: навiщо взагалi посилатися на справедливість, якщо завжди можна виправдатися патрiотизмом?

Справдливість – загальнолюдська цiннiсть, що допомагає гармонiзувати вiдносини на внутрiшньодержавному та мiжнародному рiвнях. Патрiотизм є проявом не загального, а

особливого і його функція полягає, з одного боку, у консолідації народу, а з іншого – у протиставленні даного народу іншим народам. Пріоритет патріотизму над справедливістю ніколи не був фактором миру, а завжди відігравав роль підстави для війни. Можливо в історії було б набагато менше війн, якби рівень важливості зазначених цінностей визначався протилежним чином. Подібних поглядів дотримувався Бертран Рассел, який вважав виправданою лише ту війну, що може бути корисною для людства [12, с. 24].

Згідно теорії справедливої війни, справою честі для кожної країни є готовність прийти на допомогу іншому. Втручання в чужі справи могло обґрунтуватися потребою дати відповідь на такі виклики, як: агресія могутньої держави проти беззахисної та безневинної країни; необхідність допомоги союзнику; відверте порушення владою якоїсь держави законів, що нею самою встановлені; створення метрополіями нестерпних умов для життя поневолених народів або їх геноцид. Допомога страждаючим мала б вигляд дійсно шляхетної справи, якби за нею не стояли корисливі інтереси рятувальника. В історії можна знайти безліч прикладів, коли під гаслами захисту якоїсь країни чи групи її населення, могутня держава намагалася посилити свій вплив в регіоні, послабити свого конкурента або анексувати частину території.

Пригадаємо, як під час Першої світової війни Німеччина встала на захист Австро-Угорщини, Великобританія – на захист Бельгії та Франції, а Росія – на захист Сербії, хоча кожна з них мала чіткі плани щодо посилення своєї могутності на європейському континенті. В 1914 р. переважна більшість громадян Російської імперії була впевнена, що виконує священну місію визволення слов'ян. Хоча при цьому влада прагнула захопити протоки та Константинополь, про які так довго мріяли російські правителі. До того ж, сумнівною видається готовність російських визволителів забезпечити справжню свободу слов'янам. Аналізуючи події періоду Першої світової війни, Микола Бердяєв визнав справедливим зауваження, що «росіяни повинні спочатку у себе визволити пригнічених слов'ян, а потім вже визволяти чужих слов'ян» [3, с. 138].

Необхідність допомоги іншим народам дуже часто використовувалася впливовими державами не як причина, а як привід для початку воєнних дій. Коли ж їм війна була не вигідна, вони не поспішали втручатися у конфлікт навіть тоді, коли мали союзницькі зобов'язання. Наприклад, в 1939 р. після нападу Німеччини на Польщу, Великобританія та Франція хоч і оголосили війну кривднику свого союзника, але вступати у бойові зіткнення не квапилися. Чому вони одразу не встали на захист Польщі, як зробили це по відношенню до Бельгії в 1914 р.? Відповідь видається очевидною: в одному випадку їм це було не потрібно, а в іншому відповідало їхнім інтересам. Доречі, росіяни в 1939 р. чомусь також не кинулися рятувати «братів-слов'ян». На весні 1941 р. не отримала допомогу з боку СРСР і братська Югославія, що так само зазнала нападу від нацистів.

В наш час військове втручання з боку могутніх держав іноді виправдовується гуманітарною катастрофою в якійсь країні. Гуманітарна інтервенція могла б стати справедливою війною, якби вона розвела ворогуючі сторони і створила можливість для вирішення їх суперечки у мирний спосіб. В реальності ми бачимо, що наслідком такої інтервенції є вирішення проблеми на користь однієї зі сторін конфлікту. Це не може вважатися справедливістю. Якщо нейтральні держави беруть не себе функції арбітра, то вони повинні приймати рішення, керуючись словами англійської мудрості: «справедливий вирок – це коли обидві сторони незадоволені».

Зазначене вище дозволяє поставити під сумнів справедливість причин, якими зазвичай обґрунтовується необхідність вступу у війну. Не менше зауважень щодо справедливості викликають також способи ведення війни, що повинні визначатися принципом *jus in bello*. Сама сутність війни полягає у насиллі, а насилля традиційно сприймається як несправедливість.

Засуджуючи війну, стоїки звернули увагу на те, що вона є масовим вбивством людей. «Ми божеволіємо не тільки поодиночці, – писав Сенека, – а й цілими народами. Вбивства і окремих вбивць ми приборкали; а що війни, що винищення цілих племен – це лиходійство, яке прославляється? Ані жадібність, ані жорстокість не знають міри. Вбивства, вчинені поодиночці та нишком, не такі небезпечні і жахливі; але жорстокості кояться тепер за постановою сенату та народу, і заборонене приватним особам чиниться від імені держави. За один і той же злочин платять головою, якщо він скоєний таємно, і отримують хвалу, якщо здійснений в солдатських плащах» [10, с. 234]. Важко не погодитися з аргументацією римського філософа.

З точки зору моралі, невинуваченим є будь-яке вбивство. Проте, формальна справедливість в деяких випадках дозволяє позбавляти життя людей, які вчинили тяжкі злочини. Підстави для цього повинні передбачатися законодавством і визначатися судом. Відмінність судового покарання від військового полягає в тому, що перше здійснюється за рішенням сторонньої особи і є неупередженим, тоді як друге є виконанням наказів зацікавленої сторони. Звичайно, що звинувачення на адресу ворога, які проголошуються суб'єктом з меркантильними інтересами, не може бути справедливим за визначенням.

Наступна несправедливість війни виявляється в тому, що крім ініціаторів її змушені вести ще й індивіди, які не робили свій вибір на користь даного способу з'ясування стосунків. Маса військовозобов'язаних людей повинні страждати і приносити страждання, гинути і вбивати не з власної волі, а через рішення керівних осіб. Фактично вони несуть покарання за дії, суб'єктами яких не були, що безперечно є порушенням принципів як формальної, так і неформальної справедливості. Величезні біди, що породжує війна, повинні були б опуститися не на голови тих, хто виконує чийсь накази, а на тих, хто став причиною воєнного протистояння. Так уявляв собі справедливе розподілення тягарів війни Еразм Роттердамський. Насправді ж державці ведуть війну без ризику для себе, воєначальники підносяться, а більша частина лих випадає на долю простого люду, з інтересами яких війна не має нічого спільного і які самі не давали приводу до війни [11, с. 49].

Ще більшого осуду з боку моралі війна заслуговує за те, що від бойових дій страждають мирні мешканці. Військові мають засоби для захисту свого життя і можливість давати відсіч ворогу. Вони, хоч і не за власним бажанням, але все ж вбивають інших людей, тому мусять бути готовими до адекватної відповіді. Громадянське ж населення під час війни опиняється в положенні жертв, що страждають без будь-якої провини і не здатні захистити себе від насилля. Розробники теорії справедливої війни вважають, що не можна навмисно вбивати цивільних осіб. Втрати серед мирного населення не повинні суперечити принципу пропорційності, тобто загибель мирних мешканців не може бути непропорційно великою в порівнянні з цінністю військового об'єкту. Кількісний підхід, на нашу думку, не відповідає принципам справжньої справедливості. Цивільні мають бути абсолютно захищені не лише від прямого військового впливу, але й від супутніх небезпек війни. В умовах реальної війни цього дотримуватися майже нікому не вдається. Засуджуючи війну за невинувачені втрати, Й. Гердер ставить риторичне запитання: «Що може бути огидніше для вищої істоти, ніж видовище двох армій, що знищують одна одну без всякої причини? А супутники війни, ще більш жахливі, ніж вона сама, – хвороби, лазарети, голод, чума, грабежі, насильство, спустошення країни, розпад сім'ї, здичавіння звичаїв на багато поколінь?» [5, с. 254].

Крім фізичних страждань населення держав, що воюють, потерпає також від економічних негараздів. Війна затримує загальний соціально-економічний розвиток, зменшуючи ресурси, що могли б покращити умови життя людей. Справедливість вимагає, щоб матеріальні тягарі війни були розподілені пропорційно між всіма верствами суспільства. Однак, зазвичай спостерігається інше явище. Основна маса людей біднішає від бойових дій, а деякі групи підприємців значно збільшують свої статки. Соціально-економічну несправедливість війни критикував один з найвідоміших прихильників пацифізму Бертан Рассел. За його словами, протягом наполеонівських війн землевласники Англії безперервно збільшували свої прибутки від передачі земель в оренду, в той час, як маса найманих робітників зазнавала зниження зарплатні і рухалася до все більшого зубожіння [12, с. 27]. Аналогічні тенденції мали місце в будь-яких війнах. Нажаль, прислів'я «Кому війна, а кому мати рідна» є актуальним і сьогодні.

До несправедливостей війни слід віднести ще й обмеження прав та свобод населення воюючих країн. Тотальність, що панує в суспільстві у воєнний період, позбавляє людей їх ідентичності і робить їх слухняними виконавцями чужої волі. На цей негативний аспект війни звертають увагу сучасні постмодерністи. Французький філософ Еммануель Левінас зазначає, що війна створює такий порядок, який повністю поглинає людську особистість. Відтепер ніщо не може бути зовні. Індивіди в умовах війни зводяться до простих носіїв сил, керуючих ними без їх відома [8, с. 66].

В історії відомі приклади, коли в якості одного із завдань війни влада розглядала консолідацію суспільства і приборкання соціального протистояння в країні. Заради вирішення

штучно створеної загальної проблеми, представники всіх верств суспільства повинні пожертвувати своїми власними інтересами. Фактично це є опосередкованим обмеженням свобод особистості і нав'язуванням їй чужої волі, тому не може вважатися проявом справедливості.

Війна майже завжди є аморальною через способи досягнення військових цілей. Сторона, що дотримується імперативів моралі, неодмінно буде опинятися у менш вигідних умовах ведення бойових дій. Тому кожна країна учасниця війни змушена певною мірою грішити проти правди і норм порядності. Деякі розробники теорії справедливої війни вважали, що заради справедливої мети допускається використання нешляхетних засобів. «Коли ведеться справедлива війна, – зазначав Августин, – для справедливості байдуже, б'ються відкрито силою чи за допомогою хитрощів» [цит. за: 6, с. 582]. Проте навіть для досягнення найсправедливіших цілей не всі воєнні хитрощі можна виправдати. І. Кант переконливо доводив, що під час війни жодна держава не повинна вдаватися до таких ворожих дій, які зробили б неможливою взаємну довіру в майбутньому стані миру. На його думку, неприпустимим є засилання убивць з-за рогу та отруйників, порушення умов капітуляції, підбурювання до зради в державі ворога і т. ін. Це безчесні військові хитрощі. Адже і під час війни повинна залишатися хоч яка-небудь довіра до образу думок ворога, бо інакше не можна укласти мир і ворожі дії перетворяться на винищувальну війну [7, с. 208].

Підступність ніде і ніколи не вважалася супутницею справедливості. Громадською думкою завжди засуджувалися і будуть засуджуватися такі дії, як вбивство більшовиками куркулів, попів та поміщиків, що робилося під виглядом «зелених» [9, с. 400], або «глейвіцький інцидент», до якого вдалися нацисти в 1939 р. для виправдання нападу на Польщу. Прихильники використання подібних методів вважали, що право і правда не мають значення для того, хто розпочинає війну, і що перемога визначає, хто правий. Однак, історія доводить, що підступ зазвичай давав лише короткотермінові переваги і врешті обертався проти тих, хто до нього вдавався.

Серед несправедливих факторів, супроводжуючих війну, важливе місце посідає духовне каліцтво як комбатантів, так і населення, що не бере безпосередньої участі у бойових діях. «Серед всього зла війни, – писав Б. Рассел, – найбільшим є духовне зло: ненависть, несправедливість, відмова від істини, штучний конфлікт...» [12, с. 28]. Громадяни різних країн у довоєнний час не мали особистих причин для ворожості і проявів люті по відношенню до громадян інших держав. Однак, виконуючи накази свого військового командування, вони змушені приносити страждання і загибель один одному, викликаючи ненависть, що протягом війни лише посилюється. Крім того, негативне ставлення дуже часто штучно підігривається неправдивою інформацією про звірства та підступ протилежної сторони.

Доведена до крайнього ступеню злості людина позбавляється можливості керуватися розумом і усвідомлювати, що нею маніпулюють. Втрачаючи почуття емпатії, багато хто починає втішатися інформацією про загибель великої кількості громадян ворожої країни або про їх нелюдські страждання. Імануїл Кант у творі «До вічного миру» звернув особливу увагу на цей аспект війни. Своє ставлення до нього він висловив словами відомого давньогрецького висловлювання: «Війна жахлива тим, що більше створює злих людей, ніж знищує їх» [7, с. 221].

Жорстокість війни позначається на моральному і психологічному стані людини, не даючи їй можливість безнаслідково повернутися до умов мирного життя. Такі наслідки війни не прогнозувалися і не афішувалися її ініціаторами. Перед початком війни населенню малювалися привабливі перспективи і називалися цілі, заради яких варто постраждати. Однак людей не попереджали про те, що стане з ними самими, що вони вже ніколи не будуть такими цнотливими, як у довоєнний час. Знищення в людині людяності та ще й шляхом її ошукування, не може сприйматися інакше, ніж несправедливість.

Фактором несправедливості війни дуже часто є її результати. Відповідно до теорії справедливості, війна мала б завершуватися справедливим миром. Винуватець війни повинен отримати по заслугі, а переможець повернути собі своє та унебезпечити себе від несправедливих дій супротивника в майбутньому. Справедливість вимагає, щоб військове протистояння завершилося ліквідацією його причин, але при цьому не виникло підстав для майбутніх конфліктів. Чи багато можна знайти в історії випадків, коли б переможець зупинився

на поверненні собі свого і не спробував отримати більше за належне? Зазвичай надмірні наміри виправдовуються втратами та стражданнями, яких переможці зазнали під час жорстокого протистояння. Однак, при цьому не враховується, що аналогічних негараздів зазнала і протилежна сторона, і що далеко не всі її представники на це заслугоували.

Після Першої світової війни у французів було популярним гасло: «Боші заплатять за все!». Хоча Німеччина і була головним винуватцем військового конфлікту, та хіба заслугоував її народ нести таке покарання за дії армії? Більшість громадян країни дійсно підтримувала рішення про початок війни, але прості німці не мали достовірної інформації про причини, наміри та засоби ведення війни, тому їх не можна вважати справжніми суб'єктами відповідного вибору. Налаштовуючи народ на війну за допомогою впливу на його свідомість, влада фактично використовувала його. Виходить, що головна провина німців полягала в тому, що вони довіряли своїй владі. Але це ж робили і французи, і англійці, і росіяни. Чому ж тоді за все повинні були платити лише німці?

За розв'язання війни владою будь-якої країни майже завжди доводиться розраховуватися всьому її населенню. Надмірне покарання тих, хто не був головним винуватцем злочину, порушує принцип відповідності між провинною та покаранням і є ще одним свідченням несправедливості війни.

Сумнівність справедливості причин війни і негуманність способів її ведення не дозволяють морально виправдати військовий спосіб розв'язання суперечок між конфліктуєчими сторонами. Прийшовши до такого висновку, ми мусимо погодитися зі словами аргентинського мислителя ХІХ ст. Х. Альберді: «Термін справедлива війна містить в собі дику нісенітницю; це те ж саме, що сказати – справедливий злочин, святий злочин, законний злочин» [1, с. 44].

Справедливість має своєю функцією зняття протиріччя, і в цьому її можна вважати протилежністю війни. В діалектичній філософії поняття зняття (*aufheben*) має подвійний сенс: воно означає зберегти і разом з тим покласти кінець [4, с. 168]. Справедливість, так само як і зняття, намагається зберегти існування протилежних сторін, і в той же час покласти кінець протистоянню. Вона заперечує війну як заперечення, тобто знищення іншого, і фактично виступає в якості гегелівського заперечення-заперечення. Військовий спосіб розв'язання проблем також може призводити до припинення конфлікту, однак, це робиться шляхом ліквідації супротивника або шляхом його підкорення, і переведення протиріччя із актуальної форми існування у латентну. Відмінність війни від справедливості полягає в тому, що перша спрямована на знищення ворога, а друга на ліквідацію причини ворожнечі.

Отже, під гаслами боротьби за справедливість зазвичай творилися найбільші несправедливості в цьому світі. Шляхом війни дуже часто здійснюється не відновлення справедливості, а заміна однієї несправедливості на іншу. За справедливість не треба воювати, бо воювати за справедливість – це те ж саме, що боротися проти боротьби. Справедливим необхідно бути, і тоді можна буде уникнути жахів військових протистоянь. Якщо ж війну зупинити не вдалося, то це означає, що сторони конфлікту не змогли або не захотіли знайти справедливе вирішення проблеми, яка існує у стосунках між ними.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Альберди Х.-Б. Преступление войны / Х.-Б.Альберди; [пер. Ю. В. Дашкевича]. – М. : Изд-во ин. лит-ры, 1960. – 256 с.
2. Бентам И. План всеобщего и вечного мира / И. Бентам; [пер. с англ.] // Трактаты о вечном мире : [сборник] / [сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С.173-204.
3. Бердяев Н. А. Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев; [предисл. Л. В. Полякова]. – Репринтное воспроизведение издания 1918 года. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 240 с.
4. Гегель Г. В. Наука логики : [в 3-х; т. 1] / Г. В. Гегель; [пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1970. – 501 с.
5. Гердер И. Г. Письма для поощрения гуманности / И. Г. Гердер; [пер. с нем.] // Трактаты о вечном мире : [сборник] / [сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 250-258.
6. Гроций Г. О праве войны и мира: Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права / Гуго Гроций; [пер. А. Л. Саккетти]. – Репринт. с изд. 1956 г. – М. : Ладомир, 1994. – 868 с.

7. Кант И. К вечному миру / Иммануил Кант; [пер. с нем.] // Трактаты о вечном мире : [сборник] / [сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 205-241.
8. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность / Эмманюэль Левинас; [пер. с фр.]. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
9. Ленин В. И. Неизвестные документы. 1891-1922 гг. / В. И. Ленин. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. – 607 с.
10. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Луций Анней Сенека; [пер., ст. и прим. С. А. Ошерова; отв. ред. М. Л. Гаспаров]. – М. : Наука, 1977. – 384 с. – (Литературные памятники).
11. Эразм Роттердамский. Жалоба мира / Эразм Роттердамский // Трактаты о вечном мире : [сборник] / [сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 29-59.
12. Russell B. Justice in War-Time / B. Russell. – Chicago, London: The Open Court Pub. Co., 1916. – 243 p.

УДК 130.2

Кочилкова Н. С.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

## ПОРУБІЖНІ ІНТЕРАКЦІЇ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Досліджуються основні особливості формування культури у порубіжному просторі. Поява (культурних) меж є перманентним процесом для порубіжних культур, оскільки сама межа є неактуалізованою порубіжною лінією, що впливає на трансформації не тільки культури, а й географічних і політичних кордонів держави. Наводяться історичні наративи, що підтверджують тезу про порубіжність української культури. Творення історії української культури відбувається під впливом двох культурологічних та чотирьох географічних напрямків. Уявна географія, що поділяє регіони держави за різними хвилями впливу, сьогодні відіграє ключову роль у дослідженні регіональних відмінностей та ідентичностей сучасних українців, та водночас засвідчує, що коливання української культури між двох центрів є природним.

**Ключові слова:** контекстуальність, наратив, порубіжжя, українська культура.

Исследуются основные особенности формирования культуры в пограничном пространстве. Выявление (культурных) границ – это перманентный процесс для пограничных культур, поскольку сама граница является неактуализированной пограничной линией, влияющей на трансформации не только культуры, но также географических и политических границ государства. Приводятся исторические нарративы, подтверждающие тезис о том, что украинская культура является пограничной. Создание истории украинской культуры происходит под воздействием двух культурологических и четырёх географических направлений. Воображаемая география, разделяющая регионы по разным волнам влияния, сегодня играет ключевую роль в исследовании региональных отличий и идентичностей современных украинцев, и одновременно свидетельствует о том, что колебание украинской культуры между двух центров является естественным.

**Ключевые слова:** контекстуальность, наратив, пограничье, украинская культура.

Fundamental peculiarities of forming the culture in border space have been investigated. Appearance of (cultural) borders is a permanent process for borderland's cultures, because border is a non-actualized line affecting not only the transformation of culture, but also geographical and political borders. Historical narratives that verify thesis about Ukrainian culture as boundary culture have been cited. Creation the History of Ukrainian Culture has been influenced by two of the four cultural and geographical areas. Virtual geography that divides regions into different waves of influence, plays a key role in the study of regional differences and identities of modern Ukrainians, and at the same time suggests that fluctuation in Ukrainian culture between the two centers is natural.

**Key words:** contextuality, narrative, border, Ukrainian culture.

Багатоманіття української культури споконвіку було та залишається продуктом соціальних інтеракцій українського порубіжжя, географічного, політичного, культурного та

економічного. Відтак, будь-який феномен української культури можна розглядати з позиції теорії порубіжжя, що відкриває можливість більш глибокого, філософського осмислення нашої культури у сучасних умовах. Дана стаття базується на працях як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників. Особливого значення надається українським дослідникам, праці яких можна розглядати в якості практичного підтвердження тези про те, що українська культура є виключно порубіжною. Саме тому ми звернулися до робіт В. Б. Антоновича, Я. Грицака, М. Костомарова, Н. Яковенко.

Порубіжжя охоплює собою динамічну дійсність, що складається з різних вимірів кордону: історичний, просторово-культурний, вимір ідей, нормативний, економічний, матеріальний та людський, агентальний. Серед перелічених вимірів, в першу чергу, нас цікавить просторово-культурний, оскільки саме тут кордон постає як рубіж, завдяки якому держава здійснює свою владу та показує власний суверенітет. Важливим доповненням просторово-культурного виміру є вимір ідей. У цьому вимірі створюються концепції кордону, які виявляють себе в колективних уявленнях, баченні «нас» та «інших». Саме тут з'являються символічні, релігійні або етнічні бар'єри, та виникає порубіжна культура. Як зазначають дослідники, «це культура, що інколи дозволяє і / або уповноважує додаткові або взаємозалежні відносини, або інше, що сприяє змішуванню культур, надаючи ріст новій культурі» [9, с. 2]. Творення (культурних) меж є перманентним процесом для порубіжних культур, оскільки межа є неактуалізованою порубіжною лінією, що впливає на трансформації не тільки культури, а й географічних, політичних кордонів держави. Таким чином, межа абстрактно символізує кордон будь-де та будь на чому. Вона перетворюється у кордон, який виступає і лінією, і рубежем, і краєм.

Порубіжжя є зоною зі своєю, тільки їй притаманною неповторною культурою. Але така культура завжди у своєму прояві центрована на стурбованість, оскільки залежить від того, що ззовні впливає на кордони та межі. Вирішальним елементом існування порубіжжя стають взаємодії («інтер-акції») у вигляді проникнення до порубіжних територій елементів сусідньої культури. Як засвідчує практика, маленькі рухи у порубіжному просторі можуть спричинити до таких величезних змін, котрі кладуть початок великим «відмінностям». Процес перетину може перетворити інсайдера на аутсайдера або іноземця та ворога.

У процесі перетину межі набувають не тільки просторової, але й темпоральної площини, та стають критичними митями зустрічей опозиційних ситуацій, територій та держав. Порубіжжя стає подією, яка «трапляється» за умов перетину. Відтак, порубіжна культура – це подія-зустріч саме «тут», «зараз» і «більш ніколи». Сила порубіжжя перевищує свою стримуючу матеріальну форму, та виникає із особливої інтерпретації, що є результатом часто насильницької практики. На думку дослідників, порубіжжя, – це нормативна ідея, віра в існування та безперервність територіально закріпленої та диференційованої влади. Відповідно, кордон периферії або нації-держави – це перш за все законний факт.

Творення історії української культури відбувається під впливом двох культурологічних та чотирьох географічних напрямків. Культура Сходу та культура Заходу представлені хвилями впливу на українську культуру в праці відомого українського історика І. Шевченка «Україна між Сходом та Заходом» [4]. Уявна географія, що поділяє регіони держави за різними хвилями впливу, сьогодні стає ключовим моментом у дослідженні регіональних відмінностей та ідентичностей сучасних українців, та водночас засвідчує, що коливання української культури між двох центрів є природнім.

Яскравим прикладом таких коливань може слугувати дослідження Н. Яковенко «Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст.)». «Кастинг» імен української держави, що опирався на грецький Схід та латинський Захід, завершується досить непередбачуваним фіналом, з точки зору тих культур, що усіляко намагалися утвердити свій вплив на українських територіях. Як зазначає дослідниця, «Україна» стає назвою надії, сподівань на формування держави, вільної від будь-яких закордонних, чужих впливів [5, с. 65]. Водночас «Україна» – це назва суто порубіжної території, тобто сама назва фіксує природу такої держави.

Історія української культури як дисципліна з'являється як результат активної наукової та просвітницької діяльності української імміграції, починаючи з 20-х рр. XX ст. Українські меншини за кордоном можна цілком називати «рішучими меншинами», які кожен день вносять

свій посильний вклад у розбудову української держави та її культури. Сьогодні українська діаспора активно підтримує зв'язки із Батьківщиною завдяки можливостям, які надають кібер-кордони та віртуальні соціальні мережі. Обговорення актуальних проблем української культури на усіляких форумах у соціальних мережах сприяють налагодженню комунікативного простору між тими, хто знаходиться в середині української культури, та тими, хто долучається до неї завдяки колективній пам'яті.

Порубіжжя як динамічний простір взаємодії, є предметом континуального процесу долання, що включає різноманітні групи людей, котрі є активними агентами повсякденної політики порубіжного життя [7]. Це дає можливість переосмислити роль та значення принципів і безпеки державної територіальності для більш широкого розуміння шляхів, за допомогою яких визначаються державні кордони, сусідні порубіжні зони, а також взаємосприйняття та відносини між групами, котрі живуть у порубіжжі (наприклад, «сусід-друг» та / або «сусід-ворог»).

Оскільки порубіжжя не є статичним утворенням, культура, яка твориться ним є глибоко контекстуальною. Контексти часто містяться у більш широкому соціальному просторі, а тому зрозуміти контекст можна через аналіз соціальних практик та дискурсів. Володіючи соціальною силою, вони маніфестують себе у культурі. Відповідно, порубіжжя можна визначити як сукупність усіх можливих контекстуальних появ, серед яких інституціональні практики (політика, культура, економіка та інші) представляють одне ціле, а емоції, що породжуються ними (патріотизм, гордість, ненависть, соціальні та культурні відмінності) ґрунтуються на історичній пам'яті та культурі очікування. Усі ці інституціональні практики достатньо заполітизовані, що зумовлюється їх залежністю від держави та її влади. У цьому значенні порубіжжя – це продукт нашого знання, інтерпретації та соціальної практики.

Практика встановлення кордону як «...обмеження та встановлення порядку (b/ordering), “інакшості”, фіксації територіальної ідентичності ((id)entities), що не обмежується буттєвим простором лише однієї держави» [8, с. 674], показує, що вичерпання можливостей територіального кордону зумовлюється необхідністю перекреслення порубіжного простору з метою покращення контролю за потоками мігрантів, біженців і терористів. Але там, де для одних кордон конструюється як обмежувальна лінія, для інших вона може бути бар'єром. У цьому контексті порубіжжя породжує нові виклики суспільству у вигляді нового політичного простору, трансформації відносин між державою та суспільством. Такі виклики зумовлені переосмисленням ролі кордонів в умовах перманентного процесу творення порубіжної культури. Сьогодні головними викликами нашої культури стали дві моделі української державності: «Галицької» та «Донбаської» [2].

Контекстуальність порубіжної культури формується під впливом історичних наративів, що з'являються у ході переосмислення культурної спадщини того чи іншого народу. Специфікою таких наративів є те, що вони не просто історичний продукт певної культури, це власні сюжети історії, що по-різному розповідаються та пере-розповідаються культурними групами. Як правило, використовуються історичні події минулого, що можуть піддавати сумніву правдоподібність історії іншої культурної групи.

Оповідання історій передбачає появу символічного простору, де циркулюють вибіркові історії, які не зовсім охоче сусіди з порубіжжя розповідають один одному. Тем не менш, такі наративи створюють між групами соціальні відносини, які видозмінюються залежно від типу історій. У цьому вимірі продукуються культурні межі та визначаються кордони комунікативного простору.

Оскільки кожна історія має свій власний контекст, останній може ставати гарним приводом для виникнення конфлікту між різними, але близькими завдяки порубіжжю, культурними групами. Як правило, це результати спроб у такий спосіб відстояти ідентичність певної культурної групи, що намагається підкреслити свою відмінність від інших. На думку дослідників, кожен наратив з'являється у критичні моменти та перекреслює культурний простір для відновлення почуття етнічної або соціальної належності певної культурної групи. К. Едер називає це наративною силою порубіжжя [6]. Комунікативний простір такої порубіжної культури складається з окремих історій, котрі різні групи просто передають від покоління до покоління як певну дискурсивну традицію.



Яскравими прикладами «великих відмінностей» між різними культурними групами можуть слугувати праці наших вітчизняних дослідників, таких як В. Б. Антонович та М. Костомаров. У своїй праці «Три національні типи народні» В. Б. Антонович пропонує розглянути базові відмінності українців, як окремого національного типу, від поляків та росіян. Примітним є те, що сам автор, називаючи українців русинами, росіян великоросами та москалями, втягується ще в один важливий наратив – назв української держави, її народу та сусідів. Базові відмінності українців від інших національних типів дослідник наводить на підставі сучасних йому антропометричних, психологічних даних, а також на підставі порівняння традицій та культур. Важливим є те, що нація, за В. Б. Антоновичем, розуміється у дусі примордіалістських теорій націоналізму: «...це група людей рідних і близьких між собою натурою, хистом, вдачею, дотепом, вдатністю, темпераментом. В оцій близькості і ріднині треба спостерігати дві речі: – *одну* – ті особності та відміни, якими сама природа наділила людей, <...>; *другу* – се ті особності, що з'явилися і виростили на ґрунті перших не самі по собі, а вироблено їх історією нації, її культурою і історичним вихованням» [1, с. 196]. Аналізуючи та порівнюючи «особності» українців з росіянами та поляками, дослідник робить висновок, що в українців більше спільного з поляками, ніж з росіянами. «Москалі», за В. Б. Антоновичем, це повна протилежність українського національного типу.

Якщо на початку свого аналізу дослідник розповідає про антропометричні дані, то завершує зовсім в іншій тональності, акцентуючи увагу на так званому «етичному критерії». Він досить примітно підкреслює нашу тезу про вибірковість історичних наративів, що вириваються з колективної пам'яті у слухний для історії держав час: «Етика – річ вселюдська, тільки етика у різних народів складається неоднаково, різно. В заснові етики в усіх народів покладено невиводне шукання того, як то по правді, як не по правді, що таке правда, а що кривда» [1, с. 210.]. Таким чином, якщо на початку дослідник опирається на тезу про те, що саме зовнішній критерій є найголовнішим фактором відмінностей між трьома спорідненими кордонами національними типами, то, підсумовуючи, робить висновок, що саме етичний критерій, більш глибокий, є основним фактором культурних відмінностей.

На протигагу В. Б. Антоновичу, М. Костомаров більш помірний у своєму порівнянні народних типів. Сама назва його роботи «Двѣ русскія народности» вказує на те, що автор не протиставляє народні типи, а виводить їх з одного джерела. Так, на думку дослідника, южнорусси та великорусси мають спільне коріння, і більш близькі між собою. Свідомо оминається порівняння українців з поляками, оскільки, на думку автора, «между нами и Поляками не можетъ быть такой обѣдны, такого соединенія и братства, какъ съ Великоруссами. <...> у Великоруссовъ есть то, чего у насъ нѣтъ, а мы съ своей стороны можемъ наполнить пробѣлы въ ихъ народности.<...> Поляки ничего отъ насъ не получаютъ, ибо ихъ коренныя свойства одинаковы съ нашими, но мы также не можемъ ничего отъ нихъ заимствовать, кромѣ панства, а это панство – убиваетъ нашу народность» [3, с. 79-80].

Таким чином, очевидним є те, що обидва українських дослідника є основоположниками різних історичних наративів. Вони пропонують відмінні погляди відносно походження українців та їх спорідненості з сусідніми культурами. Примітно, що дані наративи зберігають свою актуальність для української культури сьогодні, та можуть слугувати надійним дискурсивним плацдармом для аналізу сучасних дискусій навколо даної теми.

Але виникає питання, чи можна сприяти співіснуванню культур у порубіжному просторі з метою запобігання конфліктів між групами? Дослідники пропонують створити мінімальні умови для появи м'яких культурних меж між групами завдяки конструюванню колективної ідентичності, прийнятної для всіх груп. Можливо, громадянство може бути такою сприятливою колективною ідентичністю, а, отже, почуття гордості та любові до держави мають об'єднувати групи.

Роблячи *висновки*, необхідно зауважити, що (культурні) межі є невід'ємною частиною культури в умовах порубіжжя. Саме завдяки ним створюються та підтримуються соціальні групи та відмінності між ними. Межі, таким чином, є також частиною практики та наративів, завдяки яким конституюються соціальні групи та їх ідентичності, та управляються члени цієї групи. Історія української культури є тим багажем історичної пам'яті, яка здатна відповісти практично на всі злободенні питання сучасних українців.

В якості перспектив подальших наукових досліджень можна виділити наступні напрямки роботи:

- порівняння регіональних ідентичностей в сучасній Україні;
- класифікація історичних наративів української культури та культур України.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Антонович В. Три національні типи народні : [електронний ресурс] / Володимир Антонович. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua>.
2. Грицак Я. Хто такі українці, і чого вони хочуть? [електронний ресурс] / Ярослав Грицак. – Режим доступу: <http://krytyka.com/ua/node/1107>.
3. Костомаров Н. Две русские народности / Николай Костомаров. – СПб. : Основа, 1861. – № 3. – С. 33-80.
4. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / Ігор Шевченко ; [авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського]. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – XIX+250 с., 5 карт.
5. Яковенко Н. Вибір імені versus вибір шляху / Н. Яковенко // Міжкультурний діалог. – Т. 1 : Ідентичність. – К. : Дух і літера, 2009. – С. 57-95.
6. Eder K. Europe's Border: The Narrative Construction of the Boundaries of Europe / K. Eder // European Journal of Social Theory. – 2006. – № 9 (2). – pp. 255-271.
7. Grundy-Warr C. Forty Years On: Revisiting Border Studies. Reflections on the Relevance of Classic Approaches and Contemporary Priorities in Boundary Studies / Grundy-Warr Carl, Schofield Clive // Geopolitics. – 2005. – № 10. – pp. 650-662.
8. Houtum H. The Geopolitics of Borders and Boundaries / Henk Van Houtum // Geopolitics. – 2005. – № 10. – pp. 672-679.
9. Jiménez A. G. An Approach to the Concept of a Virtual Border: Identities and Communication Spaces / Jiménez Antonio // Revista Latina de Comunicación Social. – 2010. – № 65. – pp. 214-221.

УДК 159.947.24:316.6

*Ковтун Н. М.*

*Житомирський державний університет імені Івана Франка*

### **СОЦІАЛЬНА АПАТІЯ У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ВОЛЬОВОЇ АКТИВНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

У статті соціальна апатія розглядається як стан байдужості, соціальної і психологічної пасивності особи щодо явищ суспільної дійсності. З'ясовано, що в українському суспільстві відсутність вольової активності, небажання приймати рішення тривалий час було нормою існування людини. Особлива увага зосереджена на визначенні передумов соціальної апатії в умовах незалежності України. У статті окреслено взаємозалежність між соціальною апатією й насильством та проаналізовано зв'язок апатії з деструктивними формами соціальної активності в українському суспільстві.

**Ключові слова:** соціальна апатія, соціальна активність, воля, вольова активність, індивід, особа, суспільство.

В статье социальная апатия рассматривается как состояние безразличия, социальной и психологической пассивности личности к феноменам общественной действительности. Доказано, что в украинском обществе отсутствие волевой активности, нежелание принимать решения длительное время было нормой существования человека. Особенное внимание сконцентрировано на изучении предпосылок социальной апатии в условиях независимости Украины. В статье исследована взаимосвязь социальной апатии и насилия, проанализирована взаимосвязь апатии и деструктивных форм социальной активности в украинском обществе.

**Ключевые слова:** социальная апатия, социальная активность, воля, волевая активность, индивид, личность, общество.

In the article social apathy is treated as a state of indifference, social and psychological passivity to the social reality phenomena. Social apathy, particularly, relates to the worldview gap between the past and the present. It is stated that in Ukrainian society the absence of will activity, reluctance to make decisions have been the norm of a human existence for a long time. The analysis of the background of the social apathy in independent Ukraine is emphasized in the research work. In the article the interdependence of the social apathy and violence is stated and the connection between destructive forms of the social apathy in the Ukrainian society is analyzed.

**Key words:** social apathy, social activity, will, will activity, person, society.

В умовах постіндустріального суспільства стан соціальної апатії властивий для більшості його членів. Нівеляція й деградація індивідуальної та суспільної волі припадає якраз на другу половину ХХ століття, коли джерелом соціальної апатії став надзвичайно швидкий темп життя. Людина, не встигаючи сприйняти величезну кількість інформації, впадає у стан розгубленості й байдужості. У вітчизняній суспільній парадигмі дослідження проблеми соціальної апатії актуалізується в умовах перманентної соціально-економічної кризи, «зростання» владних структур з кримінальними елементами, посилення не тільки політичної нестабільності, а й прямої загрози цілісності та незалежності України. В українському суспільстві олігархічного типу людина все більше переконується в неможливості змінити наявну соціальну дійсність та в безперспективності активної участі у громадському житті.

*Ступінь наукової розробленості проблеми* засвідчує, що соціальна апатія стала предметом особливої зацікавленості у сучасній західній філософії, де сформувалися різні підходи до розуміння цього феномену. Основою соціальної апатії, згідно з деякими з них, розглядається нівеляція провідної ролі ідеології в сучасних державах та руйнування традиційних соціальних інститутів (Д. Белл, А. Камю, Ч. Міллз), проблема «щасливої апатії» як перенасичення інформацією й матеріальними благами (Н. Еліазоф, Ч. Міллз), соціальна апатія як невід’ємна ознака масового суспільства (Г. Блумер, Ж. Бодріяр, Г. Маркузе, Х. Ортега-і-Гассет), розрив між інтенціональними станами свідомості людини як джерело соціальної апатії (В. Джемс, Ф. Ніцше, Дж. Серль).

У російській філософії феномен соціальної апатії став предметом дослідження Р. Кадиржанова, Г. Кертмана, І. Клямкіна, Т. Кутковец, Ю. Набок, І. Фан, В. Федотової, І. Ясавеева, у працях яких апатія інтерпретується в умовах функціонування посттоталітарних суспільств та їхньої зростаючої маргіналізації. В українській соціальній філософії до дослідження вказаної проблематики зверталися О. Івченко, В. Лях, В. Рябченко. Однак, незважаючи на значну зацікавленість дослідників феноменом соціальної апатії, взаємозумовленість соціальної апатії й вольової активності українського суспільства не стали предметом ґрунтовного аналізу в соціально-філософській парадигмі.

*Метою* дослідження є аналіз співвідношення соціальної апатії й вольової активності сучасного українського суспільства.

Визначення сутності й змісту соціальної апатії передбачає необхідність дефініції поняття «соціальна апатія». У нашому дослідженні соціальна апатія розглядається як «стан особистості або соціальної групи, які характеризуються цілковитою байдужістю, соціальною і психологічною пасивністю, повною або частковою втратою інтересу до соціальної дійсності, байдужістю до процесів і явищ, що відбуваються» [10]. Соціальна апатія може бути довготривалою або короткочасною. Довготривала соціальна апатія здатна переходити у стан апатичності як стійкої властивості особи або соціальної групи. Зазвичай, стан тривалої соціальної апатії властивий для авторитарних і тоталітарних спільнот, де відбувається нівеляція прав і свобод громадян.

Поряд з цим у дослідженні ми опираємось на теоретико-методологічну позицію, за якою соціальна апатія, окрім деструктивних ознак, може й мати конструктивний характер. Соціальна апатія є необхідною формою соціальної буттєвості, способом адаптації особи і соціальної групи до природних і суспільних викликів. При цьому надмірне виділення енергії суб’єктом діяльності призводить у перспективі до виснаження соціального організму і його дезінтеграції. Надмірна актуалізація вольових зусиль, з одного боку, призводить до активної і надактивної соціальної позиції людини. З цього приводу красномовною є діяльність героїчних особистостей типу Олександра Македонського, Юлія Цезаря, Жанни д’Арк, Наполеона та ін., які, на відміну від більшості членів суспільства, здатні, напружуючи волю, протистояти зовнішньому тиску. Як і для інших людей, для «героїчної душі стан або предмет також є

жахливим, несприятливим, несумісним, але вона, якщо це необхідно, здатна на них дивитись, не втрачаючи самовладання» [3, с. 363]. Саме в героїчній особистості світ отримує рівноцінного суперника, який опирається на внутрішню силу волі. З другого боку, тривале перебування у стані героїзму призводить людину до фізичного і духовного виснаження.

Такого типу особистості є достатньо рідкісним явищем, адже основна маса людей зазвичай перебуває у стані соціальної апатії. Для більшої частини індивідів, за твердженням С. Сігеле, життя є низкою поступок, оскільки, не маючи сили примусити середовище пристосуватись до себе, вони змушені самі пристосовуватись до середовища [9, с. 53]. Серед них існує багато різних типів – в діапазоні від людей, які не виказують жодного супротиву зовнішньому тиску, й до таких, котрі пристосовуються до будь-яких обставин. У такому розумінні апатія постає способом захисту індивіда й соціальної групи. Вона, за твердженням Г. Саллівана, є «чарівним засобом захисту, за допомогою якого потерпіла поразку особистість набуває спокою» [12, р. 184]. Певним чином погоджуючись з позицією Г. Саллівана, Р. Мей однак вказує, що апатія, на протигагу «нормальній» шизоїдній установці, призводить до спустошення, нівелюючи здатність людини до самозахисту й виживання [7, с. 17]. Апатія не тільки вказує на нівеляцію почуттів, а й уособлює небажання брати на себе відповідальність за будь-які прояви соціальної активності.

У перспективі нівеляція суспільної й індивідуальної відповідальності призводить людину до неможливості прийняти будь-яке рішення. На індивідуальному рівні індивід, усвідомлюючи власну нездатність протистояти потужним державним апаратам, транснаціональним компаніям, всеосяжним комп'ютерним технологіям, утверджується в переконанні власного безсилля. Якщо порівнювати психологічний стан і світоглядні орієнтації сучасної людини і людини, яка жила в доволі обмеженому просторі роду, племені, держави, то виявляється, що в другому випадку індивід був більш впевненим у своїх силах, адже простір його потенційної перетворюючої діяльності достатньо обмежений, а відтак і надія на успіх – більш ймовірною. Оскільки перед сучасною людиною відкривається величезний природний, соціальний, зокрема віртуальний, простір буттєвості, вона просто губиться в ньому. В таких умовах відсутність соціальної активності, небажання приймати рішення стає нормою її існування. Відтак в постіндустріальному суспільстві більшість людей переконані, що саме соціальна пасивність відповідає їх інтересам.

Соціально апатія при цьому співвідноситься з ситуацією світоглядного розриву між минулим і теперішнім. Свого часу стан суспільства, в якому загально визнані цінності, норми, соціальні і моральні імперативи як універсальні регулятори соціальної поведінки відкидалися, а нові не встигали сформуватися, Е. Дюркгейм назвав поняттям «аномія» [4]. Закономірно, що в такому суспільстві відбувається стихійне звернення до усталених зразків соціокультурного досвіду. Часто в ньому простежується ностальгія значної частини громадян не тільки за станом суспільної стабільності, а й за часами переслідувань. Індивіди й соціальні спільноти поступово звикають до репресій, насилля й утисків. З часом без подібної суспільної організації вони вже не уявляють майбутнього, поступово втрачаючи суспільну волю й ініціативу до будь-яких перетворень і стаючи пасивними гвинтиками тоталітарної системи. При цьому «завдяки зростаючій індіферентності й безсиллю громадян, роль урядів обов'язково має зростати» [6, с. 251]. У зв'язку з цим очільники держави повинні не тільки актуалізувати суспільну волю, а й мають жорстко контролювати усі сфери суспільного буття. Саме такі тенденції зумовили кризу й подальший розпад радянської командної системи управління.

Однак, зауважимо, що соціальна апатія властива не лише тоталітарним, а й посттоталітарним суспільствам, які стоять перед необхідністю демократизації й модернізації. Якщо в суспільстві не відбувається ефективної модернізації, воно все глибше впадає у стан аномії та соціальної апатії. В українському суспільстві значна частина громадян, будучи деморалізованими перманентними і неефективними трансформаціями, і надалі перебувають у стані соціальної апатії. Саме з цієї причини частина вітчизняного електорату постійно голосує і буде голосувати за політичні сили, які тяжіють до радянського минулого. Натомість інших громадян, впевнених у власних можливостях змінити за нової моделі суспільства життя на краще, після усвідомлення «нездатності досягти цього демократичними засобами, тягне на екстремізм, на пошук справедливого авторитету, який би швидко навів порядок і запровадив так довго очікувану соціальну справедливість і рівність прав для всіх громадян соціуму» [8].

Саме такі світоглядні орієнтації посттоталітарних суспільств визначають його готовність до сприйняття авторитарних політичних режимів.

Тим більше, що в сучасних українських реаліях такі пов'язані з волею людські чесноти, як рішучість, працелюбність, терплячість замість виявлення жорстко обмежуються соціальним оточенням, а відверто аморальна поведінка, кар'єризм, непотизм, корупційні дії заохочуються. Це призводить до накопичення відчуття соціальної несправедливості та безправності як визначальних джерел соціальної апатії.

Поглиблення соціальної апатії в українському суспільстві пов'язане з неузгодженістю соціально значущих цілей і засобів їх досягнення. В Україні тривалий час юридично задекларовані цілі, відповідні інтересам більшості громадян, підмінялися приватними меркантильними прагненнями правлячої верхівки. І безумовно, що «до тотальної дезорієнтації, деморалізації, дезінтеграції суспільства приводить ситуація, коли влада живе за своїми неписаними правилами, а народ повинен жити за законами» [8]. У широких суспільних верствах продукується незадоволеність життям, наслідком чого є зростання насильства. Якщо індивіда або соціальну групу, які перебувають у стані соціальної апатії, перемістити у більш сприятливе середовище, вони можуть повернутись у стан відносної соціальної гармонії. Якщо ж відповідних суб'єктів соціальної апатії вкинути у більш деструктивне середовище, від девіантної поведінки вони здатні переходити до відверто злочинної.

Ці тенденції Р. Мей пояснює тим, що коли слабнуть почуття і набирає силу апатія, коли людина не може впливати на іншу або по-справжньому задіти її за живе, вибухає насилля як демонічна потреба в контакті [7, с. 33]. Саме з цієї причини у підлітковому віці дитина може виявляти деструктивну поведінку. Такий тип поведінки хоча й засуджується, її носій стає суб'єктом тісних суспільних взаємовідносин. При цьому «відчуття, що тебе активно ненавидять, продукує подібне задоволення, як і відчуття, що тебе активно люблять» [7, с. 15]. Відтак, виявлення агресії і насильство до Іншого долає цілком нестерпну ситуацію анонімності і самотності.

Соціальна апатія в українському суспільстві супроводжується деструктивними проявами соціальної активності. У контексті цього О. Івченко виділяє такі форми неадекватної соціальної активності: брудно-гендлярський активізм, політиканство, показово-релігійний активізм тощо [5]. Не зовсім погоджуючись з назвами деяких з вказаних форм, насамперед поняттям «брудно-гендлярський активізм», вважаємо за доцільне детальніше проаналізувати деякі з означених форм соціальної активності.

Якщо говорити про показово-релігійний активізм як форму неадекватної соціальної активності, то вона в сучасному українському суспільстві є достатньо поширеною. Це засвідчують результати соціологічного опитування Інституту соціальної та політичної психології АПН України на тему «Ставлення громадян до релігії та до поширення «нетрадиційних релігій» (опитано 2000 респондентів з усіх адміністративно-територіальних регіонів України) [1]. Згідно з його результатами, половина респондентів заявила, що вважає себе релігійною людиною, 1/3 – не визначилася, 1/5 – відповіла негативно. Близько 63 % свідомих прихильників релігії в Україні є прибічниками православ'я, при цьому більшість з них вважають себе прихильниками православ'я без належності до певної церкви або патріархату. Утім, діяльність певної частини віруючих має ознаки деструктивності. Зокрема, показово-релігійний активізм в сучасній Україні виявляється у діяльності УПЦ Московського патріархату, яка активно організовує святкування річниць, пов'язаних з Хрещенням Русі та привезення мощів святих. Подібні тенденції властиві й для інших конфесій. Так, у діяльності протестантських спільнот показово-релігійний активізм простежується у нав'язливій місіонерській діяльності та показній благочинності.

До деструктивних форм соціальної активності в Україні належить і політиканство. Як форма соціального активізму політиканство втілюється у діяльності безпринципних політичних діячів, використанні незаконних засобів для досягнення особистісних цілей, демагогії, інтриганстві, авантюризмі, ігноруванні інтересів широких мас. Більш як двадцятирічний розвиток України засвідчує, що діяльність багатьох українських політиків зводиться саме до такого типу соціальної активності. Політиканство як форма деструктивної соціальної активності пов'язане в Україні з консервацією старої політичної еліти. Як зауважує О. Івченко, за 1991-2003 рр. найбільш впливові вищі державні посади в нашій державі (прем'єр, віце-

прем'єр, секретар РНБО, голова адміністрації Президента) обіймали на 73 % вихідці з партійної, радянської, господарської і комсомольської номенклатури попереднього періоду, а серед осіб, які з 1995 р. були головами адміністрації кількість таких складає 80 % [5]. При цьому за роки незалежності інститути української держави лише імітували організацію демократичної політичної системи. А за останні роки (2010-2014 рр.) реальні функції управління зосередились в руках одного політичного клану, який діяв переважно за межами права й моралі. Поділ між гілками влади був практично нівельований, а суспільство втратило будь-які засоби контролю за правлячою клікою, що стало основою зростання відчуття соціальної несправедливості й соціальної апатії.

Щодо оцінки якості української політичної еліти як суб'єкта вольової активності слід зауважити невідповідність її назви сутності. На цьому свого часу наголошували й деякі російські дослідники (Л. Гудков, Б. Дубін, Ю. Левада, І. Фан). На їх думку, під час аналізу такої спільноти необхідно це соціальне утворення називати не елітою, а навколотовладними колами, аудиторією влади, «напівсвітом поліцейського режиму», оскільки жодної з функціональних ролей еліти воно не виконує [2, с. 75; 11, с. 276]. В українських реаліях ця соціальна група тривалий час здійснювала функції обслуговування авторитарного корумпованого керівництва. Така еліта не тільки не виконувала якихось суспільнозначущих функцій, вона навіть не була здатна повноцінно впроваджувати власну волю у соціальну дійсність.

Подібна квазіеліта забезпечувала управління нижчими ланками на рівні впровадження рішень через свавілля. При цьому відбувалася нівеляція прав і свобод громадян, обмеження доступу до інформації та нав'язування вигідної для влади пропаганди й піару. Ця «верства» насправді імітувала посередництво і комунікацію, фактично ізолюючи владу від суспільства. Головна функція такої «еліти» – збереження нинішнього режиму влади за допомогою інструментального підтримання певної керованості суспільства» [11, с. 277]. Діяльність політичної квазіеліти в українському суспільстві стала джерелом соціальної апатії, адже впровадження державної волі відбувалося через маніпуляцію індивідуальною і суспільною волею, через блокування й спотворення механізмів реалізації суспільних інтересів. У таких умовах виявлення соціальної активності у сфері політики – участь в політичних партіях, в опозиції, у виборах, громадських рухах – перетворилося у фікцію. Усвідомлення цього значною частиною українського соціуму ще більше поглиблює соціальну апатію, що у свою чергу зводить нанівець вплив волі громадян на вирішення тих чи інших суспільних проблем.

*Підводячи підсумки*, зауважимо, що феномен соціальної апатії перебуває у тісному взаємозв'язку з вольовою активністю індивіда і соціальної групи. Соціальна апатія як стан особи або соціальної групи характеризується високим рівнем байдужості, соціальної і психологічної пасивності щодо явищ дійсності. Окрім ознак деструктивності, соціальна апатія як спосіб адаптації до мінливої суспільної реальності володіє й конструктивним потенціалом. В українському суспільстві апатія тісно пов'язана з деструктивними формами соціального активізму – показово релігійним активізмом та політиканством як джерелами зростання відчуття соціальної несправедливості та безправності. В Україні такі пов'язані з волею людські чесноти, як рішучість, працелюбність, терплячість, обмежуються політичною верхівкою, а аморальна поведінка, кар'єризм, непотизм, корупційні дії заохочуються. В сучасних українських реаліях стан соціальної апатії поглиблюється не лише низькими матеріальними доходами більшості населення, а й зневірою та розчаруванням політиками. Саме діяльність політичної квазіеліти, спрямована на маніпуляцію індивідуальною й суспільною волею, блокування й спотворення реалізації суспільнозначущих інтересів є одним з основних джерел соціальної апатії в Україні.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Васютинський В. О. Ставлення громадян до релігії та до поширення «нетрадиційних релігій»: результати вивчення громадської думки населення України / В. О. Васютинський, О. А. Ліщинська; [передм. М. М. Слюсаревського]. – К.: Інститут соціальної та політичної психології АПН України, 2006. – 36 с.
2. Гудков Л. Д. Проблема «элиты» в сегодняшней России: Размышления над результатами социологического исследования / Л. Д. Гудков, Б. В. Дубин, Ю. А. Левада. – М.: Фонд «Либеральная миссия», 2007. – 372 с.

3. Джемс В. Воля / Вильям Джемс // Джемс В. Научные основы психологии / [под ред. Л. Е. Оболенского]. – СПб. : С.-Петербургская Электротечпечатня, 1902. – С. 328-364.
4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм; [пер. с фр., общ. ред. А. Б. Гофмана]. – М. : Канон, 1996. – 432 с.
5. Івченко О. Г. Засоби подолання неадекватних проявів соціальної активності в незрілому громадянському суспільстві / О. Г. Івченко // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – Вип. 46 (4). – С. 556-563.
6. Лебон Г. Психология толп / Гюстав Лебон // Психология толп. – М. : КСП+, 1998. – С. 15-256.
7. Мей Р. Любовь и воля / Ролло Мей; [пер. О. О. Чистякова и А. П. Хомик]. – М. : Релф-бук; К. : Ваклер, 1997. – 384 с.
8. Рябенко В. І. Аномія в українському соціумі: соціально-філософський аспект проблеми : [електронний ресурс] / В. І. Рябенко // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2006. – № 57. – С. 78-86. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_57/Riabchenko.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_57/Riabchenko.htm).
9. Сигеле С. Преступная толпа. Опыт коллективной психологии / С. Сигеле. – СПб : Издательство Ф. Павленкова, 1896. – 64 с.
10. Социология : [энциклопедия] / [сост. А. А. Грищанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин и др.]. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – 1312 с.
11. Фан И. Б. Апатия вместо жажды: свобода и справедливость в жизни российского гражданина / И. Б. Фан // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. – 2011. – Вып. 11. – С. 270-283.
12. Sullivan H. St. The Psychiatric Interview / Harry Stack Sullivan. – New York : W. W. Norton & Co., 1954. – 246 p.

УДК 791.43.01(477)

*Мищенко М. М.*

*Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»*

### **ДОКУМЕНТАЛЬНИЙ КІНЕМАТОГРАФ УКРАЇНИ: МІЖ ІСТОРИЧНОЮ РЕКОНСТРУКЦІЄЮ ТА ФІЛОСОФСЬКИМ ОСМИСЛЕННЯМ**

В статті пропонується огляд документального жанру в українській кінематографії періоду незалежності. Акцентується увага не лише на тематичному розмаїтті стрічок, а й на філософській, герменевтичній, психоаналітичній можливості й потребі їх ґрунтовного вивчення. Так, зокрема, хроніко-документальним та науково-популярним кінофільмам України двох десятиліть незалежності властивий акцент на історичному освітленні держави та українського народу, соціальним проблемам, осмисленню правового поля буття українців. По сьогодні найбільш гострим залишається питання національної самоідентифікації та репрезентації в ній свого Я. Свою унікальність кожна нація виявляє на всіх рівнях: побутовому, політичному, культурному, мистецькому. А також – кінематографічному, дослідженню чого і присвячена дана робота.

**Ключові слова:** документальний фільм, національна ідентичність, герменевтика, інтерпретація, Я та Інший, кінопрокат, реконструкція.

В статье предлагается обзор документального жанра в украинской кинематографии периода независимости. Акцентируется внимание не только на тематическом разнообразии кинолент, а и на философской, герменевтической, психоаналитической возможности и потребности их основательного изучения. Так, в частности, хронико-документальным и научно-популярным кинофильмам Украины двух десятилетий независимости присущ акцент на историческом освещении государства и украинского народа, социальным проблемам, осмыслению правового поля бытия украинцев. По сегодняшние дни наиболее острым остается вопрос национальной самоидентификации и репрезентации в ней своего Я. Свою уникальность каждая нация проявляет на всех уровнях: бытовом, политическом, культурном, художественном. А также – кинематографическом, исследованию чего и посвящена данная работа.

**Ключевые слова:** документальный фильм, национальная идентичность, герменевтика, интерпретация, Я и Другой, кинопрокат, реконструкция.

This article offers a survey of the documentary as a genre in Ukrainian cinematography during the independence period. The author focuses on both thematic diversity of films, and philosophical, hermeneutic, psychoanalytic possibilities and demand of their thorough study. In particular, chronicle-documentary and popular science films of Ukraine during two decades of its independence emphasize on historical illumination of the state and the Ukrainian people, social problems, and understanding the legal framework of Ukrainians. Nowadays the problem of national identity and representation of self within it remains the most crucial issue. Every nation shows its originality at everyday, political, cultural, and artistic levels. This also includes cinematographic level of representation, which is the object of the study.

**Key words: documentary, national identity, hermeneutics, interpretation, concept of self and other, film distribution, reconstruction.**

Специфіка документального кіно полягає, перш за все, у фактах, які ретельно підібрано, глибоко осмислено й ґрунтовно підтверджено матеріалами, які не завжди є доступними глядачам (ті ж архівні данні). «Розповсюдження кінематографа, зростання його впливу на всі рівні свідомості глядача віддалено можна порівняти хіба що з відкриттям дії атомної енергії – два процеси, що виникли й розвивалися протягом ХХ ст. майже синхронно. Вчені-атомники шукали для людства принципово нової дешевої енергії, кінематографісти – засобів впливу на глядача...» [6]. Майстерність документального жанру – в здатності зацікавлювати, спонукати до роздумів над питаннями чи історичного характеру, чи соціально значущих проблем сучасності. Зважаючи на потребу України у власному українському кінематографі, аналізуючи режисерські пошуки, покази на міжнародних фестивалях, в 90-х та 2000-х роках виникають ґрунтовні дослідження про витоки, історію та перспективи розвитку українського кінематографа, філософські осмислення тем, що постають в кінострічках. Серед таких досліджень можемо виділити праці І. Зубавіної, Л. Брюховецької, С. Марченка, О. Рутковського, В. Скуратівського, С. Тримбача та ін. Поява нових кінофільмів та проектів стимулює постійну увагу до них кіномитців, актуалізує вивчення кіно, а особистісні та соціально значущі теми – застосування до них різних методологій досліджень.

Особливої уваги заслуговує *документалістика*. Не зважаючи на першу асоціацію з власне «документом», хроніко-документальне, а тим більше науково-популярне кіно завжди є авторським. *Авторськість* – в побудові відеоряду, засобів реконструкції давно минулих подій, поєднанні інформативності та образності. «<...> часом несподіваність у трактовці матеріалу нівелювала межу між ігровим та документальним кінематографом, адже не завжди було ясно, що на екрані: хронікально знята подія або постановочний кадр <...> Адже тільки-но вмикається кінокамера, починає утворюватися “інша реальність”, повновладним господарем якої є автор. Його втручання у фактаж дійсності проявляється насамперед у відборі та компонованні матеріалу, способах його подання (плановість, точки й ракурси зйомки, монтажний ритм тощо)» [2, с. 24]. Документальний фільм дозволяє відчути не лише «присутність» автора, а й відстежити колективно значущі процеси, що потребують уваги.

Підйом українського документального кіно відбувся ще в період «перебудови». Процеси національно-культурного відродження, що відбулися в усіх соціогуманітарних науках, не оминули й кіномистецтво. Звільнення мистецтва від тиску ідеологічної цензури радянських часів сприяло зрушенню процесів національної самоідентифікації. Сьогодні мистецтво кінематографії – це *потреба в презентації себе в духовній культурі сучасного світу*: пошук місця українського в кінематографії світу, визначення тих рис, за якими наше кіно пізнається, аналіз сприйняття українцями стрічок свого виробництва та того, як сприймають українське кіно за кордоном. Навіть є іноземні кінострічки про Україну – як нас бачать інші країни (ми очима інших). Прикладом може слугувати фільм Єжи Гофмана «Україна. Становлення нації» (2008), в якому західному суспільству запропоновано розгорнутий образ минулого й сучасного України.

Кіно виступає не лише як інструмент соціалізації, а й осмислення власної національної самобутності та унікальності, що можна позначити як пошук свого «національного обличчя». У прокаті, на кінофестивалях – кінопродукція є частиною презентації *національної ідентичності*. Національна ідентичність – об'єднує персональну й соціальну складові, шлях самопізнання – в *співвідношенні себе з Іншим*, наявність якого допомагає людині чи нації усвідомлювати себе, співвідносити з оточуючим світом (психоаналітичне співвідношення Я/суб'єкт – Інший). Власний спосіб самореалізації, притаманний кожній нації, свою



ідентичність виявляє на всіх рівнях – від побутового до політичного. А також – кінематографічному.

В перші роки незалежності український кінематограф занурюється в *історію*. Причини цього зрозумілі – прагнення усвідомлення історичної справедливості, новий погляд на події української історії («пострадянська рефлексія» [2, с. 56]). Гуманітарний напрямок та історія як наука в радянські часи були майже вилучені, саме цим пояснюється така жага до історичних питань. Змінилося ставлення до історії, що проявилось в масі досліджень, відкритті архівів стосовно голодомору, голокосту, Другої світової, визвольної боротьби УПА, репресій. «Виробництво науково-пізнавальних картин про історію, як правило, здійснюється паралельно з осмисленням цієї історії» [5, с. 204]. За роки незалежності в історії українського кіно виникло явище – новий спосіб дослідження історії засобами науково-популярного кіно. Історична тематика зосереджена на періодах *Гетьманщини* (робота Р. Плахова-Модестова «Ще як ми були козаками»); *радянської влади, Другої світової* («Війна. Український рахунок» С. Буковського, 2002; фільм О. Роднянського «Прощавай, СРСР», дві частини 1992 та 1994 рр.); *викритті злочинів радянського режиму* («Пейзаж після мору» Ю. Терещенко, 2005); *голокост* («Бабин яр: правда про трагедію», 1990, реж. В. Георгієнка та О. Шлаєна); *екранне осмислення трагедії Чорнобилю* («Чорнобиль. Тризна», реж. Р. Сергієнко, 1994); *документальні біографії діячів культури та політики* (кінотрилогія А. Мікульського «Я камінь з Божої праці» про О. Ольжича; проект каналу «Інтер» «Великі українці» – 2008 р., випущено 90 біографічних сюжетів та 10 документальних фільмів).

Визнаними майстрами документального жанру в Україні є Степан Коваль, Віктор Шкурін, Юрій Терещенко, Сергій Буковський. Документальне кіно пов'язане, перш за все, з *Київнаукафільмом*. Володимир Штомолоха, ставши керівником в 1993 р., реорганізує Київнаукафільм в *Національну кінематіку України* і починає свій масштабний проект для популяризації історії – 108 короткометражних фільмів «*Невідома Україна*» – просвітницьке висвітлення історії від прадавніх часів до здобуття країною незалежності. Працюючи над серіалом, десятки кіногруп їздили по Україні, знімали місця історичних подій, археологічні розкопки, фортеці, пам'ятки, піднімалися у небо над давніми поселеннями. Мемуари, фото, видані діаспорою книги, думки вчених зарубіжних країн – розсипана мозаїка фактів та свідчень складалася у фільми, все бралось до уваги і неупереджено висвітлювалося на екрані, але тепер уже очима історика незалежної держави. Вперше було здійснено унікальну роботу, знято серіал, що став своєрідною кіномонографією історії України, спричинив на багатьох студіях його ментальне продовження – появу нових історико-пізнавальних фільмів та циклів. Телеканал Інтер до 15 річниці незалежності України завершив виробництво серії 5-хвилинних стрічок «*Країна. Історія українських земель*», 2006 (всього 183 серії загальною тривалістю 16 годин); 2009 року режисер В. Бабич створює «*Історію України. Анімований навчально-освітній цикл*» – 100 історичних тем озвучує за кадром голос Богдана Ступки. 20-річчю незалежності України присвячений документальний проект *Сергія Буковського «Україна: Точка відліку»*, що оповідає про те, як народжувалася незалежна Україна, а головним персонажем виступає Л. Кравчук. Це якісне документальне кіно, що містить і архівні відомості, і спогади, і показує звичайне життя людей, що разом передає атмосферу того часу. Телеканал «Україна» восени 2014 р. розпочав документальний цикл «*15 республік*» про долю країн після розпаду СРСР. «<...> доки на такі фільми (історико-пізнавальні – М. М.) є попит і пропозиція, доти суспільство намагатиметься віднайти свій шлях до самоідентичності, почути і збагнути “власний голос” – голос своєї історії» [5, с. 206].

Фільми Укркінохроніки доповнюються працями приватних кіностудій: студією «Контакт» (перша приватна кіностудія документальних фільмів), студією «РІА “Янко”», студією «Телекон».

Успіх документального та науково-популярного фільму залежить як від професійної майстерності режисерів, так і від соціально очікуваних тем, проблем, що є актуальними. Провокаційним кіно про сучасну Україну є проект «*Україно, Goodbye!*» *Володимира Тихого*, що розповідає про причини, які змушують людей мігрувати за кордон. Цей проект – компіляція з 30 короткометражок про життя українців, пошук глибинних причин масової міграції за кордон. Це вже другий проект автора, після роботи «*Мудаки Арабески*».

Унікальний телевізійний дослідницький проект «Код нації» (власного виробництва телеканалу «Україна») – це масштабне дослідження цінностей, ментальності українців. Глобальні питання, що ставить проект, торкаються того, що ж таке нація, українська нація зокрема, і хто такі українці, в чому наша особливість та унікальність. Сьогодні вітчизняні телеканали надають активну підтримку документальним проектам, налагоджують їх показ та навіть власне виробництво – створюють власні документальні проекти, висвітлюють найбільш актуальні теми, створюють цілі кіноцикли.

Головною проблемою документального жанру є просування стрічок до кінотеатрів. І яскравим прикладом вдалої реалізації прокату кінодокументалістики є єдиний в Україні міжнародний фестиваль документального кіно про права людини «Dokudays.ua», що проходить щороку в березні в Києві. Уперше фестиваль (тоді під назвою «Дні кіно про права людини») відбувся 2003 р. Документальні стрічки присвячені правам людини в цілому, проблемам біженців та мігрантів, правам дітей та жінок, праву вільно висловлювати свої думки тощо. Фестиваль поділено на розділи: *DoKu / Право*, *DoKu / Життя*, *DoKu / Коротко*, *DoKu / Україна*, *DoKu / Ідеорупція*, *DoKu / Проти*, *DoKu / Арт*, *DoKu / Хіти*. У рамках фестивалю проводяться круглі столи. Після показів в Будинку кіно в Києві, фестиваль вирушає в подорож областями України. Так виник мандрівний фестиваль «Dokudays.ua» (в Харкові його покази відбуваються в кінотеатрі «Боммер»). В 2014 році в рамках показу-відкриття на фестивалі було подано стрічку «Свромайдан. Чорновий монтаж». Це відео, що позначене як «хроніка українського протесту» – найкращі кадри різних режисерів, що знімали події кінця 2013 – початку 2014 рр. в Україні і спостерігали за змінами в країні.

Окрім власне хроніко-документальних, отримують визнання *науково-популярні фільми*, завданням яких є подання наукових відомостей, фактів, результатів досліджень спрощеною, популярною мовою для всього населення, а не лише окремої сфери науковців. Деякі з них з задоволенням купуються для показу в інших країнах (ті ж пострадянські республіки, для яких є схожими історичні умови буття та соціальні проблеми). Дуже популярними є телевізійні проекти на стику документального та розважального жанру – «Моя правда», «Неймовірні історії кохання», «Зіркове життя»; популярними є стрічки про приватне життя відомих людей.

Сучасне неігрове кіно цілком спроможне здобувати високі нагороди та показники на відомих світових кінофестивалях. «Хорошо, если после просмотра фильма у зрителя меняется взгляд на мир, образ его мыслей <...> это показатель качества фильма. Но вопрос не совсем правильный. Вопрос должен стоять иначе: хороший документальный фильм должен изменить зрителя. А как – это уже сложный вопрос. Фильм должен цеплять – если я все еще думаю о нем, спустя неделю, месяц, год – то это был сильный фильм» [11].

В сучасному мистецтві, кінематографії, літературі засобами досліджень психоаналізу, герменевтики, феноменології постають особистість та соціум ХХІ століття. Документалістика хоч і пов'язана, перш за все, з історичними джерелами, та важливе місце в ній займає філософська інтерпретація дійсності. Про це свідчить поява нового жанру – *документальної драми*, де поруч з реконструкцією подій подаються спроби осягнення сенсу буття та інтерпретації тієї чи іншої події. Сьогодні пріоритети українського документального кіно – в реалізації інформативної, аксіологічної, соціологізуючої функції. Йдеться, насамперед, про формування інформаційних потоків, скерованих на формування національної ідентичності, невирішених соціальних проблем, духовних аспектів буття українців.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Зінченко Л. Сергій Буковський на новий кінематографічний погляд на історію / Л. Зінченко // Українське кіно від 1960-х до сьогодні. Проблема виживання : [зб. ст.] / [упоряд. Л. Брюховецька]. – К. : Задруга, 2010. – С. 165-175.
2. Зубавіна І. Б. Кінематограф незалежної України: тенденції, фільми, постаті / І. Б. Зубавіна. – К. : ППСМ АМУ; ФЕНІКС, 2007. – 296 с.
3. Кондратьєва М. Документальна стилістика початку ХХІ / М. Кондратьєва // Сучасне мистецтво : [наук. зб.]. – К. : ППСМ АМУ, 2004. – Вип. І. – С. 247-254.
4. Марченко С. Історія як зображення: матеріал та образ. Аспекти кінотворення історії України : [електронний ресурс] / Сергій Марченко. – Режим доступу: <http://www.telekritika.ua/daidzhest/2008-12-13/42639>.

5. Марченко С. Історико-пізнавальне кіно як феномен незалежної України. На матеріалі серіалу «Невідома Україна» та інших науково-пізнавальних кіноінтерпретацій історії / С. Марченко // Українське кіно від 1960-х до сьогодні. Проблема виживання : [зб. ст.] / [упоряд. Л. Брюховецька]. – К. : Задруга, 2010. – С. 191–208.
6. Марченко С. Historia Sacra Чи Historia Profana? Аспекти відображення історичного матеріалу в пізнавальному кіно : [електронний ресурс] / Сергій Марченко. – Режим доступу : <http://ktm.ukma.kiev.ua/2002/4/historia.htm>.
7. Міжнародний фестиваль документального кіно про права людини Docudays UA : [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.docudays.org.ua>.
8. Очередь за грантом. Как работает украинский кинопроцесс : [електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://reporter.vesti.ua/23349-ochered-za-grantom>.
9. Портал незалежного кіно : [електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://indie-movie.com.ua>.
10. Семихат Е. И. Советское кинематографическое наследие: в поисках «украинского» / Е. И. Семихат // Многообразие культур: неокласика и контркультура : [сб. материалов междунар. Семинара, Харьков, 22-23 апреля 2009 г.]. – Х. : ХНУ им. В. Н. Каразина, 2010. – С. 170-175.
11. «Снимайте только то, что вам созвучно»: интервью с членами жюри Мастерской Документального Кино : [електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.idw.in.ua/idw/en/home/30-1th-story-doctor/96-q-q->.
12. Філатов А. Катерина Копилова : кінематограф – це найпростіший шлях до душі людини / Антон Філатов // Українська культура. – 2013. – № 6. – С. 53-55.

УДК 130.2:172.4

*Perchyk A. V., Popova N. V.  
Université Nationale De Kharkiv V.N. Karazine*

### STRATAGÈMES RHÉTORIQUES

Стаття присвячена філософському осмисленню сучасної риторики, яка дозволяє не лише впливати на людину, переконуючи її, але і є способом формування реальності, як комплексу уявлень, з яких суб'єкт засвідчує дійсність себе і світу. Ось чому головна проблема, якій присвячена ця стаття, полягає у виявленні правил риторичного виразу, філософської та психологічної основи мовної дії в різних ситуаціях. Відсутність у вітчизняних дослідженнях з філософії і риторики адекватного понятійного апарату спонукала до розробки й осмислення нових категорій: риторична стратегема, риторична диверсія, риторичний гамбіт. Впровадження цих нових понять в науковий світ – перша спроба за допомогою риторики з'ясувати механізми конструювання і трансформації реальності. Стаття намічає контури проблеми переходу від риторичного впливу до маніпулювання.

**Ключові слова:** ідентичність, риторичні стратеги, риторичні диверсії.

Философское осмысление риторики сегодня как никогда актуально. Риторика оказывает влияние на человека, становясь способом формирования и существования реальности как комплекса представлений, посредством которых субъект удостоверяет действительность себя и мира. Вот почему главная проблема, которой посвящена эта статья, состоит в выявлении основных правил риторического выражения, философской и психологической основе речевого воздействия в различных ситуациях. Отсутствие в отечественных исследованиях по философии и риторике адекватного понятийного аппарата потребовало разработки и осмысления новых терминов: риторическая стратегема, риторическая диверсия, риторический гамбит. Введение этих понятий в научный оборот – это попытка посредством риторики прояснить механизмы конструирования и трансформации реальности. Статья намечает контуры проблемы перехода от риторического воздействия к манипулированию.

**Ключевые слова:** риторические стратегемы, риторические диверсии, конструирование реальности.

The article is sanctified to the study of modern rhetoric. It allows not only to affect man by convincing him but also becomes to a method of forming and existence of identity as a complex of ideas, by means of which a subject certifies itself. The absence in native philosophy and rhetoric researches of adequate concept set has impelled author to develop and comprehend the new categories. They contain such categories as rhetorical strategy, rhetorical diversion, and rhetorical gambit. The introduction of these concepts into the scientific turn is a first try to attempt to make clear the mechanisms of constructing and transformation of reality by means of rhetoric. This work is also important because in the modern society the combat for power, for money and for the souls is sharpened to the limit. To resist this, to remain a wise, thinking person, it is necessary to comprehend the rules of the dispute, to exercise in this hard art and to explore multiple rhetorical strategists. That is why the main problem, affected in the article is the detection of main rules of rhetorical expression, philosophical and psychological basis of the speech influence in different situations. The reality, which has been rhetorically changed once, can be transformed again and again, following us to the imaginary. And though the ideal reality is out of the question, it is worth to think about the opposition to the chaotic straying in the labyrinth of the incomprehension.

**Keywords:** rhetorical strategists, rhetorical diversions, designing of reality.

On dit, que c'était Napoléon Bonaparte qui a dit: «Ceux qui ne peuvent pas parler, vont jamais faire une carrière». Aujourd'hui, ces paroles sont très actuelles. Mais qu'est-ce que c'est que «savoir parler»? La rhétorique, peut-elle nous aider à apprendre à parler? Comment faire les autres nous écouter? Quelle est la différence entre l'orateur et le bavard?

*L'actualité du problème.* Les savants reconnaissent la caractéristique du XXI siècle un regain d'intérêt pour la rhétorique. L'attention pareille n'est pas accidentelle, elle est connectée avec un changement brusque de situation de la communication dans une société. Parler correctement est très important pour un homme moderne. La fin d'attitude dédaigneuse envers l'art de la rhétorique est attendue. L'importance de ce travail est aussi soulignée par le fait suivant: la lutte pour le pouvoir, pour l'argent et pour l'âme d'un homme est très aggravée. En utilisant les stratagèmes rhétoriques défendus, les filous multiples tâchent de nous manipuler. Pour leur résister et rester être une personne raisonnable, il faut comprendre les règles de dispute et explorer les ruses multiples.

*Le degré de l'élaboration du problème.* C'étaient les sophistes qui avaient commencé à développer la rhétorique. Mais dans leur interprétation la rhétorique est devenue la science sur la persuasion de quelqu'un en quelque chose: ils pensaient, que la chose la plus importante c'était «fasciner» avec le discours. Platon, qui a critiqué les sophistes, a réinterprété les buts et les objectifs de la rhétorique. Le philosophe croyait, que la recherche de la vérité est le plus important. Ceci a permis à la rhétorique d'obtenir une base éthique, mais n'a pas aidé à résoudre les problèmes rhétoriques. C'était Aristote qui avait créé le fondement théorique et éthique pour la rhétorique. Stagirite a marqué la plus importante qualité du discours – la clarté, ce qui nous permet de trouver la différence entre la persuasion et la manipulation. Le but de la rhétorique, comme pensait Aristote, est de faire des principes moraux, qui doivent être une base pour la vie sociale, plus efficaces que les considérations égoïstes. C'est pourquoi nous allons mettre en corrélation un discours réussi avec *le principe de la force de persuasion*. A-t-on convaincu l'interlocuteur? Si la réponse est «oui» cela veut dire qu'on a mis en œuvre ses plans. Si «non», alors notre stratégie rhétorique a été mauvaise.

Qu'est-ce qui peut gâter l'influence de notre discours? Par exemple, l'analphabétisme. C'est pourquoi la rhétorique suivait toujours la grammaire. La grammaire, comme la plupart des «sciences verbales», n'explore que les faits de la langue et les produits de l'activité verbale. La caractéristique principale de la rhétorique est suivante: l'exploration des mots n'est que la ressource, et non pas le but. Le sujet de la rhétorique est un discours qui n'est pas encore créé, mais qui doit être créé. C'est pourquoi on apprend d'abord la grammaire et après – la rhétorique. Ainsi, la rhétorique suggère que chaque orateur doit être individuel, et par conséquent, voilà des impératifs principaux: *le discours doit faire savoir quelque chose de nouveau, doit être bien placé et correct.*

Les événements du XX siècle ont posé un problème de la manipulation des esprits (avec les medias, principalement) contre la philosophie et la science. L'intérêt pour la rhétorique augmentait avec la compréhension d'un fait simple: «si on comprend les techniques des medias, on peut se protéger la zombification».

Le XXI siècle est le siècle d'un nouvel épanouissement de la rhétorique. Ce n'est pas seulement la science, mais c'est une science qui est à la mode. Pour être réussi – c'est apprendre la technique de la persuasion et l'utiliser habilement.

Le système rhétorique est divisé traditionnellement en cinq éléments.

- L'invention – la recherche la plus exhaustive possible de tous les moyens de persuasion relatifs au thème de son discours.
- La disposition est l'élément qui étudie la structure du texte et son agencement.
- L'élocution est la rédaction du discours, le choix des mots corrects, leur combinaison.
- La mémoire est l'art de retenir son discours.
- L'action est la phase de prononciation du discours.

Une vaste expérience est déjà accumulée dans la littérature rhétorique. Avec des remerciements particuliers on peut citer des œuvres de G.G. Hazagerov, A.A. Volkov, E.N. Zaretskaya, K. Bredemeyer.

Les œuvres de S. Povarnin, V.A. Vinokur, V.P. Sheinov sont consacrés à des ruses et à l'art de dispute.

On doit bien sûr aussi remercier les partisans des mêmes idées de l'auteur – A.P. Artemenko et Y.I. Artemenko [1].

On peut présenter le modèle d'influence rhétorique peut être représentée de telle manière : l'interlocuteur n'a pas de clarté en quelque question. L'orateur clarifie cette question à un interlocuteur, en faisant la réponse «extrêmement claire». L'interlocuteur paye pour cela avec l'acceptation d'une image du monde qui est proposée par l'orateur. C'est l'essence d'un travail rhétorique : les mots sont les mêmes pour tout le monde, nous ne tâchons que de les composer à nouveau. La rhétorique nous apprend à choisir «des pincés-monseigneurs» qui conviennent, parce que certains mots donnent le pouvoir et les autres laissent l'homme sans défense. Les méthodes de clarification/persuasion peuvent être différentes. Cela peut être des arguments même que les astuces différentes – c'est-à-dire, les procédés, qui sont entre les pratiques rhétoriques et manipulatoires dans la rhétorique classique. Au contraire, la rhétorique moderne comprend sûrement les stratagèmes – parfois originaux, parfois insidieux et épineux. Parce que, sans doute, des paroles que l'orateur veut prononcer en ce moment sont beaucoup plus importantes pour la rhétorique moderne que la proximité d'un orateur à la vérité. C'est la motivation d'un orateur qui définit, ce qui est «la vérité» en ce moment. C'est ce que nous devons voir et à quoi réagir correctement, utiliser les procédés nécessaires.

**Les stratagèmes rhétoriques** sont des procédés rhétoriques offensifs, qui nous font tomber dans une «labyrinthe des réflexions» des pensées d'un interlocuteur. Nous utilisons souvent des astuces rhétoriques, où la clarté apparente masque nos vraies intentions.

Le terme «ruse» est traditionnellement utilisé dans la littérature rhétorique russe pour signifier les méthodes pareilles. La différence entre la ruse et l'argument est assez simple : en utilisant la ruse, l'orateur veut tromper le public.

La rhétorique antique distinguait l'ambiguïté en :

- L'équivoque (l'expression d'une pensée à double sens, susceptible à une double interprétation);
- L'amphibologie (une construction grammaticale qui permet à une phrase d'avoir deux sens différents et qui peut conduire à un raisonnement fallacieux);
- L'accentuation (qui était d'abord l'ambiguïté qui se produisait grâce aux accents dans une phrase).
- Cinq astuces logiques les plus connues depuis l'antiquité:
- «Post hoc, ergo propter hoc» – «à la suite de cela, donc à cause de cela». Par exemple: «n'a pas passé l'examen parce que un chat noir a traversé ma route».
- «Argumentum ad ignorantiam» – est un faux raisonnement qui consiste à dire qu'une proposition est vraie parce qu'elle n'a pas été démontrée fautive (ou vice versa).
- «Petitio principii» – un raisonnement fallacieux dans lequel on suppose dans les prémisses la proposition qu'on doit prouver.
- «Quaesitio» – «quand avez-vous cessé de battre votre femme?»
- «Ignoratio elenchi» – un sophisme qui consiste à prouver autre chose que ce qui est en question.

Beaucoup de ruses sont connexes avec les sentiments. Les plus connues sont:

- «Argumentum ad populum» – une figure de rhétorique qui se sert du pouvoir du peuple.
- «Argumentum ad misericordiam» – un sophisme consistant à obtenir l'appui de son argument en exploitant un sentiment de pitié ou de culpabilité chez son adversaire.

- «Argumentum ad baculum» – le chantage, la menace de la force.
- «Argumentum ad hominem» – une ruse utilisée pour confondre un adversaire en lui opposant ses propres paroles ou ses propres actes.
- «Argumentum ad vericundiam» consiste à invoquer une autorité lors d'une argumentation, en accordant de la valeur à un propos en fonction de son origine plutôt que de son contenu.

En quelques langues, en ukrainien, par exemple, utiliser le terme «ruse» est assez difficile, parce que la traduction change le sens du terme. Cependant, le terme «ruse» n'est pas excellent aussi, parce que ce mot suppose «la tricherie» aussi. Mais la séparation acceptée en théorie de la rhétorique russe après S. Povarnin [3] aux ruses admissibles et inadmissibles nous conduit à une situation paradoxale : il y apparaît l'oxymore : «tricherie admissible». Cela ne nous donne aucune clarté.

Les exemples des ruses par Povarnin:

Les ruses admissibles:

- «L'argument d'autorité» (C'est comme Aristote disait...);
- Ironie (Pardon, mais ce que vous dites est trop difficile pour mon esprit stupide...)
- «Appellation au public».

Les ruses inadmissibles:

- La démonstration d'un affront (Mais qu'est-ce que vous pensez de moi?)
- La menterie;
- La flatterie.

Essayons de regarder sur ces méthodes rhétoriques d'une autre manière avec le terme «stratagèmes rhétoriques». Au premier lieu, accentuons-nous notre attention sur «*la diversion*».

Le terme «diversion» est utilisé ici dans la signification d'une méthode, avec laquelle on peut contourner le problème principal d'une dispute. La diversion rhétorique peut être différente.

«Le gambit» (d'italien «dare il gambetto» – faire un croc-en-jambe à qn) est un sacrifice volontaire d'un pion ou, plus rarement, d'une figure dans la phase d'ouverture dans le but d'obtenir un avantage stratégique. On peut comprendre le gambit rhétorique comme l'entente conditionnel avec l'adversaire, avec lequel on obtient la position active dans un débat.

L'analogue du mot français «ruse» en ancien grec est «labe» (λαβη), qui signifie littéralement : le point faible, en lequel on peut saisir, une bonne position pour la victoire, la difficulté créée pour l'adversaire. Le mot «labyrinthe» vient de ce mot.

«Labe» comme le moyen rhétorique suppose la création d'un nouvel appareil conceptuel pour la description de la réalité. Technologiquement, c'est la création des synonymes des concepts utilisés par l'interlocuteur, qui nous permet d'embourber l'adversaire dans la zone symbolique et linguistique nouvelle. On utilise ce moyen beaucoup dans la rhétorique politique. Tels politiques tâchent de faire la polémique plus simple pour eux-mêmes et de créer des difficultés pour l'adversaire en attirant *L'autre* dans les «labyrinthes» rhétoriques. Ils ne veulent que faire l'interlocuteur taire de cette façon. Aucune discursivité d'un débat. L'invitation formelle au dialogue est substituée par le désir d'affirmation de soi. C'est comme cela qu'on détermine les phénomènes très catégoriquement et clairement. Il n'est pas trop loin d'ici à une confiance inconditionnelle de sa justesse, et parfois à un «lavage de cerveau». De telle manière, le parti communiste de Chine a utilisé le terme «laver un cerveau» pour décrire les méthodes de la persuasion des membres d'un parti qui n'étaient pas les vraies orthodoxes. La phrase «laver un cerveau» a été formée à parti d'un mot d'ordre des temples taoïstes «lavez-vous votre cœur». La diversion rhétorique excellente.

La transformation de la rhétorique à la manipulation est souvent simple et imperceptible. Mais est cette transformation possible si on se souvient de la morale? Ce «pont» est la liberté humaine, et on doit procéder avec prudence dans cet espace. La rhétorique devient l'arme sans base éthique et philosophique. Et si «philosophie – c'est dangereux» (A. Mamalui) [2, c. 65], les technologies rhétoriques sans aucune base morale peuvent être même plus dangereuses. En garde contre les dangers, nous n'allons pas permettre de nous surprendre. La compréhension des règles de la compréhension nous amènera de nouveau à la rhétorique. Sur un autre niveau. Paraphrasant I.Kant, on va dire : notre connaissance commence par des sensations, devient la compréhension et se termine avec l'esprit. Et ici apparaît le désir de tout exprimer, pourquoi la rhétorique devient absolument nécessaire.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Артеменко А. П. Риторичні стратегії в дискурсі ідентичності / А. П. Артеменко, Я. І. Артеменко, Н. В. Попова // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія Філософія. Філософські перипетії. – Харків, 2011. – № 984. – С. 109-117.
2. Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/пост-пост... модернизма: [колл. монография, посвящ. 70-летию юбилею д. филос. н., проф. А. А. Мамалужа; в 2 т.]. – Т. 1. – Х. : ХНУ имени В.Н. Каразина, 2010. – 374 с.
3. Поварнин С. Спор: О теории и практике спора: [электронный ресурс] / С. Поварнин. – Режим доступа: <http://www.koob.ru/books/contact/spor.rar>.
4. Хазагеров Г. Г. Риторика тоталитаризма: становление, расцвет, коллапс (советский опыт) / Г. Г. Хазагеров. – Ростов н/Д: Foundation, 2011. – 278 с.
5. Чапек К. Двенадцать приемов литературной полемики или Пособие по газетным дискуссиям: [электронный ресурс] / Карел Чапек; [пер. с чешск. С. Никольского]. – Режим доступа: [http://www.ereading.me/bookreader.php/63067/Chapek\\_\\_Dvenadcat%27\\_priemov\\_literaturnoi\\_polemiki%2C\\_ili\\_Posobie\\_po\\_gazetnym\\_diskussiyam.html](http://www.ereading.me/bookreader.php/63067/Chapek__Dvenadcat%27_priemov_literaturnoi_polemiki%2C_ili_Posobie_po_gazetnym_diskussiyam.html).
6. Щербинина Ю. В. Речевая агрессия. Территория вражды: [монография] / Ю. В. Щербинина. – М.: Форум, 2012. – 400 с.

УДК 303.094.4:17.021.2

*Podolska T. V.  
V. N. Karazin Kharkiv National University*

#### TO THE QUESTION OF NARRATIVITY OF SOCIAL BEING THROUGH TEMPORAL SELFNESS

The article considers the research on identity as a process of permanent construction in a context of launch a personal narrative. Proceeding from the idea of temporality of the identity which is embodied in the concept “narrative identity”, it seems to be rightful to consider not identification as a process but rather process nature of the identity itself for the purpose of interpretation of just a temporary mediation. Narrative identity suggests returning to oneself, “writing” oneself on the basis of life history, understanding of events, coordination regarding understanding of daily occurrence, polyvariety of selection of vectors of self-constructing by speech acts in communication. The space for the expansion of continuance is daily occurrence formed by the system of signs and symbols that we use in interaction and with the help of which we classify and line up events in a certain chain of life. Temporality of our existence in the identity is reflected in the ability to use a plurality of identity models.

**Key words: narrative identity, temporality, personal history, daily occurrence, speech acts, communication.**

Стаття присвячена дослідженню ідентичності як процесу перманентного конструювання в контексті розгортання персонального нарративу. Виходячи з ідеї темпоральності ідентичності, що втілюється в понятті “нарративна ідентичність”, видається правомірним розглядати не ідентифікацію як процес, а радше процесний характер самої ідентичності з метою висвітлення часової опосередкованості. Нарративна ідентичність пропонує повернутись до себе, “писати” себе на підставі історії життя, осягнення подій, погодженостей стосовно розуміння повсякденності, поліваріантності вибору векторів конструювання себе шляхом мовленнєвих дій в комунікації. Простором для розгортання тривалості виступає повсякденність, що сформована системою знаків та символів, яку ми використовуємо в інтеракції та за допомогою якої ми класифікуємо та вибудовуємо події в певний ланцюг життя. Темпоральність нашого буття в ідентичності відображається в можливості використовувати множинність моделей ідентичності.

**Ключові слова: нарративна ідентичність, темпоральність, персональна історія, повсякденність, мовленнєві дії, комунікація.**

Статья посвящена изучению идентичности как процесса перманентного конструирования в контексте разворачивания персонального нарратива. Исходя из идеи темпоральности идентичности, которая воплощается в понятии нарративная идентичность, представляется правомерным рассматривать не идентификацию как процесс, а скорее процессный характер самой идентичности с целью выявления временной опосредованности. Нарративная идентичность предлагает вернуться к себе, “писать” себя на основании истории жизни, осмысления событий, согласия относительно понимания повседневности, поливариантности выбора векторов конструирования себя путем речевых действий в коммуникации. Пространством для разворачивания длительности выступает повседневность, сформированная системой знаков и символов, которую мы используем в интеракции и при помощи которой мы классифицируем и выстраиваем события в определенную цепочку жизни. Темпоральность нашего бытия в идентичности отображается в возможности использовать множественность моделей идентичности.

**Ключевые слова:** нарративная идентичность, темпоральность, персональная история, повседневность, речевые действия, коммуникация.

The applicability of the subject is conditional upon the special state of the modern society, which is characterized by high speed changes, the situation of “pressed historic period”, when dramatical internal transformations of the individuality are connected with fast fundamental changes of the systems of the society, ever-increasing pressure of multilateral crises of different level on the development of the society and the individuality, disruption of social structures established in the past, and, as a consequence, instability of the whole social and cultural system. Simultaneously with this, the human discovers and masters a new extend of self-appraisal, vision of the world and his/her place in this world, and, consequently, new algorithms of his / her social action are transformed.

A. Touraine indicates that in the former etacratic (soviet) society identity was caused by metasocial forces, in other words, by particular metanarratives within the structure of the public conscience. It is known that the ideals of the communist society, the communist ideology were the most influential among the latter ones. Under the conditions of depriving the human of such guidelines, those ways of the search which are based on defensive behaviour and can be permanently observed by the whole social scientific community, look absolutely predictable. The point is so called “negative identity” and “subreality”, whose process of defining, by the way, compeletely clearly actualizes the dialectics of external and internal, collective and personal identity. Among A. Touraine’s reflections we find the following words: “any collectivity which undergoes a serios crisis aspires to change its internal conflicts by confrontation of the internal and the external, the internal integration and the external danger, which is reinforced by betrayers within the community” [15, p. 103]. In the situation when the “subreality” forms after the society turns into the masses, the individuality, according to A. Touraine, “finds himself/herself in a constant search of identity beyond the limits of actual relations in the society <...>. Then identity is transformed into an inconstant row of identifications with models produced by mass culture” [15, p. 103].

Considering the above-mentioned information, within the context of historic development of the West European society Z. Bauman points out: “From the time of Modernity each side of the life became a task, a task which, moreover, did not provide the person with any other choice as to start solving it, applying all his/her abilities. “The certainty in future” was substituted by “the life plans”, the destiny – by the mission, and “the nature of the person”, where he / she had been born – by “the identity”, which should be looked after and kept in a proper form” [1, p. 179]. We found ourselves in such a situation, did not we? Or it is better to say that it is new guidelines that fell down on our much-suffering conscience, which we do not have a right to reject in order to survive in the social and cultural “jungles” at all.

Thus, the split in the former “life world”, and along with it a sense of life emptiness become a starting point of a trip with the aim of search and reunification of broken pieces of understable daily occurance. The absence of connecting cultural and historical links, whose role the metanarratives performed earlier [9], and also a certain period in the development of the society act as grounds of the creation of many theories of the postmodern movement, which try to clarify the situation of the human and the prospects of the human development and the development of the society on the whole. Y. Zhitsinsky, while determining four tendencies of the modern postmodernism, claims that “... understanding of fragility and doubtfulness of many truths, which were believed to be inalterable and immutable by the previous generations” can be considered as their common



feature” [8, p. 20]. Referring to E. Giddens, the author adds: “... the main point of the postmodernism is in the agreement upon the doubtfulness of the truths which we cognize” [quot. for: 8, p. 20].

We should mention that these characteristics of the majority of the modern researches can be totally accepted and considered as an immediate reflection of the present social and cultural situation, and new guidelines (or their absence at all) of human cognition of the surrounding world. However, if basing only upon the postmodern interpretation of the modern society, the human situation in it, it can be concluded that “the death of the subject” (M. Foucault), the characterization of the human as “a non-subject mechanism”, the nomade (G. Deleuze), the substitution of the individual with the “dividual” (J. Lacan), inevitably leads to the situation when the personal identity as a point of internal support and a source for overcoming critical situations is posed as deliberately destroyed, and, consequently, the problem – as a depleted one. In this aspect it is better to resolve the subject in the multitude of social and cultural contexts in order to avoid so-called “crises of the identity”. Such a method of using a peculiar “provocative logic” (used by Y. Zhitsinsky concerning the criticism of the method of the postmodernists) seems not to have any intentions to clarify, to present in a new light the determining notions which earlier served as guidelines. We agree with Y. Zhitsinsky that against the background of the modern intellectual landscape, the explanations based upon a mistake, crisis and despair start rooting deeply on the place of the former steady objective analysis of logical connections. That is why we have the situation of the deepening of the comprehensible subjective existential hollow, even of the total submersion in it.

There is no doubt that we should pay tribute exactly to this tendency of the development of the philosophic thought for the actualization of a long row of the questions which found both support and stern criticism. We should agree with the shortcoming, exposed by Y. Zhitsinsky: a certain circle of the writers of the postmodern movement (J. Derrida, J. Lacan, M. Foucault, Ph. Soller, R. Barthes, Tzv. Todorov) “... allude to Husserl’s phenomenology and do not take into consideration the historical and the psychological prospects of the dictum... The postmodern admiration of the actual goes hand in hand with the underestimation of the historical tradition and its disregard, on the one hand, and the eschatological guidelines, on the other hand” [8, p. 17-22]. We should also add that the dictum itself should be interpreted as an speech act (or even in wider terms – a deed), in other words to be considered as a link in a certain narration. Thus, these two components of the dictum (the historical one and the psychological one) are set a priori as principles of the speech.

It is interesting that, according to A. Yermolenko, our initial life world is not questioned till the necessities of knowledge of the cultural particularities, social and structural opportunities of the interaction in order to ensure the personal identity, the social integrity and apprehension of the traditions and value guidelines, are satisfied. At the same time there is no doubt that in the context of undurable steadiness of many traditional directives we have the permanent process of the formation of new meanings. “The inherited life world can be regarded as doubtful, which should be ascertained, as a rule, when old, often sacred obviousnesses are so soundly problematized by new experience that a situationally doubtful notion can not be apprehended further as an undoubted one. Then the tradition loses its comprehensive integrative power, and a new community of the meanings that appeared or an agreement upon the problems that appeared can be reproduced during the process of achievement of the mutual understanding directed by the mind” [7, p. 45].

It is notable that till nowadays the attempts to bring the whole spectrum of manifestations of our identity to a certain terminal point of the human being's unity with oneself are still in progress. But it seems to be a wrong track which can more actively expose an individual to potential danger of the crisis of one’s own selfness since external social and cultural factors exceed by their rate and swiftness that norm of interrelations between a person and the world which has had its legitimacy for a long time. Z. Bauman suggests to say not about identities which we inherit or acquire but “... it would be more timely and appropriate for realities of the globalizing world to study identification that is never accomplished, interminable, open for future activities into which we are perforce or consciously involved” [1, p. 192].

However, proceeding from the idea of temporality of the identity which is embodied in the concept “narrative identity” [13], it seems rightful to consider not identification as a process but rather process nature of the identity itself for the purpose of interpretation of just a temporary mediation. “The general problem consists exactly in finding such conceptual means which would make it possible for despaired nomads to find faith and sense in world’s beauty” [8, p. 53]. We should to add that the

situation of the substitution of fundamental “great” questions of philosophy (the conception of human’s personality, of meaning of life) for “small narratives” is worth using as positively as possible with the only major purpose of turning “the horizon of despair” into “the space of sense”.

Understanding daily occurrence as a result of interaction of a person with the objective world, “the final range of values”, A. Schütz insists that owing to this the objectivity of social processes and phenomena which originate from the space of intersubjectivity has an effect on consciousness and activity of members of the society [6; 16; 17].

Such definition has great influence for us just for actualization of this sphere of human relationship since it is the utmost reality and it is a crucial sphere in terms of its social organization. V. Furs also underlined: “Life world is regarded by Schütz as a social world of day-to-day practical activity” [19, p. 97-98].

As for modern social system it can be said about plurality of communities; their feature is to appear like mushrooms after a spring rain in different social and cultural contexts, discourses as well as to fleetly disappear, vanish often by having “poisonous” influence over their former “consumers”. It is, so to say, what we got used to call “the crisis of identity”. The mentioned craving for being personality is the question of individualization, and then it is logical that we cannot neglect its social conditionality in the question concerning identity.

In P. Berger’s and T. Luckmann’s opinions, internalization is a basis of comprehension of people and the world as a significant reality. People use typification schemes in their interactions, another person’s world becomes our world as a result of the process of internalization, we are following the way of “appropriation-from-others” [2, p. 212]. It should be reminded that typification is the major characteristic of the daily occurrence. Owing to this the processes of identification are constantly effective among individuals: “I am a reflexive essence which reflects attitudes accepted towards it first of all on significant others’ part” [2, p. 215]. Thus, an individual becomes the one who he or she is while being permanently under the influence of these significant others. And this process is not unilateral and mechanical as both “subjects” and “objects” of such actions not just live in the same world but also take part in each other’s existence, take each other into consideration.

When an individual reaches such an extent of the internalization, it can be said that one is upon the stage of primary socialization, i.e. the identification together with significant others is perceived as a self-identification. Cannot it be assumed, using the P. Ricœur’s terminology, that this process can be called a formation of embryos of “character”, that inner set of qualities which does not change cardinally and remains relatively stable [13].

It is clear that this person’s formed subjective world has to pass legitimacy test and to consolidate within the objective reality if we aspire recognition as a social being. Respectively, it is a matter of processes of secondary socialization to achieve the feeling of confidence by an individual in the compliance of situations and values of one’s subjective world with objective standards of social and cultural space. The ability to understand the last one is important, “to get a promise of self-observance” not only on the Other’s side but on structural elements’ of the society part as well. Thus, we can see that, yielding to such tests, the inner world becomes frailer and more vulnerable and the subjective reality may turn out to be unreliable.

As for balancing of these worlds, the question of “life world” and its representation in our identity it is worth emphasizing, according to P. Berger’s and T. Luckmann’s reflections, that identity can be objectively defined as a placement in a particular world. It can be subjectively acquired only on the basis of this world (in our case – of the daily occurrence world). “Subjective acceptance of identity and subjective acceptance of a social world – are just different aspects of the same process of internalization that is mediated by those significant others” [2, p. 216]. Approximately the same arguments can be found in E. Goffman’s works concerning the analysis of frames which are some particular limits to the development of our sociality. So called “primary frames” are experience that does not transform, correspondingly, “secondary ones” are those that make possible the transformation of experience, are based on primary limits and accumulate on each other [5; 18].

On this occasion it is worth remembering the difference between structural and philosophical self-reflection. Social patterns, roles acquired by an individual are a certain social aspect of identity, public expression of one of its facets, i.e. mainly systemic characteristic, structural self-reflection. In fact, the identity can be attributed to the space of the life world as it is sense organizing and sense determining instance relative to social roles.

Starting from the urgency of the question of philosophical self-reflection by means of appealing to the narrative identity in the context of communicative interaction we accept that the following statement is logical. Nothing else, except those norms of social behaviour, thinking (and together with this understanding of the daily occurrence world) that became personality's structure, mainly thanks to psychological interpretation of the identity as “a process of identification with...” chiefly at the stage of primary socialization cannot be understood as the basis for philosophical self-reflection. The latter is expanded with the course of life by the comprehension of personal history, the institutional influence, the extension of understanding of the significance of the environment, the responsibility for one's own actions in the infinite space of communication, and all together comes to the immersion into the transient space of the daily occurrence culture and to the measurement of the depths of one's own existence.

Thus, the method that has the potential for the unification of temporality of our existence in the modern social and cultural space of more increasing cross tissue of people's interaction with typical for it rather reliable consequences of getting into a situation except incomprehension of the Other, plus the possibility of the danger of self-dissolution with subsequent full loss of any pretext for “taking root” is exactly the narrative method for determination of the essence of identity.

On the basis of the “life world” definition, mechanisms of its formation, importance of understanding it as a conceptual horizon of our life the way to self-understanding, those coordinates for individualization that we find in the daily occurrence culture, becomes more understandable. Thanks to theoretical statements of E. Husserl, who initiated the consideration of daily occurrence in the scientific discourse of that time, we also had an opportunity by means of phenomenological method slightly to redefine life, consciousness in the time continuum.

Historical and philosophical analysis of the concept of identity is constantly pushing to the conclusion concerning almost the only true context of setting and explication of this issue. The eternal call to (self)understanding reaches the fullest flourishing if we trace it going from the philosophy of consciousness to philosophy of communication. Therefore, based on the temporality of human life and consciousness, identity can be studied nearly in the best way, in our opinion, within the understanding of it as the narrative developing of selfness in the course of life events of intersubjective space.

The complexity of this approach is in the fact that the concepts of “character” and “selfness of self-observance” [13], whose dialectical interaction within the theory of narrative identity creates sense, have the opportunity to achieve the highest degree of implementation in a “life world” and a plane of “communicative rationality”. That is, the vitality of narrative identity can be traced through daily occurrence because, as mentioned, its (daily occurrence') inherent typification property indicates human desire to have certain steadiness in understanding of a system of meanings common with others, which in turn can be interpreted as an attempt to maintain a certain center of constancy of our inner selfness. At the same time, “selfness of self-observance” as an indicator of plurality, variability forms in us under the influence of numbers of social and cultural relations. In other words, possible manifestations of self-identity problem at different stages of human development peacefully coexist in the narrative identity, and therefore, we consider the offered approach as that which sufficiently embraces and approves this permanent dialectical interaction of identity-difference-plurality, internal-external.

It should be noted that turning of philosophy from the subject-object opposition towards subject-subject relations signifies a certain “resistance movement” as to objectification of nature. It is the background where the daily occurrence culture, “life-world”, is actualized. The “center of gravity” of the consciousness is shifting. B. Waldenfels states so: “In order to finally clarify intentional, those that reveal world, acts and relations of feelings as real, inner world processes and fully entrust them [fate] to natural causality, it is necessary to forget oneself, what is theoretically controversial and almost fatal” [4, p. 43].

Narrative identity, on the contrary, suggests returning to oneself, “writing” oneself on the basis of life history, understanding of events, coordination regarding understanding of daily occurrence, polyvariety of selection of vectors of self-constructing by speech acts in communication, going through the way of responsible identity. We can find a very capacious conclusion concerning this: “The word ability to return, open to itself (except the meaning!) through lacunae, gaps, incompleteness and hiding opens space for the single and the simple in things that gather in the surroundings of the

human presence but also those which reveal it in the world. The core nature of the narrative is marked by this paradox (bodies of the tradition)” [10, p. 114].

Regarding acquirement of special importance of the subject of time for analysis of the human being, which we owe especially to M. Heidegger, we should to talk not about fixing the moment of finiteness of human existence but first of all about the fact that it is necessary to search for a certain sense in an irreversible sequence of events. For a modern person time have be understood as a structure that at some deep and often unconscious level acts as conditions, principles, rules of constructing, creation, generation of any form of human life as texts, institutions, people’s actions. That is, we can distinguish the signs of temporal organization in any form of human activity. Thus, V. Syrov underlines, “time opening is a movement to constructibility, that is, orientation of our cognitive and practical strategies into the sphere of the possible for a person” [14, p. 20].

Therefore, the situation of modification of long-term steady consciousness movement from the question of being and its perception to the person’s problems is emerging. It seems that actualization of the subject “life world”, human existence and the language as the “home of being” makes it clear that ontological, gnoseological principles of understanding of the world and oneself in it are based on consistency regarding temporally defined social and cultural patterns adopted by people, and also experiencing of life events in daily occurrence. It is in this context we can say that the opening of narrative nature of social life indicates a more profound understanding of it. The past, present and future combined in the narrative should be considered not only as memories and insights, but as stages of community action implementation. Under these conditions narrative identity can be fully understood as a model of temporal anchor of our inner identity in social life.

Also it is important that processes of “checking” of the interiorized world according to changing external reality cannot be considered without regard to the fact of temporality of our consciousness, habitual attempt to prevent the feeling of abstractness of being, having linked events, acts of our life into a single chain. We support the statement: “The problem of explanation of human behaviour dynamic models seems almost to be solved through the narrative research rather than through such well-known approaches as the use of a functional-role model” [3, p. 29].

That is, the narrative should be understood as a new method which makes possible the formation of a new self-consciousness’ language. In the narrative identity we can find reflection of unity of extent of our being (a combination of the past, present and future), presence of feeling to identity through preserving the stability of character, appropriate role of a social actor. Moreover, the space for the expansion of this continuance is, in our opinion, daily occurrence formed by the system of signs and symbols that we use in interaction and with the help of which we classify and line up events in a certain chain of life. Temporality of our existence in the identity is reflected in the ability to use a plurality of identity models [11; 12]. And, it is the inner core of personality that keeps our identity in a perfectly balanced state and restrains the dissolution of selfness and identity crisis manifestations. Besides, productive change in moral principles that crystallize in communicative and discursive space also serves as an indicator of keeping of “the word given”. It seems that in this P. Ricoeur saw the sense of dialectical interaction of identity and difference (plurality). We can conclude that the social reality can already be constructed narratively in the most effective way.

#### REFERENCES

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
1. Bauman Z. Individualizirovannoe obschestvo / Zigmunt Bauman; [per. s angl. pod red. V. L. Inozemtseva]. – М.: Logos, 2002. – 390 s.
2. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Berger P. Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsiologii znaniya / Piter Berger, Tomas Lukman; [per. s angl. E. Rutkevich]. – М.: Medium, 1995. – 323 s.
3. Брокмейер Й. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / Й. Брокмейер, Р. Харре // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 29-42.
3. Brokmeyer Y. Narrativ: problemy i obeschaniya odnoy alternativnoy paradigmy / Y. Brokmeyer, R. Harre // Voprosyi filosofii. – 2000. – № 3. – S. 29-42.

4. Вальденфельс Б. Мотив чужого / Бернхард Вальденфельс; [сб. пер. с нем. Научный ред. А. А. Михайлов; отв. ред. Т. В. Щитцова]. – Мн.: ПроPILEI, 1999. – 176 с.
4. Valdenfels B. Motiv chuzhogo / Bernhard Valdenfels; [sb. per. s nem. Nauchnyiy red. A. A. Mihaylov; отв. red. T. V. Schittsova]. – Мн.: Propilei, 1999. – 176 s.
5. Гоффман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Ирвинг Гоффман; [пер. с англ. и вступит. статья А. Д. Ковалева]. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. – 304 с.
5. Goffman I. Predstavlenie sebya drugim v povsednevnoy zhizni / Irving Goffman; [per. s angl. i vstupit. statya A. D. Kovaleva]. – М.: KANON-press-Ts; Kuchkovo pole, 2000. – 304 s.
6. Григорьев Л. Г. Социология повседневности Альфреда Шюца / Л. Г. Григорьев // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 123-129.
6. Grigorev L. G. Sotsiologiya povsednevnosti Alfreda Shyutsa / L. G. Grigorev // Sotsiologicheskie issledovaniya. – 1988. – № 2. – S. 123-129.
7. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: [підручник] / А. М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
7. Ermolenko A. M. Komunikativna praktychna filosofiya : [pidruchnyk] / A. M. Ermolenko. – К.: Libra, 1999. – 488 s.
8. Жицінський Ю. Бог постмодерністів / Юзеф Жицінський; [пер. з польської А. Величко]. – Львів: Вид-во Українського Католицького Університету, 2004. – 200 с.
8. Zhytsinskiy Yu. Bog postmodernistiv / Yuzef Zhytsinskiy; [per. z polskoyi A. Velychko]. – Lviv: Vyd-vo Ukrayinskogo Katolytskogo Universytetu, 2004. – 200 s.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
9. Liotar Zh.-F. Sostoyanie postmoderna / Zhan-Fransua Liotar; [per. s fr. N. A. Shmatko]. – М.: Institut eksperimentalnoy sotsiologii; SPb.: Aleteyya, 1998. – 160 s.
10. Манюк О. В. Традиция как нарратив: анализ судьбы метафизической традиции в современном мире / О. В. Манюк // Грані. – 2003. – № 4. – С. 112-114.
10. Manyuk O. V. Traditsiya kak narrativ: analiz sudby metafizicheskoy traditsii v sovremennom mire / O. V. Manyuk // Grani. – 2003. – № 4. – S. 112-114.
11. Подольська Т. В. Ідентичність у темпоральному вимірі / Т. В. Подольська // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: філософія. Філософські перипетії. – 2004. – № 618. – С. 116-119.
11. Podolska T. V. Identychnist u temporalnomu vymiri / T. V. Podolska // Visnyk Harkivskogo natsionalnogo universytetu imeni V. N. Karazina. Seriya: filosofiya. Filosofski perypetyi. – 2004. – № 618. – S. 116-119.
12. Подольська Т. В. Ідентичність як нарративне конструювання: теоретичне пояснення та можливий простір життєздатності / Т. В. Подольська // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: філософія. Філософські перипетії. – 2008. – № 812. – С. 159-165.
12. Podolska T. V. Identychnist yak narativne konstruyuvannya: teoretychne poayasnennya ta mozhlyvyy prostir zhittezdatsnosti / T. V. Podolska // Visnyk Harkivskogo natsionalnogo universytetu imeni V. N. Karazina. Seriya: filosofiya. Filosofski perypetyi. – 2008. – № 812. – S. 159-165.
13. Рікер П. Сам як інший / Поль Рікер; [пер. із фр.]. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
13. Riker P. Sam yak inshiy / Pol Riker; [per. iz fr.]. – К.: Duh i Litera, 2000. – 458 s.
14. Сыров В. Н. Нарративное производство и современное социальное познание / В. Н. Сыров // Социальное знание в поисках идентичности. – Томск: Водолей, 1999. – С. 20-26.
14. Syirov V. N. Narrativnoe proizvodstvo i sovremennoe sotsialnoe poznanie / V. N. Syirov // Sotsialnoe znanie v poiskah identichnosti. – Tomsk: Vodoley, 1999. – S. 20-26.
15. Турен А. Возвращение человека действующего. (Очерк социологии) / А. Турен. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
15. Turen A. Vozvrasheniye cheloveka deystvuyushogo. (Ocherk sociologii) / A. Turen. – М.: Nauchnyy mir, 1998. – 204 s.
16. Фурс В. Н. Критическая теория «современности» (анализ формирования одной социально-философской концепции) / В. Н. Фурс // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 42-71.

16. Furs V. N. Kriticheskaya teoriya «sovremennosti» (analiz formirovaniya odnoy sotsialno-filosofskoy kontseptsii) / V. N. Furs // Logos. – 2004. – № 1 (41). – S. 42-71.
17. Шюц А. Структура повседневного мышления / А. Шюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129-137.
17. Shyuts A. Struktura povsednevnogo myishleniya / A. Shyuts // Sotsiologicheskie issledovaniya. – 1988. – № 2. – S. 129-137.
18. Goffman E. Frame Analysis / E. Goffman. – N.Y., 1974. – 465 p.
19. Fours V. (Re)thinking the «public sphere» with Arendt and Habermas / Vladimir Fours // Топос. – 2008. – № 2. – С. 94-100.

УДК 1:3 + 1:93

*Ильин И. В.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **ЖИЗНЬ КАК ЖЕРТВА И ПРОЕКТ ЖЕРТВЕННОЙ ЖИЗНИ В ПРОЦЕССЕ БРЕНДИЗАЦИИ КАПИТАЛИЗМА**

В статье разрабатывается понятие «проект жизни» в процессе брендизации капитализма. Это понятие означает вовлечение рабочих в специфически буржуазные формы жизни посредством определенного устройства пространства, а также буржуазных средств субъективации. На материале бренд-городов и корпоративизации капитала это понятие уточняется до следующего определения – жертвенно-буржуазный проект жизни. Разбираются концепции биополитики М. Фуко и Д. Агамбена для более глубокого социально-философского проникновения в суть указанной фундаментальной трансформации в истории капитализма.

**Ключевые слова:** проект жизни, жертва, жертвенность, биополитика, брендизация капитализма.

У статті розробляється поняття «проект життя» в процесі брендизації капіталізму. Це поняття означає залучення робітників до специфічно буржуазних форм життя за допомогою певного просторового устрою, а також буржуазних засобів суб'єктивації. На матеріалі бренд-міст та корпоративізації капіталу це поняття уточнюється до наступного визначення: жертвовно-буржуазний проект життя. Розбираються концепції біополітики М. Фуко і Д. Агамбена для більш глибокого соціально-філософського проникнення в суть вказаної фундаментальної трансформації в історії капіталізму.

**Ключові слова:** проект життя, жертва, жертвність, біополітика, брендизація капіталізму.

In this article author develops the concept of “project of life” in the process of brandization of capitalism. This notion means the involvement of workers in a specific form of bourgeois life through a specific arrangement of space, and bourgeois means of subjectivation. On the material of the brand-cities and corporativization of capital it clarifies to the concept with the following definition – “sacrificially-bourgeois project of life”. Author analyzes the concept of biopolitics of M. Foucault and G. Agamben for a deeper social and philosophical insight into the mentioned fundamental transformation in the history of capitalism.

**Keywords:** project of life, the sacrifice, sacrificial, biopolitics, brandization of capitalism.

#### 1. Введение в марксистскую проблематику жизни рабочего как жертвы капитала

Карл Маркс указал на то, что единственным стремлением капитала является безудержное самовозрастание капитала посредством производства прибавочной стоимости. **Жизнь рабочего служит всего лишь средством для не знающего границ расширенного воспроизводства капитала, поскольку именно живой труд рабочего является источником создания прибавочной стоимости.** Капиталистический способ производства имеет своей целью не производство жизни как самоцели, но богатства в овеществленной форме. Маркс уподобляет капитал вампиру именно потому, что капитал высасывает жизненные соки рабочего, его физические, интеллектуальные способности и пр., превращая жизнь рабочего в

овеществленное тело капитала. Определенный труд рабочего в средствах производства является омертвленным трудом, ибо присваивается капиталом. Мертвый труд в качестве присваиваемого капиталом насыщается и растет благодаря живому труду. **Для капитала всякая непроизводительная растрата жизненного времени рабочего невыносима, поэтому он стремится увеличить продолжительность рабочего времени до максимальных пределов, а также интенсифицировать труд уже существующего рабочего времени введением технических новшеств.** Маркс пишет, что капитал «систематически разграбляет условия жизни работника, экономя на величине рабочего места, наличии воздуха, света, индивидуальной защиты от опасных для жизни или здоровья неблагоприятных обстоятельств производственного процесса, не говоря уже об устройствах для удобства работника» [33, с. 449-450]. Капиталист, по выражению Фридриха Энгельса, «равнодушен к жизни рабочей силы» [17, с. 267].

Рабочая сила, в свою очередь, является товаром, стоимость которого определяется так же, как и стоимость любого другого товара – величиной затраты общественно необходимого времени на ее производство, то есть стоимостью жизненных средств. Таким образом, **рабочий трудится для того, чтобы жить, но жизнь рабочего заключается в воспроизводстве его жизни в качестве рабочей силы, то есть, собственно жизнь рабочего начинается для него вне труда, в потреблении.** Не только рабочая сила чужда для рабочего, но также и труд, и все производимое им богатство не принадлежит ему, не является проявлением его жизни, но является отчуждением его жизни (*der Lebensäußerung als Lebensentäußerung*) [36, с. 539]. **Рабочий «считает труд не частью своей жизни, а, напротив, жертвой своей жизни [sie ist vielmehr ein Opfer seines Lebens]» [35, с. 400], «самопожертвованием жизнью [daß sein Leben als Aufopferung seines Lebens]» [32, с. 451].**

Вся жизнь рабочего должна перейти в мертвое тело капитала. Тем самым она «сводится к самой безнадежной деградации, к лишению здоровья, домашнего уюта, досуга и здорового удовольствия на свежем воздухе. Чрезмерное истощение сил рабочих из-за долгого осуществления ими монотонной деятельности создало привычку не думать и не размышлять. У них нет физических, интеллектуальных или моральных развлечений, за исключением худшего их вида, все действительные радости жизни находятся далеко от них. Существование большей части рабочих в рамках нынешней системы, одним словом, совершенно невыносимо» [34, с. 609]. Именно эта невыносимость толкает рабочих, по мысли Маркса, к уничтожению капитализма, а значит и к самоуничтожению самих себя в качестве рабочих.

**Но если существование капитала зависит от труда рабочей силы, то, следовательно, необходимо также предположить, что капитал крайне заинтересован в производстве жизни рабочего.** Это предположение делает и Маркс в рукописях 1957-1858 гг., утверждая, что в простое определение капитала «должно войти его цивилизующее влияние» [34, с. 327]: «...вопреки всем «благочестивым» фразам, капиталист выискивает всяческие средства, чтобы стимулировать их [рабочих – *И. И.*] потребление, придать своим товарам большую привлекательность, навязать рабочим новые потребности и т. д. Как раз эта сторона отношения между капиталом и трудом представляет собой существенный момент цивилизации и именно на ней покоится историческая правомерность капитала, но вместе с тем и его нынешнее могущество» [34, с. 212-213].

Вполне возможно предположить, что Маркс до написания «Капитала» был больше ученым-философом, идущим до конца в своих диалектических исследованиях капитализма, которые позволили ему сделать столь оптимистические выводы относительно цивилизующего влияния капитала. **Но в «Капитале» Маркс настаивает на том, что капитал не может производить жизнь рабочих, отравляя их фальсифицированными товарами, удлиняя рабочий день, не решая жилищный вопрос и пр.** Это можно объяснить только тем, что Маркс-революционер не мог писать о цивилизующем влиянии капитала, будучи представителем рабочего класса, поэтому подобные мысли были скрыты в рукописях. Капитал не может не воспроизводить жизнь рабочего, но сводит это к необходимости воспроизводства товара рабочей силы, грозя тем самым уничтожением жизненных сил этой рабочей силы – эта предпосылка была крайне необходимой для революционной борьбы того периода, в котором жил Маркс.

Подытожим мысли Маркса относительно производства жизни при капитализме. **Жизнь рабочего класса является жертвой (для) капитала-вампира. Жизнь определяется как социокультурное, биологическое существование, воспроизводимое посредством эквивалента стоимости жизненных средств, то есть зарплаты. Также жизнь, точнее, необходимое для жизни, определяется через отрицательные определения, то есть характеристику того, чего жизнь рабочего лишена – домашнего уюта, досуга, здоровья, рефлексии, развлечений и пр.**

**Однако Маркс выдвигает положение о том, что капитал стремится наполнить жизнь рабочего потреблением. Нельзя ли вслед за этим положением продолжить мысль Маркса и предположить, что капитал наполнит жизнь рабочего не только развлечениями (привлекательными товарами), но и домашним уютом и т.д.? И что в таком случае останется от революционной перспективы? Не является ли такое допущение той опасностью, определившей забвение «цивилизующего влияния капитала» в поздних произведениях Маркса? И может быть следует продолжить критику политической экономии вплоть до критики воспроизводимой капиталом жизни рабочего, которая ведет не к подрыву капитализма, но лишь к его упрочению?** Ответам на эти вопросы и посвящена данная статья.

## 2. Введение в проблематику концепции брендизации капитализма

Авторская концепция заключается в обосновании активной роли буржуазии в производстве субъективности рабочего. Во второй половине XIX века, преимущественно в развитых европейских капиталистических странах стихийно возникло явление, которое мы называем **брендизацией капитализма** [4]. Что означает это понятие? Оно означает социально-пространственную революцию, то есть масштабное превращение социального пространства, возникновение новых пространств, коренным образом изменивших облик буржуазного общества; эта революция была совершена сначала индивидуальными капиталистами, а затем приобрела массовую форму в начале XX века в США, и впоследствии частично преобразовавшись в государственную форму «welfare state» и пр. Эта революция заключалась в превращении рабочих в прообраз, в зеркального двойника буржуазии не только в этическом (совмещение протестантской морали с моралью гедонистической), но также в эстетическом плане (воспитание буржуазного габитуса). Брендизация капитализма совместила в себе решение вопроса экономического воспроизводства господства капитала, а также его политической гегемонии благодаря универсализации буржуазного проекта жизни, путем распространения его на рабочих.

Брендизация капитализма на уровне социального пространства скрывает тайну капиталистического накопления – производства прибавочной стоимости благодаря эксплуатации рабочей силы – благодаря тому, что создает пространство организованного в идеал капитализма, без присущих последнему, по видимости, противоречий. Одной из центральных пространственных форм этой революции был феномен бренд-города; другими формами являлись универмаги [2, с. 59-60] (как пространство досуга, взгляда и буржуазного габитуса) и бренд-товары [5] (как единичные проявления жизнеспособности капитала).

Бренд-город ранее был ранее определен нами как гетеротопия капитализма, то есть социальное пространство, в котором капиталистический строй инвертируется, организуясь в идеал. **Анализируя именно эту социально-пространственную форму, можно найти содержательную характеристику того проекта жизни, в который втягивается рабочий, проекта жизни, который только и легитимируется капиталом.** Именно в этой форме вся жизнь рабочего находится под контролем капитала.

Брендизация капитала производит определенную форму жизни рабочего, которая легитимирует буржуазное общество, «уничтожая» при этом пролетариат как политическое выражение класса рабочих. Таким образом, чаяния буржуазных социалистов «иметь буржуазию без пролетариата» – воплотились в жизнь, а точнее, в специфически буржуазный проект жизни. **Этот проект жизни мы называем жертвенно-буржуазным, поскольку он включает в себя создание капиталом условий жизни, в которых рабочий нравственно мотивирован пожертвовать, «отдарить» («отблагодарить») капиталу не только лучшей производительностью, но и политической лояльностью.** Брендизация капитализма означает



процесс превращения жизни-как-жертвы у Маркса в жертвенно-буржуазный проект жизни, то есть в такой проект жизни, в которой жертва оправдывает свою необходимость и проявляет свое положительное, конструктивное значение. Однако при этом, как мы попытаемся показать, проект жизни остается *проектом*, постоянно оголяя имманентное капитализму отношение к жизни как жертвы для капитала.

*Целью* настоящего исследования является определение понятия проекта жизни, легитимизируемого капиталом, как важнейшей составляющей содержательного ядра авторской концепции процесса брендизации капитализма. В связи с этим выдвигаются следующие задачи статьи: 1) проанализировать структурные элементы бренд-города Уильяма Левера и Джорджа Кэдбери; 2) выяснить механизм включения рабочих в буржуазный проект жизни, основанный на жертвенности; 3) прояснить биополитическое содержание жертвенно-буржуазного проекта жизни посредством сравнения биополитики бренд-городов с концепциями биополитики Мишеля Фуко и Джорджио Агамбена; 4) проанализировать превращение капитала в корпорацию и этап всеобщей публичной легитимации капитализма в США начала XX века; 5) актуализировать анализ жертвенно-буржуазного проекта жизни при помощи объяснения современных феноменов – волонтерства, аутсорсинга и филантропии; 6) актуализировать понятие отрицания в Лакановском психоанализе для объяснения механизма жертвенности в процессе брендизации капитализма.

*Актуальность* данного исследования продиктована необходимостью более четко представить отношения между классом буржуазии и рабочим классом, вплоть до доказательства универсализации буржуазного проекта жизни и распространения его на жизнь рабочих. В свою очередь эта необходимость связана с критикой популярной в современной социально-философской мысли концепции «автономии» рабочего класса от буржуазии. Родоначальниками этой концепции являются Антонио Негри и Майкл Хардт. Главной идеей «автономистов» является следующее положение: после Второй мировой войны и кризиса индустриального капитализма (они называют его «фордизмом») с жесткой дисциплиной, реальным подчинением труда капиталу произошел переворот, вызвавший к жизни пост-фордизм, который вывел на всемирно-историческую арену новую производительную силу – всеобщий интеллект (понятие, которое они заимствуют у Маркса). Капитал захватывает всеобщий интеллект посредством превращения в постоянный капитал живой, творческой рабочей силы (в отличие от машин в индустриальном капитализме). Постоянный капитал теперь представляется знаниями, кооперацией живого труда. Поэтому постоянный капитал не столько закреплен в системе машин, но находится в «теле» самих рабочих, в живом труде [41, с. 66; 29, с. 41-42; 20, с. 186-187; 15, с. 588].

Постоянный капитал переносит «стоимость» на продукт бесплатно для капитала, даром общественной кооперации, совместной деятельности людей. Также и переменный капитал меняет свою форму. Он теперь рассредоточен по всему обществу. Каждый человек, воспроизводящий общественные отношения, язык, общение, знания, образование, воспитание потенциально приносит «стоимость» капиталу. Таким образом, граница между трудовым временем и не-трудовым временем стирается: все общество становится фабрикой. Любое проявление социальной сущности человека приватизируется режимом прав интеллектуальной собственности (патентизация, копирайт результатов научной, художественной и пр. деятельности), финансовыми рынками (кредитование потребления и биржевая игра на возможностях будущего потребления на фондовых рынках [14, с. 39]) и пр. Меняется и классовая структура общества. Как полагают «автономисты», капиталу противостоит не экономически структурированный рабочий класс, а Общее (английский термин – commons), непосредственно общественные, а, следовательно, прибавочные отношения подвергаются эксплуатации им прямо или косвенно, противопоставляясь власти капиталу. Таким образом, «автономисты», обращаясь к Марксу экономико-философских рукописей 1844 года, реабилитируют понятие «сущности человека» [41, с. 77-78], понимая ее как чистую и непорочную, которую капитал огораживает и овеществляет ее. **Капитал, с их точки зрения, совершенно реактивен: во-первых, он является результатом (прибавочного) труда рабочего, а во-вторых, именно рабочий класс наделен жизнью и политической активностью.** Но при этом игнорируются мысли Маркса относительно «цивилизирующего

влияния» капитала и возможности политического подчинения рабочих капиталу, выраженные не только в политической реакции, но и в наполнении жизни рабочего потреблением и пр.

Необходимо также обратиться к вопросу о влиянии «автономистской» теории на современные исследования феномена бренда. Так, Адам Арвидссон в книге «Бренды. Значение и ценность в медиа культуре» пишет: «Бренд менеджмент <...> позиционирует бренд в качестве виртуальной фабрики, обеспечивая место, в котором автономная производительность более или менее непосредственно транслируется в отзывы и информацию. Но это еще не все. Бренд менеджмент должен также удостовериться, что множество производит то качество, которое согласно с другими качествами, что эта производительность развертывается на «желаемой и предпочитаемой платформе. Это цель программирования» [8, с. 130]. Подобные же мысли можно встретить в книге Целии Лури «Бренды. Логос глобальной экономики»: «<...> бренд стремится инкорпорировать не только (стороны) потребителя, но также и (стороны) контекста употребления или более широкого окружения, помещая себя в сферу деятельности и событий, выходящих за пределы индивидуального потребителя в форме фан-клубов, стилей жизни или сообществ» [28, с. 34]. Капитал в форме бренда лишь создает пространство, которое заполняется затем «автономной» производительностью множества. Но что, в таком случае, побуждает потребителей заполнять это пространство? На этот вопрос у теоретиков бренда нет ответа. В «автономистской» концепции представлено очень ограниченное понимание роли буржуазии в подчинении рабочего и утверждении политической гегемонии буржуазии. В этой концепции капитал целиком реактивен, а его отношению к рабочему ограничиваются лишь экономической эксплуатацией.

*Постановка проблемы* заключается в том, что к концу XIX века возникает процесс брендизации капитализма, то есть капитал производит пространства специфически буржуазной жизни, вводя туда рабочих для превращения их в своих зеркальных двойников. Но в чем заключается содержание этих пространств буржуазной жизни? Каким образом произошла трансляция классово-определенной идентичности рабочего в буржуазный габитус и пр.? Необходимо выяснить механизм, обеспечивший легитимацию капитализма, а значит более содержательно определить само понятие проекта жизни. Такое исследование позволит более конкретно осмыслить процесс субъективации рабочих классом буржуазии и обеспечения последним политической гегемонии в современном мире.

*Степень разработанности* биополитической проблематики в социально-философской мысли обозначена теоретическими разработками Мишеля Фуко, Джорджо Агамбена и др. Главные исследования затронутого периода сосредоточились в исторической литературе. Данное обстоятельство вызвано тем, что теоретики «автономизма» не уделяют особого внимания истории капитализма до Второй мировой войны, а теоретики бренда предают забвению историю исследуемого ими явления. Между тем за последние годы появилась целая серия исторических исследований, которые открывают ход трансформации капитализма в конце XIX – нач. XX века. Так, докторская диссертация Джереми Ровэна, посвященная Уильяму Леверу и его «Порт Санлайту», пролила свет на один из самых значимых капиталистических экспериментов того времени. Ровэн указывает на то, что и корпоративная культура и бренд возникает в ситуации кризиса индустриального капитализма: «Левер был по преимуществу промышленным патерналистом, создавшим успешную компанию, позволившим рабочим развить безопасную и лояльную корпоративную идентичность. Левер создал корпоративную культуру, используя религию, образование, и спорт, а также обеспечил рабочих широким кругом благосостояния: бесплатной медицинской помощью, схемами распределения прибыли между работниками» [37, с. 19]. Необходимо также отметить исследование Чарльза Деллхайма о создании корпоративной культуры у Джорджа Кэдбери в 1861-1931 гг. [16], в котором указывается не только на историю создания шоколадного бренда, успешно борющегося против мира фальсифицированных товаров, но также отмечаются те меры, которые предпринял Кэдбери для обеспечения лояльности собственных рабочих. Фундаментальное исследование Роланда Марчанда «Создание корпоративной души. Возникновение пиара и корпоративных образов в американском крупном бизнесе» является энциклопедией стратегий капиталистов, обеспечивающих собственную легитимацию в глазах общества в начале XX века в США, заключающихся не только в доказательстве чистоты, отсутствия угроз для здоровья, надежности их продуктов, не только через строительство

городов для рабочих, но также посредством использования средств массовой информации для максимальной защиты и улучшения своей репутации [30]. Докторская диссертация Эллисон Марш посвящена специфической стороне процесса легитимации капитализма – экскурсиям на фабрику, а также почтовым открыткам, благодаря которым создавался определенный образ капиталиста посредством убеждения публики в собственном человеколюбивом отношении к рабочим и к условиям труда посредством визуального шоу [31]. Все эти исторические исследования прямо или косвенно используют понятие бренда. Однако вместо разработки этого понятия в связи со своими исследованиями, у этих авторов получается лишь, в основном, изложение эмпирических сведений.

*Новизна* данного исследования заключается в попытке соединить два самостоятельно развивающихся направления современной гуманитарной мысли – с одной стороны, социально-философские разработки, а с другой, исторические исследования – с целью обоснования авторской концепции «брендизации капитализма» через раскрытие понятия «проекта жизни» на материале истории бренд-городов и корпоративизации американского капитала. Также новизна заключается в уточнении данного понятия до определения «жертвенно-буржуазного проекта жизни», предполагающего раскрытие механизма вовлечения рабочего в процесс брендизации капитализма.

### 3. Бренд-город как проект жизни

Для того чтобы начать выполнение поставленных задач, обратимся к исследованию бренд-городов. Необходимо более четко определить данное понятие. Итак, бренд-город это социальное пространство, организованное капиталом в качестве *идеальной* гетеротопии капитализма, то есть со-вмещения всех существующих пространств капиталистического общества, но в инвертированной, преобразованной, бесконфликтной форме. Бренд-город концентрирует в себе весь буржуазный дискурс в целях трансляции буржуазных форм жизни в жизнь рабочих, превращения их в своих зеркальных двойников. В бренд-городах капитал стремится предьявить свою жизнеспособность, легитимировать посредством универсализации буржуазных форм жизни господство буржуазии.

Неудивительно, что первыми инициаторами брендизации капитализма выступили английские капиталисты, ведь Карл Маркс видел именно в британском капитализме модель для исследования (кризиса) капитализма. Именно в Британии проявились фундаментальные противоречия капитализма, а значит, именно здесь появились первые попытки «преодоления» этих противоречий без уничтожения капитализма, то есть исключительно буржуазного способа «решения» противоречий. Обратимся к рассмотрению проектов городов двух британских капиталистов, изменивших облик капитализма навсегда. Поскольку эти проекты конгениальны друг другу изложение будет выстроено так, что сведения об одном проекте будут пересекаться со сведениями о другом для создания более полной картины.

Уильям Левер начал строить город для собственных рабочих и предприятий – Порт Санлайт – в 1888 году, а братья Кэдбери свой Бурнвилль на десять лет раньше – в 1878 году. Вот что пишет Джон Ровэн о движущих мотивах Левера для построения города: «У него было четыре причины: во-первых, он искал пути для привлечения рабочих, а также контроля над ними; во-вторых, Левер чувствовал религиозную и нравственную обязанность помогать рабочему классу; в-третьих, верил в то, что улучшение отношений между собственником и работником повлияют на улучшение производительности (обеспечивая большую прибыль для собственника и, соответственно, большую заработную плату и хорошие условия жизни для рабочего), что, конечно, будет хорошо как для бизнеса, так и для того, чтобы избежать революции. И, наконец, Левер указывал на то, что такого рода усилия будут служить благу нации и вести к ее экономическому и нравственному здоровью. Всего этого можно будет достигнуть благодаря строительству до-промышленного «сообщества», наполнив его ценностями среднего класса, тем самым обеспечив функционирование эффективной промышленной атмосферы. Левер ожидал, что Порт Санлайт будет использован в качестве модели для других предприятий и отраслей промышленности в Британии» [37, с. 73].

Чарльз Деллхайм пишет о том, что «понимая нравственные опасности и явную деградацию жизни рабочего класса в промышленном Бирмингеме, Джордж Кэдбери надеялся

обеспечить рабочих основой для лучшей жизни в деревне» [16, с. 20]. И далее: «Для Эдварда Кэдбери [брата Джорджа Кэдбюри – *И. И.*], «испытанием любой схемы фабричной организации служил уровень создаваемой и поощряемой атмосферы, духа кооперации и доброй воли» [16, с. 27]. Образ Бурнвилля красовался на рекламе шоколадных и какао-продуктов Кэдбери, служа подтверждением их чистоты и качества.

**Моральная сторона бренд-городов Бурнвилля и Порт Санлайта заключалась в создании одновременно как рационального, ответственного, бережливого рабочего, так и чувственного, гедонистического потребителя.** Так, Левер и Кэдбери пресекали употребление спиртных напитков, азартные игры, любые проявления безнравственности. Левер даже указывал на правильную и полезную диету своим рабочим, «пытаясь воплотить политику, которая научит их быть дисциплинированными, самодостаточными, рациональными индивидами. Хотя, он не мог, на самом деле, доверять им, поэтому окружил их правилами и ограничениями» [37, с. 125], собранными в «Предписании об аренде имущества в Порт Санлайте» от 1903 года. Воспитанию дисциплины способствовала инспекция домов рабочих на предмет соблюдения ими гигиенических и нравственных правил [37, с. 137]. Как и в случае с Левером, братья Кэдбери являлись прообразами для нравственного поведения рабочих: «В самом центре мифологии Бурнвилля были фигуры Джорджа и Ричарда Кэдбери. Братская дружба воплощала защищаемый ими кооперативный идеал. Джордж Кэдбери проповедовал христианскую жизнь, которую сам же и практиковал: трезвость, бережливость, респектабельность. Обращаясь к юным Бурнвилльским рабочим на приеме в 1918 году, он призывал их вести непорочную жизнь в отречении и служении. Но, в той же речи, он сказал: «Я хочу видеть тех, кто создает благосостояние этого мира, обладающими большей частью производимых ими благ» [16, с. 29].

**Гедонистическая составляющая нравственного воспитания рабочих заключалась в продвижении активного отдыха и эстетического воспитания. Парки и рекреационные зоны, поля для спортивных игр, детские игровые площадки были обязательной составляющей бренд-городов Левера и Кэдбери. Таким образом, развлечение, отдых, досуг включались внутрь пространства жизни, созданного капиталом:** «эстетическая привлекательность Бурнвилля была неоспоримой. Хорошо освещенные, проветриваемые и чистые помещения фабрики, вокруг которой красовались парки и поля для игр. Бурнвилль утопал в зелени и был полон цветов» [16, с. 31]. Большое значение уделяли Левер воспитательной функции искусства, поскольку «великое искусство может привести не только к личному удовлетворению и счастью, но также к прогрессу всей нации. В своей речи, произнесенной на открытии весенней выставки в художественной галлерее Олдхэм 15 февраля 1915 года, Левер объяснил, что основанием всякого подлинно великого произведения искусства является красота, а шедевр искусства сам по себе дает счастье и удовольствие. <...> Нет постоянного ощущения счастья без нравственного поведения. Искусство и красота вдохновляют разум и душу, а ассоциация идей и переживаний дает идеал и красоту поведению и характеру. Гармония искусства и прекрасного предполагает <...> идеал поведения в повседневной жизни. Искусство и прекрасное незаметно создают атмосферу в которой счастье и добродетели растут и расцветают» [цит. по: 37, с. 184]. В этой цитате очень ясно выражена функция искусства в проектах Левера и Кэдбери: эстетика является средством нравственного воспитания.

Левер, учит рабочих, таким образом, буржуазному вкусу – придавать значение форме, ассоциациям, приятным впечатлениям, (само)любованию без всякого социально-классового контекста. Рабочим необходимо научиться быть не-рабочими, научиться «жить как джентльмены и леди даже когда производительные механизмы общества обучают их работать как рабы» [11, с. xviii]. Очень хорошо выразили это стремление братья Кэдбери. Как отмечает Деллхайм, «они отвергали идею того, что труд является товаром, за который необходимо торговаться рабочему и со стоимостью которого необходимо считаться капиталисту. «Положение человека, – как отметил Джордж Кэдбери на конференции собственников-квакеров в 1918 году, – должно быть таковым: его самоуважение должно в полной мере обеспечиваться, его отношение к своему работодателю и другим рабочим должно быть достойно джентльмена и гражданина» [16, с. 26].

Вершиной этих проектов было убеждение Левера и Кэдбери в тождественности

интересов капитала и рабочих. Лавр обосновывал его идеей прогресса: «Наша национальная стабильность в будущем <...> основывается на факте того, что оба – и капиталист, и рабочий – становятся умнее с каждым годом. Приближается тот день, когда оба будут достаточно умными для признания того, что их интересы тождественны и преуспевание одного зависит от процветания другого» [37, с. 96]. Действительно, **если капитал создаст условия для становления рабочего в качестве своего двойника-отражения, то между ними, по видимости, не будет (морально-эстетических) различий.** Эдвард Кэдбери предложил революционизировать отношения между капиталом и рабочим, «раскрыв необходимость предоставления большей безопасности и зарплаты для рабочих. Безопасность означает помощь в лечении болезни, старости и безработице; зарплата означает достаточность денег для достойного питания, крова и одежды для каждого средней семьи – мужу, жене, и трем детям. Этот основной заработок представляет собой минимум, необходимый для «физической производительности», а не только для простого существования. Хороший собственник, однако, будет платить свыше этого минимума» [цит. по: 16, с. 25].

Итак, можно сделать предварительные выводы. Как было сказано ранее, капиталу необходима жизнь рабочего для собственного существования, но при этом вся его жизнь должна быть подчинена капиталу, превратиться в мертвый труд. Капиталу, как пишет Маркс, ненавистно время простоя, ночного бдения и непроизводительного существования рабочей силы. Именно эта тенденция капитала привела его к кризису во второй половине XIX века, вызвав к жизни не только анти-капиталистические теории, но и практики пролетариата, желающего произвести свою жизнь без капитала. Эта опасность подтолкнула индивидуальных капиталистов к невиданным доселе экспериментам. Они построили целые города, бренд-города, спроектировав и создав по своему образу и подобию пространство жизни, для помещенного в него рабочего. **Эти индивидуальные эксперименты не только служили доказательством жизнеспособности, качества, чистоты и нравственности товаров этих капиталистов, но также предьявляли себя как модели будущего развития капитализма. И в этом двойной смысл брендизации капитализма. Вместо жизни рабочего как жертвы жизнью был предложен определенный порядок или политика жизни, биополитика.** Марксово понимание биополитики капитализма в «Капитале» сигнифицировано мартирологом жертв капитала-Джаггернаута, капитала-вампира. Это понимание сугубо танатополитично, имея в виду политику смерти, мертвого труда, жертвы, высасывания жизни. В процессе брендизации капитала ситуация, по видимости, инвертируется. Капитал теперь выступает провозвестником жизни: проявляет заботу о здоровье рабочих, инспектирует гигиену, устраивает семейное благополучие, учит рабочих наслаждаться предметами искусства, спортом, свободным временем, одним словом, распространяет на них собственные техники самодисциплины, наслаждения и досуга. Все это за одним только исключением – рабочие остаются рабочими, хотя теперь им дается возможность эстетизировать свою жизнь по-буржуазному, выходить на время из шкуры рабочего в буржуазные пространства досуга и свободы. Таким образом, проблема превращения пролетариата в класс-для-себя «решается» пространственным рядом положением этики труда и этики буржуазного досуга. Смерть, однако, никуда не исчезает. Она приобретает новые формы – превращение в мертвый труд интенсифицируется благодаря морализированному и эстетизированному, обуржуазившемуся рабочему, вслед за этим грозя ему политической «смертью».

#### 4. Бренд-город сквозь призму концепций биополитики Фуко и Агамбена. Жертвенно-буржуазный проект жизни

Чтобы разобраться в неоднозначности биополитики брендизации нужно более тщательно продумать само определение биополитики, обратившись к творчеству Мишеля Фуко, который и ввел его в научный оборот. Также предстоит выяснить, представляет ли брендизация особенный момент биополитики или же ее вполне можно объяснить фуконианскими конструкциями. Все эти разыскания пригодятся нам для более глубокого подхода к массовой брендизации капитализма в начале XX века в Америке.

Мишель Фуко различал понятия биовласти и биополитики. Биовласть касается индивидуумов как биологических существ с определенными характеристиками, а биополитика

касається управління населенням в цілому. Біовласть реалізується на рівні тіла, захоплюючи його за допомогою дисципліни, нагляду і нормалізації. Біополітика використовує поняття населення, територіально обмеженого; знанням, яке робить населення видимим є політэкономика, а забезпечення безпеки служить основною метою. Фуко відзначав, що і біовласть, і біополітика виникають саме при капіталізмі – для управління величезними масами людей на фабриках, в школах і покращення їх продуктивності: «власть над життям, з однієї сторони, складається в індивідуалізації і суб'єктивізації через дисципліну і нагляд, а з іншої сторони, в регуляції і маніпуляції всіма характеристиками населення» [22, с. 21]. Під цими характеристиками Фуко розумів контроль над народжуваністю, смертністю, гігієною, успішністю, продуктивністю і пр. Врешті, в курсі лекцій «Безпека. Територія. Населення», вводячи поняття управління як сучасної форми біополітики, він відзначає, що остання існувала давно до капіталізму – в пастирстві іудаїстської релігії, в християнській церкві для контролю над життям віруючих і її покращення [6, с. 185]. Збота про віруючих вважалася в головну обов'язок пастиря-священника. Виходячи з такого історичного екскурсу, Фуко відзначав, що немає ніякого послідовного руху від суверенної влади до дисциплінарної влади, а від неї до біовлади. Врешті, в «Родині біополітики» Фуко, досліджуючи сучасну форму біополітики – (нео)лібералізм, чітко заявляє про те, що в сучасному суспільстві відбувається загальна економізація соціальних відносин, що веде до перетворення всіх людей в підприємства, в «суспільство підприємств», де володіння своєю свободою контролюється ринковим механізмом, де будь-яке діяння, рішення, поступок є виробництвом, інвестуванням на свій страх і ризик [см.: 19, с. 147-148]. В цьому неолиберальному понятті біополітики індивідуалізуюча і тоталізуюча сторони цього феномену збігаються. Врешті ми будемо відштовхуватися від даного розуміння.

В проєкті бренд-міст ми можемо знайти суттєві схожості з означеним Фуко поняттям біополітики. Насправді, ми бачили владу над індивідуальним життям – починаючи з гігієни, навчання, виховання і закінчуючи сімейним життям і при цьому нав'язливою політикою відповідальності і раціональності для робітників, що вимагає, щоб робітники бачили себе як підприємства (а ми б сказали в сучасному дусі – робітники бачили себе як бренд), як «людський капітал» (хоча це поняття з'явиться набагато пізніше), а не робітничої сили; Кэдбері і Левер як пастирі – ведуть своє «стадо» до кращої, здорової, щасливої ​​жизні заради загального блага. **Всі ці біополітичні риси обумовлюють суттєву сторону їх брендів як індивідуальних, єдиничних доказів приверженості до життя, а також брендів капіталізму як соціально-економічної системи, головною метою якої *будто б* є множення життєвих сил і можливостей всіх людей.** Якщо Фуко в курсі лекцій «Суспільство повинно бути захищено» пише про те, що «як і дисциплінарні механізми, ці [існують ввиду – біополітика – І. І.] механізми створені для максимізації і вилучення сил <...>» [18, с. 246], і далі заявляє про те, що «власть більше не визнає смерть. Власть буквально ігнорує смерть» [18, с. 248], – то цілком логічно задати питання: в чьому інтересах здійснюється максимізація життя і ігнорування смерті? Якщо в «Наглядати і карати» ще цілком явним відповім на це було – «це вигідно капіталу», то тут уже фокус на класи відсутній. Як ми вже бачили, Левер і Кэдбері вірили в те, що створивши простір життя, буржуазного життя для робітників, вони зможуть зробити останніх більш ефективними, змусивши їх забути про своє класове положення.

Отже, капітал одарює робітників, жертвує їм (а на справі прирідковий вартість, вироблена робітниками, частково повертається їм за межами їх зарплатної плати, в формі устроєння умов їх життя, праці, а також виховання) для того, щоб викликати відповідний жест з їх сторони – самоотвержений, відповідальний труд і повну політичну лояльність [ср. 12, с. 178-179]. То є, «жертва» капіталіста служить для більшої жертви з боку робітника, «жертва» прирідковий вартістю служить для виробництва більшої прирідковий вартості! В біополітику брендизації необхідно включається момент суверенної влади, – суть якої заключається в ініціюванні державно-правового порядку, але при цьому поміщаючи себе за його межами – вирішувати кому жити, а кому помирати за іменем суверена(-капіталу). Життя робітника в

**качестве жертвы трансформируется в проект жертвенной жизни. То есть вызванное символическим насилием капитала (необходимостью отдаривания «дару»-«жертве» капитала) желание рабочего быть лояльным и полезным капиталу.**

Что же происходило в противном случае? В Порт Санлайте не давали сертификатов для участия в прибыли компании, в случае «траты времени, труда, материалов, или денег... и [если рабочий не будет – И. И.] <...> защищать интересы Братьев Левер и ассоциированных с ними компаний и своих сотрудников всеми своими умениями и способностями», а также если рабочий «будет виноват в невыполнении обязанностей, нечестности, несдержанности, распущенности, умышленном проступке, вопиющей непроизводительности, (или) нелояльности к своим работодателям» [37, с. 98]. Так, после участия электриков в страйке в 1918 году (это первая забастовка рабочих Порт Санлайта!) их сертификаты были приостановлены или аннулированы. Аналогичная ситуация произошла в Бурнвилле, когда рабочие поддержав всеобщую забастовку в 1926 лишились права представления своих интересов посредством профсоюза в фабричном совете [16, с. 39]. Немного забегаая вперед необходимо отметить, что будучи в более угрожающей ситуации американский капитал в начале XX века прибегал не просто к политическому исключению, но и физическому истреблению непокорных. О чем свидетельствуют эти обстоятельства? О том, что нелояльность к проекту жертвенной жизни приводит к исключению рабочих из него.

Мысля в духе Фуко, можно утверждать, что биополитическому проекту брендизации таким образом присущи существенные черты суверенной власти. Но если для Фуко это схождение было 1) случайным стечением обстоятельств и 2) не имевшее никакого отношения к классовой борьбе, то в теории Джорджо Агамбена биополитика и суверенная власть сходятся последовательно в единство, но, впрочем, без обозначенного нами выше капиталистического контекста.

В произведении «Суверенная власть и голая жизнь» Агамбен считает, что «производство биополитического тела и является подлинной деятельностью суверенной власти. В этом смысле биополитика – по меньшей мере такая же древняя, как и ситуация суверенного исключения» [1, с. 13]. Это значит, что сфера политической жизни запускается благодаря введению в нее животной жизни. Отправление суверенной власти в случае грозящей ей опасности происходит через обратное превращение политической жизни в животную жизнь, при котором эта последняя лишается и божественного и человеческого почтения, ее можно и нужно уничтожить, не совершая при этом преступления. Такую животную жизнь Агамбен называет голой, поскольку она лишена всякого политического статуса, исключена из жизни. Отсюда, биополитика как активное вторжение власти в жизнь мыслится Агамбеном неразрывно от исключения, от суверенной власти, от танатополитики – чтобы сохранить политический порядок необходимо уничтожать всех, кто служит угрозой ему. В статье «Форма-жизни» Агамбен уточняет разделение политической жизни и голой жизни вводя понятие «форма-жизни», которую он определяет как «жизнь, которая никогда не будет отделена от своей формы, жизнь в которой никогда нельзя изолировать что-то подобное голой жизни» [7, с. 2]. Однако «политическая жизнь как мы знаем, с другой стороны, всегда основывала себя – в последней инстанции – на разделении сферы голой жизни от контекста формы жизни» [7, с. 3].

Возвращаясь к биополитике капитализма, следует отметить, что уже Маркс указал на равнодушие капитала к жизни рабочих, которая превращается в «мясо», пожираемое в качестве средства для «само»-возрастания капитала. Устраивая эксперимент биополитической буржуазной жизни и вводя в него рабочих, капиталисты превращают их жизнь в «форму-жизни» (но статус голой жизни, статус рабочей силы остается!). Однако в случае если рабочие-«джентльмены» перестанут быть таковыми и затребуют другой «формы-жизни» – их ждет обратное превращение в голую жизнь, в «мясо», в опасный и нездоровый элемент, достойный уничтожения. Так, Левер «увольнял бастующих рабочих как нелояльных и к корпоративной семье и к нации. Другими словами, забастовщики четко определялись как непатриоты» [37, с. 238]. Итак, производство жизни – умножение сил и их извлечение – при капитализме, в процессе его брендизации, связано не только с сохранением статуса рабочей силы как жизни-жертвы (хотя и отрицаемым и буржуа, и, частично, рабочими: в форме эстетизации себя в буржуазном габитусе, экономизации

*себя как предприятия и морализации себя как джентльмена), и провоцированием проекта жертвенной жизни на благо всего (капиталистического) общества, но и постоянным присутствием возможности исключения, смерти, превращением их, одним словом, в «мясо».*

## 5. Корпоративизация капитала

Теперь, вместе с разработанным концептуальным багажом можно приступить к анализу массовых форм брендизации капитализма в начале XX века в США. Андреа Тоне пишет о том, что «между 1890 и 1900 гг. около двадцати трех тысяч забастовок произошло в восьми тысячах учреждений, в них участвовало более четырех миллионов рабочих; 75% из которых состояли в профсоюзах» [40, с. 23]. Именно на почве кризиса легитимации капитализма выросло целое общественное движение – «социальной работы» (welfare work), «социально ориентированных собственников, капиталистов» (welfare employers, capitalists), ставших впоследствии предшественниками «социального государства», «государства всеобщего благосостояния» (welfare state). Джон Коммонс определил «социальную работу» в 1903 году как «все те услуги, которые собственник может обеспечить своим рабочим за пределами и свыше того, что последние получают в форме зарплаты» [цит. по: 40, с. 31]; среди которых – жилье, женские курсы кулинарии, шитья и пр., приличный отдых (танцы, боулинг и т.д., медицинские услуги, социальное и пенсионное страхование, зоны рекреации, парки, библиотеки, театры, корпоративные журналы и т.п.). Как сообщает тот же Тоне, «к первой мировой войне, по крайней мере около двух с половиной тысяч крупнейших фирм в Соединенных Штатах основывали свою трудовую политику на показной благотворительности» [40, с. 2]. Это обстоятельство обусловило борьбу капитала за свою автономность и защиту от вмешательства государства. Ведь если крупный капитал ставит своей целью публичное благо, то возникает парадоксальная ситуация «государства в государстве».

Формула суверена – производить правовой порядок и быть вне его, то есть обладать иммунитетом от закона, разрешая насилие в случае опасности для общества, – эта формула обретает для капитала юридическую оболочку – корпорацию: «в 1886 году в деле «Округ Санта Клара против Южно-тихоокеанской железной дороги», Высший суд пожаловал экономической корпорации, исходя из Четырнадцатой Поправки к Конституции, правовой статус «лица» <...> это первоначально неопределенное понятие развилось в понимание корпорации не как создания государства (как это было закреплено в законе ранее), но как «естественного явления» – «как просто еще одно лицо, обладающее правами...», по словам Мортон Хоровитца» [30, с. 7] [\*1].

Итак, капитал приобретает правовой статус, означающий одновременно как включение его в политическое сообщество, так и исключение из него, возможность совершать действия вне закона. Капитал становится двойником государства-суверена в форме корпорации с одним только отличием: будучи представителем общественного блага, корпорация остается при этом частным предприятием. Корпорация это квази-публичная, или квази-частная форма суверенной власти дарить жизнь и вместе с тем отбирать ее в форме капитала. Исключительные полномочия корпораций основаны именно на иллюзии всеобщего представителя бесклассовой воли всеобщего блага. Отсюда понятно желание Хэйли Фиске, чтобы его корпорацию – «Метрополитан Лайф Иншуранс Компани»: «<...> общество рассматривало не как прибыльную организацию, делающую все для того, чтобы получить больше денег <...> Что мы больше всего стараемся сделать, так это использовать наше предприятие как публичную организацию для целей служения Американскому народу» [цит. по: 30, с. 166].

Примером «исключения» из правового порядка послужит один из самых последовательных социально ориентированных капиталистов, или, бренд-капиталистов, Джон Паттерсон и его компания «Нэшнл Кэш Реджистер», которая, будучи обвиненной в злоупотреблении монопольным положением и нарушением анти-трестового законодательства (законы о защите конкуренции) в 1913 сумел не только добиться снятия с себя уголовного наказания, но и защиты монопольного положения для своего капитала [30, с. 166]. Все это стало результатом широкого общественного признания его социальных инициатив. И когда



капиталисты начинают производить публичную, общественную жизнь по своим лекалам, тогда форма корпорации является единственной формой, обозначающей парадоксальность брендизации капитализма – представителем общего блага является свободное капиталистическое предприятие, а не (только) государство. Правовая иллюзия статуса корпорации и заключается в том, чтобы показать не-капиталистичность, не-част(ич)ность капитала. Другими словами, этот правовой статус выражает в превращенной форме трансформацию капитализма, его брендизацию, заключающуюся в производстве пространств буржуазной жизни (по содержанию) и жертвенной жизни (по форме).

Таким образом, капитал, от которого зависит, по видимости, всеобщее благополучие, легитимирует проект жертвенной жизни для рабочих. Включение последних в политический порядок буржуазии, в капиталистическую корпорацию как единое пространственное «тело» (напр., бренд-город) основано на одновременном требовании жертвенности – большей производительности, лояльности и отрицания своей классово-экономической определенности. Жизнь рабочего инкорпорируется, становится частью «тела» капиталистической корпорации. Так, успех «Ларкин Компани» в Нью-Йорке в конце XIX – нач. XX вв. «был обеспечен развитием уникальной корпоративной культуры. Благодаря разнообразию маркетинга, рекламы, и практик социального обеспечения рабочих, компания объединила работников, менеджеров и директоров, а также потребителей в то, что было названо семьей «Ларкинитов»» [39, с. 408].

б. Индивидуальная и массовая брендизация капитализма.

Вывод о понятии жертвенно-буржуазного проекта жизни

Если Левер и Кэдбери представляют собой борьбу капитала против собственных противоречий, начиная от фальсифицированных товаров и жилищного вопроса, кончая достижением единства с рабочими, их лояльности по отношению к капиталу, то массовая брендизация в США, кроме преодоления капитализма на основе капитализма, скрывает свою капиталистичность благодаря превращению в «двойника» государства, суверена и обретению юридического статуса корпорации, заботящейся о благе всего общественного целого, а значит, обладающая иммунитетом от закона в чрезвычайных ситуациях. Другими словами, деятельность корпораций – даже если она связана с эксплуатацией, убийствами, дискриминацией и пр. – легитимируется исходя из того, что они представляют собой общее благо. Характерно, что предоставление общего блага для рабочего квалифицировалось буржуазией как выгодное вложение [\* 2]. Это одна сторона.

С другой стороны, капиталисты вводят рабочих в специфически буржуазный проект жизни, стремясь создать из них своих «двойников» – и это достигается не только посредством облагораживания трудового пространства и времени, но также благодаря управлению свободным, внетрудовым временем рабочих. Благодаря захвату не только «тела», но и «души» рабочего капитал стремится превратить его жизнь из жертвы жизни в проект жертвенно-буржуазной жизни. Одним словом, добиться эффекта, когда рабочий будет ощущать, мыслить, производить себя не в качестве жертвы для капитала, а в качестве буржуазного субъекта, добровольно жертвующего собой ради общего блага. Такое превращение из объекта капитала (в смысле подчинения капиталу) в капиталистического квази-субъекта (буквально: превращение рабочего в подобие буржуа) осуществляется посредством эстетизации рабочего в буржуазном габитусе (отсюда, облагораживание фабрики, дома, воспитание вкуса, буржуазный досуг и пр.), морализации рабочего (отсюда, характерные требования для гендерных ролей, жесткие правила поведения и дисциплинарный надзор) и экономизации рабочего (отсюда, акционирование и участие в распределении прибыли компании). В тоже время – и это составляет существенную черту брендизации – статус рабочего как рабочей силы, как товара, спрос на который меняется в связи с теми или иными экономическими процессами капитализма (конкуренцией, кризисами, резервной рабочей армией) остается постоянно за пределами этого политико-экономического процесса, выпадая из «символического порядка». Этот статус не может быть редуцирован или же полностью поглощен в обуржуазивании рабочего исходя из фундаментальной противоречивости, антагонистичности капитализма. Поэтому проект жертвенной жизни то

и дело скатывается до жизни как жертвы (в специфически марксовском понимании слова – «жертва»), до выпадания рабочего из буржуазного проекта жизни, превращения его в «неполитическое животное», достойное смерти. Так, в начале Великой Депрессии в США в 1930 году, отвечая «на очередное снижение уровня заработной платы, более трех тысяч рабочих заводов Форда вышли на забастовку – Голодный Марш Форда с требованиями шестичасового рабочего дня без уменьшения зарплаты, замедления производственного процесса, двух пятнадцатиминутных перерывов, бесплатной медицинской помощи в Больнице Форда, запрета на дискриминацию негров, и права на профсоюзную организацию. В результате насильственных столкновений, полиция начала обстрел рабочих – четыре человека из них оказались мертвы, а еще пять скончались от ран позднее» [31, с. 123].

Итак, **проект жизни, запущенный брендизацией капитализма включает три важнейшие характеристики: биополитику как умножение и извлечение жизненных сил в биологическом, культурном и социально-политическом контекстах; суверенную власть как власть дарить жизнь и отбирать ее, а также требовать, провоцировать жертвенность во имя суверенного порядка; обуржуазивание как процесс «превращения» рабочего в подобие буржуа посредством эстетизации, морализации и экономизации как средств субъективации.**

#### 7. Актуализация понятия жертвенно-буржуазного проекта жизни

Теперь сделаем попытку актуализировать понятие жертвенно-буржуазного проекта жизни. Для этого рассмотрим три его современные формы в процессе брендизации капитализма: корпоративное волонтерство, аутсорсинг (перенесение западных производств в страны «третьего» мира) и филантропию «устойчивого потребления» (sustainable consumption). Филипп Котлер и Нэнси Ли так определяют значение корпоративного волонтерства – это «инициатива, заключающаяся в том, что корпорация поддерживает и поощряет работников, розничных партнеров <...> добровольно отдавать свое время для поддержки организаций местной общины. Волонтерские усилия могут включать в себя усилия работников делиться своим опытом, талантами, идеями и/или физическим трудом» (курсив в оригинале – И. И.). Авторы выделяют три распространенные формы волонтерста: *проекты локальной общины*, напр., постройка домов, сбор еды для банков еды, очищение парков, чтение детям и пр.; *проекты посвященные здоровью и всему, что с ним связано*: выявление проблем с зубами у детей, руководство программами физической активности для молодежи, распространение брошюр о СПИДе и пр.; *экологическое волонтерство* состоит из посадки деревьев в местах, пострадавших от пожара, пропаганда облагораживания придорожного пространства, очищение загрязненных водных путей и т.д. [21]

Итак, если для начального этапа этической брендизации капитализма было присуще создание социального пространства для жизни и труда рабочего, которое должно было провоцировать жертвенность, то для современного этапа жертвенность превращается в (не)гласное правило корпораций привлекать рабочих к добровольной социально ответственной активности. В одной только Канаде по данным одного опроса «около 57% рабочих участвуют в волонтерстве для своих корпораций, поскольку последние их не-денежным путем их к этому провоцируют, из них 27% утверждают, что их корпорации имеют политику относительно волонтерства» [10, с. 124]. Так корпорации показывают свою заботу о всеобщем благе, поддерживают собственный бренд благодаря совершенно неоплачиваемому труду рабочих. А рабочие желают жертвовать своей жизнью – но при этом происходит положительный поворот в отношении жертвы – они желают жертвовать для достижения высших социальных целей, исходя из следующих оснований: « (1) личный рост, то есть идентификация личных характеристик, которые могут быть использованы, улучшены или изменены в результате волонтерского опыта; (2) гражданская активность, то есть определение коллективных целей и правильный подход, необходимый для их достижения» [10, с. 127]. Не зря ведь 73% работодателей возьмут на работу кандидата с опытом волонтерства, нежели чем без него, как сообщает опрос, проведенный среди предпринимателей Великобритании [13, с. 51]. **Капитал желает жертвенного рабочего, а значит, жертвенность уже становится (не)гласным требованием к соискателю на ту или иную должность, а значит, она становится условием для существования современного рабочего.**

Трагедія в Бангладеші в 2013, зв'язана з обваленням будівлі фабрики і загибеллю більш ніж тисячі робітників, [\* 3] (втім, безумовно, не єдиний) дуже яскраво освітлює межі брендизації капіталізму, його танатополітичну, капіталістичну сутність, також як і розстріл робітників в 1930 році став непереконливим доказом неможливості подолати капіталізм силами капіталізму, неможливість виробити життя в межах капіталу. Виключені з проекту жертвенно-буржуазного життя робітники т.н. країн «третього світу» живуть життям як жертвою капіталу, в будь-яку мить могутню бути підвргнуті смерті. Плата за життя в проекті брендизації капіталізму вимагається з робітників «третього» світу. Капітал-суверен відправляє на вірну смерть населення країн «третього» світу, виправдовуючи це всеобщим благополуччям жертвенно-буржуазного життя в країнах високорозвинутого капіталізму. **Поэтому-то проект жертвенно-буржуазного життя і залишається проектом, тому що він відображає лише можливість включення робітників в буржуазну форму життя, тільки лише можливість подолання капіталізму силами капіталізму, ніколи не повну дійсність. А значить, необхідно утвердити обмеженості, не-тотальності процесу брендизації капіталізму.**

Втім, навіть цю обмеженість капітал ховає завдяки брендизації... своїх власних «жертв». В формах благодійних, приватних, неприбуткових організацій і ініціатив провокується філантропічне ставлення до країн «третього» світу. Завдяки мікро-фінансуванню робітник може стати маленьким «двійником» буржуа-філантропа, одночасно, з однієї сторони, виконуючи свій обов'язок – допомагаючи бідним (повторяючи тим самим символічний жест буржуа по відношенню до робітника в ХІХ столітті), а з іншої – віддаляючись на безпечну відстань від себе «травматичне» переживання іншої, поза жертвенно-буржуазного життя. Точніше, **життя як жертва поміщається в проект жертвенно-буржуазного життя в якості не-капіталістичного елемента, лише як об'єкт морального благодеяння. Другою формою брендизації наслідків капіталізму є етичне, екологічне, стійке споживання, яке має своєю метою зв'язати той чи інший товар, спарувати ту чи іншу корпорацію з соціальною ініціативою і зробити, тим самим, процес споживання даного бренду проявленням соціальної відповідальності споживача.** Так, в кафе «Старбакс» в Великобританії була запущена в 2013 році можливість покупки чашки кави для бездомних. **Споживач зустрічається з інобуттям проекту жертвенного життя навіть в просторах бренду, але при цьому завдяки брендизації він тут же може звільнитися від цього нав'язливого, лякаючого, незручного інобуття за допомогою покупки бренд-товару.** В цілому така ситуація підтримує як і існування життя як жертви, а також виробляє проект жертвенного життя. Признання «травматичного» стану країн «третього світу» здійснюється завдяки одночасному «отрицанию» і подоланню «отрицания» (отрицанию «отрицания») його в відстороненому філантропічному жесті.

Таким чином, **виключена «не-політична» життя специфічним чином включається як його необхідний елемент в жертвенно-буржуазний проект життя в сучасній формі процесу брендизації капіталізму.**

#### 8. «Отрицание» і жертвенно-буржуазний проект життя

Наостанок, представляється необхідним звернути увагу на процедуру отрицання, властиву проекту жертвенно-буржуазного життя не тільки в формі капіталу, отрицального свого капіталістичності в правовому режимі корпорації, але також і робітника, отрицального свій статус робітничої сили в специфічних буржуазних засобах суб'єктивізації. Кажеться, що це саме отрицання є лише не центральною процедурою, обумовлюваною виробництвом жертвенно-буржуазного проекту життя в процесі брендизації капіталізму.

При цьому необхідно звернутися до творчості Жака Лакана, досліджуючого отрицання з психоаналітичної точки зору. Що ж таке отрицання? В одній з своїх ранніх робіт Лакан пише про те, що отрицання це «явлення, в якому суб'єкт проявляє один з своїх імпульсів в процесі відмови від нього і в той самий час, коли він отрицає його» [24, с. 146]. Далі, він осмислює процес фрейдівського психоаналізу в гегелівських термінах – отрицання отрицання: «перша стадія: я не є, що я є. <...> Репресія все ще існує під

маской отрицания; стадия вторая: психоаналитик принуждает меня принять умственно то, что я отрицал <...>. Если пациент принимает это условие, то он отвергает свое отрицание, хотя репрессия все еще остается! Я делаю заключение отсюда, которое не сделал Фрейд: называю произошедшее философским термином – отрицание отрицания» [27, с. 293]. Впрочем, разрабатывая собственную концепцию отрицания Лакан отмечает следующую лингвистическую особенность отрицания во французском и английском языках: частица и слово отрицания употребляется вместе с глаголом действия (Лакан приводит пример из английского языка: «I do not eat», «I will not go», где отрицанию действия предшествует решительность и положительность субъекта «I do», «I will») [23, с. 93-94]. То есть, отрицание уже в языке соседствует вместе с утверждением (аргументация Лакана включает в себя кроме всего прочего также математические, логические, историко-философские соображения по этому поводу). Так, в случае с навязчивым неврозом субъект отрицает желание (Другого) как означающего-фаллоса, пытающегося уничтожить его целостность в воображаемом и сообщить субъекту нехватку как способ существования в символическом. Вместо символического фаллоса этим субъектом выбирается воображаемый фаллос в идентификации с «другим, другим, старшим братом, посторонним, то есть со всеми теми, кто имеет образ мужественности, имеет власть» [25, с. 487]. Таким образом, отрицание Другого происходит вместе с утверждением другого и эта структура порождает навязчивое желание идентифицироваться с фаллическим другом. Для перверта отрицание Другого совершается благодаря фантазированию о желании другого, благодаря воображаемому конструированию другого – и поэтому, садизм оправдывается тем, что другой хочет насилия над собой, тем самым перверт освобождается от чувства вины, от закона, от Другого [26, с. 262-263]. То есть, зная о своей болезни (страх от разрушения эго, страх от чувства вины и пр.), пациент отрицает ее и ведет себя так, как будто не знает ее.

**В процессе брендизации капитализма, однако, отрицание хотя и осуществляется на уровне субъекта, но обуславливается пространственной практикой. Что касается отрицания у рабочих, то все те буржуазные средства субъективации, благодаря которым рабочие становятся жертвенно-буржуазными субъектами вписаны в логику пространства бренд-городов, а дальше всем комплексом реформ «социально ориентированных» капиталистов. Когда же капитал становится корпорацией как «государством в государстве», то этот статус также объясняется процессом брендизации социального пространства и взятием на себя функции представителя общественного блага. Капитал, отрицая свою капиталистичность (все «плохие» стороны), создает условия для подобного отрицания у рабочих, пытаясь достигнуть следующего результата – создать социально-пространственную гетеротопию капитализма, лишённого плохих сторон, «буржуазию без пролетариата». Но в этом отрицании признается то, что капитал пытается скрыть в социальном пространстве – собственную имманентную противоречивость. Навязчивое стремление доказать собственную жизнеспособность и отвергать любую причастность к эксплуатации, смерти, болезням и экологическим катастрофам, вскрывает пределы брендизации капитализма. Двусмысленный статус корпорации, заключающийся в оправдании деятельности капитала тем, что последний, *будто бы*, тем самым защищает общественное благо, напоминает лакановского садиста, который подразумевает, что другой получает удовольствие от его «деятельности». Именно для того, чтобы поддерживалась вера в некоторое «общественное благо», капитал и стремится обобществить проект жертвенно-буржуазной жизни, тем или иным образом, приглашая всех в нем участвовать, отождествляя, тем самым, «общественное благо» с «благом для капитала». Получается, что капитал стремится легитимировать свое существование благодаря созданию из части социального пространства (а также, что важно, из самих рабочих) своего рода зеркало, в котором он будет отражаться в бесконфликтном образе. Происходит парадоксальная ситуация – капитал легитимирует свое существование... в своих собственных «глазах», но фантазируя при этом, что это глаза, выражаясь лакановским языком, принадлежат большому Другому, Рабочему.**

Рабочий, вписываясь в жертвенно-буржуазный проект жизни, является лакановским первертом в формах «активной гражданской позиции», «волонтерстве» и «микро-филантропии», отрицая Другого, «размельчая» Другого на совокупность «маленьких других».

Отсюда навязчивое желание найти чувственно-воспринимаемую проблему, помочь этим, единичным людям, этому особенному происшествию, а не задавать вопрос о причинах всего происходящего, не входя в поле означающих. **Столкновение с Другим, Капитализмом, а также собственным статусом Рабочего, благополучно отстраняется благодаря мелочным пожертвованиям и самодеятельности «маленьким другим». То есть, все эти современные формы «жертвенности» лишают стресса только самих «деятелей», восстанавливая их целостность, самодостаточность, самоудовлетворенность в акте «маленького делания».**

*Выводами* настоящего исследования послужат следующие мысли. В конце XIX – нач. XX вв., в результате общего кризиса капитализма, буржуазия предприняла отчаянные меры для самосохранения и легитимации капитализма. Буржуазия поместила рабочих в жертвенно-буржуазный проект жизни посредством бренд-городов и корпоративизации, тем самым, обеспечив рабочего политическим бытием – быть представителем, зеркальным двойником бренд-капиталиста. Нежелание играть эту роль грозило исключением из легитимированного капиталом проекта жизни, а значит, смерть в политическом смысле. Буржуазия посредством брендизации трансформировала идентичность рабочих посредством определенного устройства социального пространства, а также буржуазных средств субъективации, определившей, в конечном счете, отрицание рабочими своей принадлежности к собственному классу. Тем самым, буржуазия обеспечила собственную политическую гегемонию.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Судья Стивен Филд в деле против той же компании со стороны Сан Матео в 1882 году, так писал о необходимости наделения корпораций широкой защиты: «На самом деле, почти все предприятия в этом штате, нуждающиеся для своего функционирования в использовании крупного капитала, осуществляются корпорациями. Они занимаются торговлей; они строят и управляют кораблями; они покрывают наши судоходные реки пароходами; они строят дома; они приносят нам продукты земли и моря на рынок; они освещают наши улицы и дома; они открывают и разрабатывают шахты; они обеспечивают водой наши города; они строят железные дороги, соединяя ими города и пустыни; они возводят церкви, колледжи, лицеи, и театры; они открывают заводы, и сохраняют их в движении; они учреждают банки для сбережений; они страхуют против несчастных случаев на суше и в море; они заботятся о жизни; они осуществляют денежные переводы по всему миру; они публикуют газеты и книги, и посылают новости по всему континенту. Действительно, нет ничего более законосообразного, чем накормить и одеть наших людей, обустроить и украсить их дома, вылечить больных, помочь нуждающимся, и обогатить и облагородить человечество, что в значительной степени может быть достигнуто благодаря содействию корпораций» [цит. по: 9, с. 170].

\* 2. Андреа Тоне пишет, что «<...> одной из самых распространенных метафор, возникших у собственников относительно оправдания их социальных расходов, было сравнение с мудрым пастухом: упитанный работник, как изнеженное животное, является результатом деловой хватки собственника, а не чувственного размягчения. Или как заметил один промышленник, «Когда я забочусь о лошади, чищу и приношу ей хорошую пищу, я не делаю ничего филантропического для моей лошади. Я делаю все это из моего собственного расчета. Если я нанимаю человека и улучшаю для него машины, чтобы он стал больше и лучше работать, то я не делаю ничего филантропического. Я просто улучшаю инструменты». В отлчительно грубой манере, Джон Паттерсон также сравнивал социальную работу с животноводством. Как собственники, пояснял он, «мы покупаем физический и умственный труд. Если мы заботимся о хорошем животном, который затем отдает свою физическую энергию, не будет ли более важно, если собственник будет заботиться о работнике, который дает ему и физический и умственный труд?» [цит. по: 40, с. 64].

\* 3. В апреле 2013 года обрушилась швейная фабрика в Бангладеше, унесшая жизни более 1100 человек. Причиной случившегося стало невыполнение собственниками зданий требований и стандартов безопасности. В их числе крупнейшие западные бренды: Walmart, Gap, H&M, Inditex, JCPenney, Marks & Spencer, Nike, Primark, Tesco и др., которые использовали дешевую рабочую силу женщин Бангладеша (37\$ в месяц [38]) для своих производств. Хотя впоследствии, уже в мае этого года, европейские бренды подписали соглашение о необходимости соблюдения стандартов безопасности, но они игнорируют этот

вопрос, как и выплату компенсации потерпевшим семьям, американскими брендами (среди них, крупнейшая розничная сеть супермаркетов в США - Walmart). Так объясняет Шейла Шайон этот факт: «Расчеты стоимости приведение фабрик Бангладеша к западным стандартам колеблются между 1,5\$ млрд. до \$3 млрд. согласно Консорциума по Правам Рабочего. Если посмотреть на это в контексте, то «если деньги будут выплачены за пять лет, то это будет составлять от 1,5 до 3 процентов от \$95 млрд. – суммы, которая будет потрачена на производство за все это время. Другими словами, это 10 центов прибавленные к стоимости каждой произведенной там футболки». Но эта добавленная стоимости, как ни мала она бы казалась, явилась основной причиной, почему главные компании розничной торговли, как Walmart отказываются подписать данное соглашение» [38].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Суверенная власть и голая жизнь / Д. Агамбен; [научный редактор Дмитрий Новиков, перевод с итальянского]. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
2. Ильин И. Бренд как форма отчуждения / И. Ильин // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. Серія Філософія. Філософські перипетії, 2013. – № 1064. – с. 50-63.
3. Ильин И. Бренд-город как гетеротопия: [электронный ресурс] / И. Ильин // Сборник научных трудов SWorld. – Выпуск 2. – Одесса: Куприенко, 2013. – Режим доступа: <http://www.sworld.com.ua/konfer31/341.pdf> (дата обращения: 20.12.2013).
4. Ильин И. Брендизация капитализма: [электронный ресурс] / И. Ильин // Сборник научных трудов SWorld. – Выпуск 3. – Иваново: Маркова, 2013. – Режим доступа: <http://www.sworld.com.ua/konfer32/1052.pdf> (дата обращения: 20.12.2013).
5. Ильин И. Фальсификация товаров и возникновение капитализма бренда / И. Ильин // IV Международная научно-практическая конференция «Молодые ученые в решении актуальных проблем науки»: [сборник работ]. – Владикавказ, 2013. – Часть II. – с. 245-248.
6. Фуко М. Безопасность, территория, население / М. Фуко; [пер. с фр. Ю. Ю. Быстрова, Н. В. Сулова, А. В. Шестакова]. – СПб: Наука, 2011. – 544 с.
7. Agamben G. Means without end. Notes on Politics / G. Agamben; [translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino]. – University of Minnesota Press, 2000. – 154 p.
8. Arvidsson A. Brands. Meaning and value in media culture / A. Arvidsson. – London & New York: Routledge, 2006. – 168 p.
9. Barkan J. A Genealogy of the Corporation. Articulating Sovereign Power and Capitalism / J. Barkan. – University of Minnesota, 2006. – 244 p.
10. Bart C. Leveraging human capital through an employee volunteer program. The case of Ford Motor Company of Canada / C. Bart, M. Baetz, S. Pancer // Journal of Intellectual Capital. – 2009. – Vol. 10. – № 1. – pp. 121-134.
11. Bushman R. The refinement of America : persons, houses, cities / R. Bushman. – New York: Vintage, 1993. – 504 p.
12. Cowie S. Industrial Capitalism and the Company Town: Structural Power, Bio-Power, and Identity in Nineteenth-Century Fayette / S. Cowie. – Michigan, 2008. – 299 p.
13. Cremin C. Capitalism's New Clothes: Enterprise, Ethics and Enjoyment in Times of Crisis / C. Cremin. – Pluto Press, 2011. – 224 p.
14. Davis G. Managed By The Markets. How Finance Reshaped America / G. Davis. – Oxford & New York: Oxford University Press, 2009. – 304 p.
15. Dean A. Can ideas be capital? Factors of production in the postindustrial economy: a review and critique / A. Dean, M. Kretschmer // Academy of Management Review. – 2007. – Vol. 32. – № 2. – pp. 573-594.
16. Dellheim C. The creation of a company culture: Cadburys, 1861-1931 // The American historical review. – 1987. – Vol. 92. – № 1. – pp. 13-44.
17. Engels F. Po und Rhein / F. Engels. – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1961. – Band 13. – pp. 225-269.
18. Foucault M. Society Must Be Defended / M. Foucault; [ed. by Mauro Bertani and Alessandro Fontana; translated by David Macey]. – New York: Palgrave Macmillan, 2008. – 310 p.
19. Foucault M. The Birth of Biopolitics / M. Foucault; ed. by Michel Senellart; translated by Graham Burchell. – New York: Palgrave Macmillan, 2008. – 346 p.

20. Fuchs C. Labor in Informational Capitalism and on the Internet / C. Fuchs // *The Information Society*. – 2010. – № 26. – pp. 179-196.
21. Kotler P. Corporate Social Responsibility: Doing the Most Good for Your Company and Your Cause: [electronic resource] / P. Kotler, N. Lee. – New Jersey: John Wiley & Sons, 2005. – 320 p. – Mode of access: [http://www.google.com.ua/books?hl=ru&lr=&id=f6k9ycrf6b8C&oi=fnd&pg=PA1984&ots=rYtCf\\_gE\\_aj&sig=c3g0Td\\_-oiHNR8mkfElrshiqkpg&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](http://www.google.com.ua/books?hl=ru&lr=&id=f6k9ycrf6b8C&oi=fnd&pg=PA1984&ots=rYtCf_gE_aj&sig=c3g0Td_-oiHNR8mkfElrshiqkpg&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false).
22. Kristensen K. Michel Foucault on Bio-power and Biopolitics / K. Kristensen. – University of Helsinki, 2013. – 105 p.
23. Lacan J. Desir et son interpretation (S VI), 1958-1959: [electronic resource] / J. Lacan. – Mode of access: [http://www.valas.fr/IMG/pdf/S6\\_LE\\_DESIR.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S6_LE_DESIR.pdf).
24. Lacan J. Écrits: The first complete edition in English / J. Lacan. – New York, London: WW Norton & Co, 2006. – 878 p.
25. Lacan J. Les formations de l'inconscient (S V), 1957-1958 [Текст] / J. Lacan. – Paris: Le Seuil, 1998. – 519 p.
26. Lacan J. L'identification (S IX), 1961-1962: [electronic resource] / J. Lacan. – Mode of access: [http://www.valas.fr/IMG/pdf/S9\\_identification.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S9_identification.pdf).
27. Lacan J. The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique / J. Lacan. – New York, London: WW Norton & Co, 1988. – 338 p.
28. Lury C. Brands: the logos of the global economy / C. Lury. – London & New York: Routledge, 2004. – 173 p.
29. Marazzi C. The Violence of Financial Capitalism / C. Marazzi // *Crisis In The Global Economy. Financial Markets, Social Struggles, And New Political Scenarios* / [ed. by A. Fumagalli, S. Mezzadra; transl. by J. F. McGimsey]. – Los Angeles: Semiotext(e), 2010. – pp. 17-61.
30. Marchand R. Creating the corporate soul : the rise of public relations and corporate imagery in American big business / R. Marchand. – Berkeley: University of California Press, 1998. – 461 p.
31. Marsh A. The Ultimate Vacation: Watching Other People Work, The History of Factory in the United States, 1890-1990 / A. Marsh. – Baltimore: Johns Hopkins University, 2008. – 232 p.
32. Marx K. Auszüge aus James Mills Buch „Elemens d'economie politique". Trad. par J.T. Parisot, Paris 1823 / K. Marx. – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1968. – Band 40. – S. 443-465.
33. Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals [Текст] / K. Marx. – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1962. – Band 23. – S. 11-802.
34. Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie / K. Marx – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – Band 42. – 1983. – 875 s.
35. Marx K. Lohnarbeit und Kapital / K. Marx – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1961. – Band 6. – S. 397-424.
36. Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 / K. Marx – Berlin: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1968. – Band 40. – S. 465-591.
37. Rowan D. Imagining Corporate Culture: The Industrial Paternalism of William Hesketh Lever at Port Sunlight, 1888-1925 / D. Rowan. – Louisiana State University, 2006. – 261 p.
38. Shayon S. Global Brands Come Under Fire as Another Factory Disaster Claims Nearly 100 in Bangladesh: [electronic resource] / S. Shayon. – Mode of access: <http://www.brandchannel.com/home/post/2013/04/24/Bangladesh-Factory-Collapse-042413.aspx>.
39. Stanger H. From Factory to Family: The Creation of a Corporate Culture in the Larkin Company of Buffalo, New York / H. Stanger // *The Business History Review*, 2000. – Vol. 74. – № 3. – pp. 407-433.
40. Tone A. The business of benevolence: Industrial paternalism in progressive America / A. Tone. – Cornell University Press, 1997. – 272 p.
41. Virno P. A grammar of the Multitude. For an analysis of contemporary forms of life / P. Virno. – Los Angeles: Semiotext(e). – 2004. – 115 p.

УДК 17.022

Ананьева Е. П.

Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского (г. Одесса)

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СИСТЕМЕ ОСМЫСЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ГЛОБАЛИЗИРОВАННОЙ КУЛЬТУРЫ

Анализируется принцип толерантности в системе современной культуры. Глобализованная культура представлена следствием социальной организации, основанной на плюрализме и диалогичности. Задачей исследования является осмысление феномена толерантности как взаимодействия в глобализованной культурной среде. Изучение толерантности в рамках культурологического осмысления видится одновременно концептуальным основанием толерантности и средством ее формирования как фактора достижения межкультурного согласия.

**Ключевые слова:** глобализация, глобализованная культура, модерн, постмодерн, принцип толерантности, толерантность, современная культура.

Аналізується принцип толерантності в системі вивчення сучасної культури. Глобалізована культура представлена наслідком принципово нової соціальної організації, заснованої на плюралізмі та діалогічності. Завданням дослідження є осмислення феномена толерантності як взаємодії в глобалізованому культурному середовищі. Вивчення толерантності в рамках культурознавчого осмислення вбачається одночасно концептуальною підставою толерантності та засобом її формування як фактора досягнення міжкультурної згоди.

**Ключові слова:** глобалізація, глобалізована культура, модерн, постмодерн, принцип толерантності, толерантність, сучасна культура.

This article analyzes the principle of tolerance in the system study of contemporary culture. The globalized culture is represented as a consequence of a new social organization, based on pluralism and the dialog. Modern social and political developments in our country have led to a special reflection on the relevance of the concept of "tolerance". Objective of the study is to comprehend the phenomenon of tolerance as cooperation in a globalized culture. Study of tolerance within culturological interpretation sees the conceptual basis of tolerance and the means of its formation as a factor in achieving intercultural interaction and harmony.

**Keywords:** globalization, globalized culture, modern, postmodern, the principle of tolerance, tolerance, modern culture.

Целью данной статьи является рассмотрение проблемы существования и функционирования принципа толерантности с позиции размышлений о современной культуре, непосредственно связанной с развитием эпохи глобализации. Задачей исследования толерантности в культурологическом дискурсе видится осмысление данного феномена как своего рода культуры взаимодействия, предполагающей, прежде всего, ориентацию на суждение другого и взаимное уважение чуждых точек зрения. Новизна статьи заключается в обращении к исследованию толерантности в структуре рассуждений о сегодняшней глобализованной культуре.

Актуальность работы связана с тем фактом, что осознание действительности в рамках культурного знания отделяется от всех остальных форм социальной рефлексии. Само культурное знание является не только категориальным рассуждением, но и исторически-ценностным освоением пространства размышления. То есть, изучение культуры – это одновременно и средство, и исходный материал для формирования смыслового единства. В данном контексте цель изучения толерантности выходит далеко за рамки констатации взаимоуважения и взаимного принятия различных взглядов, оценок, позиций, причем, не только во временном, но и пространственном измерении. Актуальное изучение толерантности в рамках осмысления культуры может явиться концептуальным основанием толерантности, и одновременно средством ее формирования, так как история развития культурологической мысли в целом содержит идею о позитивном восприятии «иного», что, в свою очередь, служит примером реализации тезиса о гармоничном сосуществовании противоположностей. И именно



в системеизучения культур может быть выстроена модель социального взаимодействия в контексте толерантности.

*Степень разработанности* проблемы толерантности достаточно высока в отечественной и мировой научной литературе. Ретроспектива изучения понятия о толерантности позволяет увидеть ее как стремление к «золотой середине» (Аристотель); условие преодоления страданий (Ф. Аквинский); симпатию (А. Смит, Д. Юм) и сострадание (Ж.-Ж. Руссо, А. Шопенгауэр); всеобщий человеческий долг (И. Кант); меру равновесия (И. В. Гете) и принцип сохранения (К. Ясперс). А также – как внутренний регулятор отношения к другому (Ж.-П. Сартр); преодоление своего молчания (А. Камю); показатель развития цивилизации (А. Н. Уайтхед) [4, с. 5-21].

Можно выделить несколько групп научных исследований, рассматривающих толерантность. Это – представители «западной» историко-философской школы, рассматривающие толерантность в цивилизационном подходе (М. Вебер, Л. Морган, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, О. Шпенглер, К. Поппер, Г. Риккерт, А. Дж. Тойнби, С. Хантингтон). Вторая группа включает авторов, заложивших основания отечественной концепции толерантности (Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, В. С. Соловьев, И. Л. Солоневич, Н. Я. Данилевский, А. С. Хомяков и др.). Третья группа представлена современными историко-философскими работами о толерантности как факторе устойчивости общества в эволюции цивилизаций (О. Грелл, В. М. Золотухин, И. Карли, Дж. Лаурсен, В. А. Лекторский, У. Монтер, Р. Портер, Л. В. Скворцов). Толерантность также рассматривается как философская категория социального поведения человека и его гармоничного взаимодействия с окружающим миром (В. А. Балханов, В. А. Васильев, Б. С. Гершунский, Г. Д. Дмитриев, Д. В. Зиновьев, С. Мендус, Л. В. Скворцов, Б. Уильямс и др.) [4, с. 5-21].

Современные социальные и политические события в нашем отечестве привели к особой актуальности размышления о понятии «толерантность». Это происходит в связи с выстраиванием принципиально новой социальной организации, основанной на плюрализме оценок и мнений. Знание о культуре в данных условиях является благоприятным для осмысления проблемы толерантности в новых социально-исторических условиях.

Свое предметное выражение толерантность принимает в многообразных социальных практиках, где она выступает в функции регулятора человеческой жизнедеятельности, тем самым входя в культурный арсенал того или иного сообщества. Именно в таком значении толерантность выступает как культурная норма и этическая ценность. Ее функции или значения актуализируют различные по уровню и степени интеграционные и дезинтеграционные процессы. Сами по себе эти процессы согласованы с совместимостями и интенсивностью человеческих контактов и способов социализации. Это обстоятельство и вынуждает обратиться к исследованию толерантности в структуре рассуждений о сегодняшней глобализированной культуре.

Процесс глобализации подразумевает переход от системы отношений, построенных на принципах господства и подчинения, к системе отношений, основанных на принципах демократии, плюрализма и толерантности. Однако глобализация создает предпосылки, затрудняющие диалог культур: нарастающее многообразие мира, растущая социальная поляризация, усиление религиозного фундаментализма и воинствующего национализма, неспособность существующих социальных институтов защитить любую этническую культуру в новых условиях. С другой стороны, глобальная общечеловеческая общность объединяет людей всей планеты, направляет их на созидательные действия и неминуемо пронизывает как духовную жизнь общества, так и характер повседневности. Общечеловеческое мировоззрение оказывает влияние на человеческие отношения, социальное и культурное развитие наций. В этих условиях происходит становление ценностных систем, изменение менталитета, возрастает социальная устойчивость на уровне осознания личностью своего места во всеобщем культурном пространстве. В связи с этим возникает потребность в консенсусе, который ведет к пониманию, что удовлетворение собственных интересов возможно лишь при учете интересов другого. Все это позволяет признать, что толерантность – проблема современной культуры. Следовательно, существуют особенности современной культуры, призывающие к толерантности, а, может быть, и обрекающие на нее.

То, что основанием призыва к толерантности выступают особенности современной культуры, следует из Декларации принципов толерантности, принятой ЮНЕСКО в 1995 году. В этом документе оговорены хрестоматийные черты современной культуры: отказ от абсолютной истины, плюрализм мнений, ценностей, форм и стилей жизни, приоритет международных правовых документов над государственными и т. д. Толерантность декларирована как способ перехода от культуры войны к культуре мира [3]. Это дает возможность начать рассуждать о толерантности с представления современной культуры.

Современный тип культуры отсчитывают с 1960-х – 1970-х годов. С одной стороны – это пик развития индустриальных государств, время технического и экономического подъема. С другой – это время исчерпанности ресурсов и осознания пределов индустриальной цивилизации. В 1970 году вышел доклад Римскому клубу «Пределы роста», в котором остро была поставлена проблема выживания человечества. Это привело к разочарованию в возможности переустройства общества под знаком определенной идеологии. Еще один рубеж между историческими типами культуры – исчезновение мировой социалистической системы. Наконец, 11 сентября 2001 года стало мерой отсчета «постсовременной» культуры. В этот день изменилась роль США как мирового лидера, и в целом стал под сомнение вопрос о возможности государства быть субъектом мировой истории [5].

В современной культуре достигла колоссальной величины рациональность, обеспечивавшая прежде процесс модернизации. Рациональность – это умение устанавливать достижимые цели, планировать периоды и контролировать итоги деятельности. Глобализованная культура соединена с высокой степенью управляемости социальными процессами, а сами управленческие стратегии обуславливаются осознанием сложности и относительности культурной реальности. Люди вынуждены разделяться на тех, кто преодолевает нестабильность обстоятельств, приспособляясь к изменениям, и тех, кто может сообщать событиям желаемый вид и распоряжаться нестабильностью.

Современная культура имеет вид рыночной. В эпоху модернизма существовали значительные сферы культуры, к которым понятие прибыли было неприменимо. Наука, образование, искусство понимались как сферы бескорыстного служения. В современной же культуре в сферу рыночных отношений вовлечены все без исключения виды человеческой деятельности. К новым формам капитала относят «человеческий капитал»: образовательный уровень, который может приносить со временем прибыль и самому работнику, и его работодателю. Это «культурный капитал», под которым понимается уже не только уровень образования, но и умение себя вести, склонность к эстетическому досугу, эрудиция и т. д. Эти качества воспитываются с детства, взрослому придают дополнительное обаяние, а следовательно, расширяют сферу возможностей. Это «социальный капитал»: отношения членства в группе, связи, обеспечивающие репутацию и расширяющие сферу контактов и поддержки. Все составляет «символический капитал», что выражается в объеме доверия, на который может рассчитывать человек. Названия современных видов капитала не являются метафорами, в культуре постмодерна они носят буквальный смысл. Человек неминуемо оказывается вовлеченным в процесс капитализации межличностных отношений и человеческих качеств. В этом контексте культуру уже недостаточно понимать так, как это делала модерная мысль. Культура – не только сфера духовного достояния человечества, общих для всех людей норм, ценностей и знаний. Это частное бытие людей, их приватный мир, складывающийся природно-исторически и определяющий существование человеческих связей [5, с. 360-365].

Современную глобализованную культуру называют информационным обществом. Отличительными чертами информационного общества считаются: увеличение роли информации и знаний в жизни общества; возрастание информационных коммуникаций, продуктов и услуг в валовом внутреннем продукте; создание глобального (общемирового) информационного пространства. В эпоху модернизма знание являлось фактором поступательного движения к более точному пониманию универсальных закономерностей. В культуре постмодерна истина стала мнением, подверженным сотне различных объяснений. На смену поиска универсальных законов пришли интерпретация и сомнение. Эта мысль воспроизведена в «Декларации принципов толерантности» (п. 1.3.): «Толерантность – это понятие, означающее отказ от догматизма, от абсолютизации истины и утверждающее нормы,

установленные в международных правовых актах в области прав человека» [3]. Так в качестве альтернативы утраченной истине было предложено международное право.

Знание в культуре постмодерна стало личностным. Под этим понимается сложный сплав концептуализированных форм знания и личного опыта. Важнейшим компонентом является осознанное отношение к знанию, к ценностям, к целям как к ресурсу и капиталу. Обладатель «осознанного» знания получает доступ и к знанию, и к деньгам, пуская в ход силу интеллектуальных технологий. Тезис о знании-власти лежит в основе утверждения о современности как переходе «от культуры войны к культуре мира» [6]. Имеется в виду, что эффективнее добиваться желаемого не с помощью принуждения, а на основе добровольного участия противоположной стороны.

Борьба за власть и господство в современной культуре ведется не только силой оружия или дипломатии, но и с помощью слов. При этом видится некорректной с научной точки зрения та абстрактность слова «толерантность», которую оно приобрело сегодня. Декларация ЮНЕСКО призывает проявлять терпимость к убеждениям, внешнему виду, положению, речи, поведению и ценностям [3]. Очевидно, что здесь сведены воедино слишком разнородные понятия. Несостоятельным представляется и призыв проявлять толерантность, обращенный и к отдельным людям, и к государствам (п. 1.2), как будто государство является живым организмом, способным проявлять уважение либо ненависть. При этом слово «интолерантность» приобретает негативный оттенок, хотя научные понятия не должны подвергаться эмоциям.

С помощью понятия о толерантности обсуждаются сегодня принципы культурного разнообразия и политика мультикультурализма. Обострение конфликтов принято объяснять возросшими темпами миграции, конфликты трактовать как культурные или этнокультурные, и надеяться не на политические решения, а на недостаток толерантности, якобы препятствующий разным культурам гармонично сосуществовать. Миграция, расчленение государств, локальные войны и международный терроризм с этническим лицом – на деле все это борьба за власть и статус, но термин «толерантность» позволяет дистанцироваться от реальных процессов современной культуры, перевести проблему в русло культурной несовместимости.

Автономизация личности – еще одна существенная особенность современной культуры. В процессе социальной модернизации произошло создание нового субъекта культурно-исторического процесса – автономной суверенной личности. Человек культуры модернизма – это личность, осознавшая себя создателем собственной судьбы, убежденная в своем праве на выбор жизненного пути. Прежде человек разделял тяготы социальной несправедливости в близком сообществе. Автономная личность постиндустриального общества склонна обвинять лично себя. Такое качество личности, как возложение ответственности за социальные проблемы на себя, культивируется. Потому и возникает призыв – не только придерживаться принципов толерантности, а обратить терпимость в добродетель, воспитать ее в себе [8, с. 35-37]. Однако в таком побуждении к тотальной личной ответственности усматривается бегство от социальных вопросов, которые должны решаться на уровне государства и которые в одиночку человек разрешить не в силах.

В процессе глобальных социальных трансформаций возникли крупные социальные общности – государство, нация, класс. В процессах постмодерных видоизменений в культуре эти общности лишаются своей реальности. Настоящее общество больше не распределяется на классы. Роль национального государства изменена процессами глобализации, основанием финансовых, экономических, политических структур, стоящих над государством. К тому же государства искажены историческими и культурными зонами и различием цивилизаций, рубежи которых не совпадают с государственными.

Логические размышления не претендуют на поиски истины, любое мнение может иметь право на существование. Возникает проблема отчуждения личности. Если человек культуры модернизма мог опереться на общность людей или противопоставить себя, то человек в состоянии отчуждения относительно современной культуры такой возможности лишен. В этих условиях тотально отчужденный субъект просто обречен на толерантность.

Одним из важнейших вопросов в развитии современного общества является проблема его гуманизации. В мире повышается интерес к этическим аспектам социальной жизни. Усиливается ответственность человека перед обществом, но и возрастает ответственность

общества перед личностью, что и определяется самим понятием о толерантности. На основе места и роли принципа толерантности в современной глобализированной культуре следует очертить наиболее возможный, с нашей точки зрения, путь национальных и геополитических взаимоотношений для Украины. Вместе с упадком века тоталитаризма мир нашего отечества оказывается в пространстве напряженного отличия, о котором, как и о ненужности намерений единения культур, может предупреждать принцип толерантности. Если обратиться к генезису принципа толерантности, то известно, что он сформировался в рамках западной культуры и не является универсальным принципом всех культур. С точки зрения логики становления принципа толерантности в западной культуре, в случае с украинской культурой мы имеем неблагоприятный набор факторов. Расколость восточно-славянской цивилизации, ее молодость относительно западной и принадлежность к пограничному типу, где синтез различных культурных начал затруднен, антиномичность культуры, манихейская доминанта ментальности, недоверие православия к автономной личности и обширный опыт насилия на всех уровнях общества трудно считать благоприятными условиями легитимизации толерантности [1, с. 711-736].

Однако существуют потенциалы реализации принципа толерантности применительно к условиям современного украинского государства и общества, в основе которых усматривается необходимость расширения межкультурного обмена. Эти потенциалы содержатся в следующих положениях:

- реализация принципа толерантности заключается в том, чтобы удерживаться от привычных поисков общей экзистенциально-культурной основы и использовать ее образ для легитимации геополитических действий. Подход к разрешению конфликтов культур требует выработки нетрадиционных представлений. Если классическая идея преодоления конфликтов основывалась на толерантности как контролируемой уступке, то ситуация культурного конфликта требует разграничения формально-политических отношений, с одной стороны, и культурно-политических взаимоотношений – с другой;

- в рамках реализации принципа толерантности нет смысла употреблять какие-то санкции относительно собственно культуры, то есть желания людей жить в естественных для них социокультурных формах жизни. Силовая угроза культуре оборачивается в наше время ответной борьбой людей «до последнего». Регулятивный идеал принципа толерантности требует говорить «да» каждой культуре, любому культурному миру жизни;

- в системе реализации принципа толерантности возможен путь признания разъединенности украинской и русской культур, их максимальной независимости, навсегда имеющегося абсолютного отличия культурных миров в перспективе цивилизованного взаимодействия, взаимного сотрудничества, путь рациональной, открытой коммуникации, которую можно рассматривать как определенную перспективу геокультурной демократии. Формулирование этой крайне обостренной позиции в понимании культурполитических отношений Украины и России содержит надежду на нахождение положительных решений и культурного взаимообмена населения наших стран;

- реализация принципа толерантности – это идеал полного отказа от претензий на любую универсалистскую культурполитику. В том числе – отказ от обобщенных утверждений об исторической общности, общих культурных ценностях, этнической тождественности. Это не исключает научные исследования, подтверждающие культур-антропологическую общность человеческих сообществ, предшествующее совместное политическое существование, а также существующий сегодня культурный обмен.

В качестве *вывода* можно признать, что в системе рассуждений о современной глобализированной культуре толерантность становится наиболее современной проблемой. Вопросы применения и реализации принципа толерантности в данных условиях наглядно указывают на ограниченность привычных, в том числе собственно философских, подходов к ее пониманию и способам практического применения. На фоне существования так называемых локальных конфликтов в глобализированной культурной среде постмодерна толерантность радикально меняет смысл. Обсуждение проблемы толерантности переходит в область осмысления вопросов современной культуры. Толерантность в настоящее время – это терпимость в ситуации параллельного существования со всем культурно и общественно иным без насильственного уподобления или отождествления. Толерантность – это возможность

принятия культурной несовместимости навсегда. Толерантность как универсальное понятие, идея, принцип, обсуждаемый применительно к современной глобализированной культуре – это свидетельство того, что не существует единственного, общего культурно-экзистенциального фундамента для существования человечества. В связи с этим следует признать, что глобализированные изменения в культуре требуют значительных усилий общества и государства для развития и применения принципа толерантности с целью достижения межкультурного согласия, порядка, создания фундамента для благополучного социального развития.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта / А. С. Ахиезер. – Т. 1. – М.: 1991. – С. 711-736.
2. Безюлева Г. В. Толерантность в пространстве образования: [учебное пособие] / Г. В. Безюлева, С. К. Бондырева, Г. М. Шеламова. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2005. – 152 с.
3. Декларация принципов толерантности. Утверждена резолюцией 5.61 генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года: [электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.tolerance.ru/toler-deklaraciya.php](http://www.tolerance.ru/toler-deklaraciya.php).
4. Касьянова Е. И. Нравственная активность как сущностная характеристика толерантности / Е. И. Касьянова. – М.: Компания Спутник+, 2007. – 111 с.
5. Культурология: [учебник] / [под ред. Ю. Н. Солонина, М. С. Кагана]. – М., 2007. – С. 360-365.
6. Най Дж. «Мягкая сила» и американо-европейские отношения: [электронный ресурс] / Дж. Най; [пер. с англ.] // Свободная мысль. – XXI. – 2004. – № 10. – Режим доступа: <http://www.postindustrial.net> (2.12.2008).
7. Стюарт Т. Интеллектуальный капитал / Т. Стюарт; [пер. с англ.] // Новая постиндустриальная волна на Западе: [антология] / [под ред. В. Л. Иноземцева]. – М., 1999. – С. 372-400.
8. Сукиасян Э. Р. Воспитайте в себе толерантность / Э. Р. Сукиасян // Школьная библиотека. – 2007. – № 2. – С. 35-37.

УДК 316.3:1

*Кальницький Е. А.*

*Національний юридичний університет «Юридична академія імені Я. Мудрого» (м. Харків)*

#### **КОНВЕРГЕНЦІЯ ЯК КЛЮЧОВА ТЕНДЕНЦІЯ РОЗВИТКУ ЦИФРОВОГО СУСПІЛЬСТВА**

Проаналізовані зміни, які призводять до формування цифрового суспільства, обумовленого переходом соціальної комунікації на рівень мережевої інформаційної взаємодії. Кульмінацією цифрової революції, яка забезпечується розвитком інформаційних комунікативних технологій, стає можливість здійснення всіх видів соціальної комунікації на базі конвергенції технологій. Конвергенція виступає однією з ключових тенденцій ІТ-сфери, забезпечуючи якісно новий рівень інтеграції технологій на основі зближення функціональних властивостей систем різних класів і істотного розширення спектру ІТ-інфраструктури.

**Ключові слова:** конвергенція, інформаційні комунікації, цифрове суспільство, технології.

Проанализированы изменения, к которым приводит формирование цифрового общества, обусловленного переходом социальной коммуникации на уровень сетевого информационного взаимодействия. Кульминацией цифровой революции, которая обеспечивается развитием информационных коммуникативных технологий, становится возможность осуществления всех видов социальной коммуникации на базе конвергенции технологий. Конвергенция выступает одной из ключевых тенденций ИТ-отрасли, обеспечивая качественно новый уровень интеграции технологий на основе сближения функциональных свойств систем различных классов и существенного расширения спектра ИТ-инфраструктуры.

**Ключевые слова:** конвергенция, информационные коммуникации, цифровое общество, технологии.

Analysed changes, that result in forming of the digital society conditioned by passing of social communication to the level of network informative cooperation. Possibility of realization of all types of social communication becomes culmination of digital revolution, that is provided by development of information communicative technologies, on the base of convergence of technologies. Convergence comes forward as one of key tendencies of IT sphere, providing qualitatively the new level of integration of technologies on the basis of rapprochement of functional properties of the systems of different classes and substantial expansion of spectrum of IT-infrastructure.

**Keywords: convergence, informative communications, digital society, technologies.**

Комп'ютерні інформаційні технології міцно інтегрувалися в сучасне глобальне суспільство, вони пропонують ефективне вирішення ряду *актуальних* завдань, які стоять сьогодні перед людством. Перехід від аналогових механічних і електронних технологій до цифрових призводить до корінних змін в комунікаціях, до культурних і соціальних трансформацій. Цифрова технологія працює, на відміну від аналогової, з дискретними, а не з безперервними сигналами. Вони головним чином використовуються в обчислювальній цифровій електроніці, перш за все комп'ютерах, в різних галузях електротехніки, в робототехніці, автоматизації, вимірювальних приладах, радіо- і телекомунікаційних пристроях.

Інформаційні технології мають широкий спектр функцій, охоплюють всі напрямки створення, передачі, зберігання і сприйняття інформації (не лише комп'ютерні технології). Головною комунікативною умовою функціонування у сучасному суспільстві є використання Інтернету. Інтернет формує віртуальні мережі, які зайняли чільне місце в соціальному просторі, впливаючи на процес розвитку суспільства і на його перспективи. Необхідно відзначити також зміни, викликані поширенням мережевого способу комунікації, які впливають не лише на суспільство в цілому, але й на кожну людину зокрема, провокуючи ряд антропологічних змін. Ці зміни обумовлюються переходом соціальної комунікації на рівень мережевої інформаційної взаємодії. Приймаючи і активно використовуючи новітні інформаційні технології, людина знаходить можливість комунікативної взаємодії, дістає доступ до інформації. Інтернет, таким чином, реалізує права людини, доповнюючи такі, як права на свободу, самовизначення, реалізацію і тому подібне.

*Аналіз наукових джерел і публікацій* свідчить про те, що дослідження інформаційних технологій, інформаційного суспільства оформилося в теорії постіндустріального суспільства Д. Белла, технотронній концепції З. Бжезінського, постіндустріальному суспільстві Ж. Ф. Ліотара, новому індустріальному суспільстві Дж. Гелбрейта. Фундаментальні роботи з проблем інформаційного суспільства розроблені наступними авторами: А. Турен, Д. Тапскотт, І. Масуд, П. Дракер, Д. Мартін, Г. Молітор, Е. Тоффлер, А. Кінг, Д. Нейсбіт, М. Маклюен, Ж. Елльоль, Л. Ларуш, М. Постер і ін. Проблема ролі і місця інформаційних технологій в сучасному суспільстві виноситься у центр уваги таких авторів, як: Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, У. Еко, А. Крокер і Д. Кук і ін. Особливо слід виділити дослідження у сфері засобів масової комунікації, які здійснювалися М. Вебером, Г. Лассуеллом, Г. Маркузе, П. Лазарсфельдом, Р. Мертоном, Г. Гербнером, Б. Вестлі, М. Маклюеном, Ю. Габермасом, А. Менегетті та ін. Необхідно відзначити, що на тлі досліджень, присвячених інформаційному суспільству та інформаційним технологіям, відсутні роботи, в яких би аналізувалися особливості взаємодії між індивідами і соціальними групами, взаємозв'язок інтеграційних і глобалізаційних тенденцій в світовій спільноті.

Кульмінацією цифрової революції, яка обумовлена розвитком інформаційних комунікативних технологій, виступає можливість здійснення всіх видів соціальної комунікації (масова, міжособова, в малих групах) на всіх технологічних рівнях: письмова, вербальна, аудіовізуальна, мережева комунікація тощо. Цей процес реалізується в рамках конвергенції. *Метою* даної статті є дослідження конвергенції, яка виступає однією з ключових тенденцій ІТ-сфери, забезпечуючи якісно новий рівень інтеграції технологій на основі зближення функціональних властивостей систем різних класів і істотного розширення спектру ІТ-інфраструктури.

Представлені на ринку конвергентні рішення можна умовно розділити на три групи. Перша група – системи, призначені для вирішення певних завдань і оптимізовані для досягнення максимальної продуктивності. Прикладами таких систем можуть служити Oracle Exadata, призначена для максимальної продуктивності СУБД Oracle; Oracle Exalogic,

оптимізована для додатків Oracle Fusion Middleware і тих, що працюють на сервері додатків Oracle Weblogic; Oracle Exalytics для максимальної продуктивності систем бізнес-аналізу Oracle Business Intelligence. Друга група – системи, оптимізовані для простоти використання. Прикладом такої системи є Oracle Database Appliance, що дозволяє в найкоротші терміни (декілька годин) розвернути відмовостійку систему з СУБД Oracle, при цьому для її обслуговування не обов'язкова дуже висока кваліфікація адміністраторів. Таким чином, її можна використовувати тим замовникам, які потребують відмовостійкого рішення, але не володіють через низку обставин високою кваліфікацією в цій сфері. Oracle Big Data Appliance дозволяє в найкоротші терміни розвернути багатовузловий ефективний кластер для обробки надвеликих об'ємів даних (Big Data). Третя група – системи, які не оптимізовані під рішення якогось одного завдання, але дозволяють працювати додаткам з інтегрованими функціями телефонії. Така інтеграція дозволяє пов'язати основний канал взаємодії із споживачами і партнерами з багаточисельними інформаційними, математичними моделями і з аутсорсинговими послугами. Створення і використання смартфонів (наприклад, BlackBerry, iPhone) є одним з ключових прикладів конвергенції, в якому один пристрій має декілька функцій і різних застосувань: вони об'єднують соціальні мережі, електронну пошту, відео, традиційний стільниковий телефон і в буквальному розумінні поміщаються в кишені [4].

Стрімкий розвиток інформаційних технологій обумовлений інтеграцією телекомунікаційних і комп'ютерних технологій. Спочатку ці дві технології були розроблені і використані в різних напрямках. На сучасному етапі розвитку інформаційних і комунікаційних технологій аналоговий режим обробки інформації замінюється цифровим, який є більш надійнішим, гнучкішим і потужнішим. Наступне покоління сучасних супутників будуть сумісні із стандартами інтегрованих цифрових мереж. Інформаційні і комунікаційні технології (ІКТ) охоплюють усі технології, що дозволяють обробку інформації і забезпечення різних форм зв'язку. Розвиток інформаційних технологій здійснюється на базі конвергенції. Конвергенція – це зближення технологій, що формує нові способи обробки інформації (наприклад, цифрова маніпуляція звуками і зображеннями), що робить інформаційні пристрої багатofункціональними. Наприклад, персональний комп'ютер, телевізор і телефон інтегруються в мультимедійну станцію.

Основні причини для розвитку інформаційно-комунікаційних технологій були стимул-реакції, пов'язані з військовими діями після Другої світової війни. Тому багато з нововведень в електронній обробці даних і телекомунікаційних технологій, значною мірою, стимулювалося потребами військових операцій. Дійсно, військові дії, перш за все, передбачають збір, передачу і обробку інформації. Практично всі сучасні системи зброї засновані на розгортанні передових інформаційних систем обробки інформації. Для оптимізації продуктивності системи зброї (точність в орієнтації тощо), багато елементів устаткування містять смарт-компоненти. Цифрові технології поліпшили здатність до спостереження і виявлення, а також управління і зв'язку. Військові інтереси мотивували формування перших електронних мереж і їх конструкцій. В даний час існують різні системи супутникової навігації, одна з найбільших GPS – належить міністерству оборони США. Ця система забезпечує вимір відстані, часу, визначає місце розташування в усесвітній системі координат WGS 84, дозволяє в будь-якому місці Землі (виключаючи приполярні області), майже за οποї погоди, а також в навколоземному космічному просторі визначати місце розташування і швидкість об'єктів. Технологія, які розроблялися як військовий продукт, сьогодні активно використовується в наукових і цивільних цілях. GPS складається з трьох основних сегментів: космічного, управляючого і призначеного для користувача. Космічний сегмент складається з 32 супутників, що обертаються на середній орбіті Землі. Сегмент, що управляє, є головною станцією, що управляє, і декількома додатковими станціями, а також наземними антенами і станціями моніторингу, ресурси деяких із згаданих є спільними з іншими проектами. Призначений для користувача сегмент представлений тисячами приймачів GPS, що знаходяться у веденні військових США і десятками мільйонів пристроїв, власниками яких є звичайні користувачі [8-12]. Супутникова система ГЛОНАСС, що належить міністерству оборони Росії, до 2002 року практично повністю прийшла до занепаду, в даний час знаходиться у стадії розвитку [3].

Технічна конвергенція привела до концентрації ключових інформаційних послуг в руках декількох мега-провайдерів. Боротьба за контроль в найбільш динамічному секторі економіки в світі ще не завершена, найбільші світові компанії потребують цифрових технологій, які замінять мідні дроти, традиційно використовувані в телефонних системах на волоконно-оптичні кабелі й нові супутникові системи. Це, у свою чергу, вимагає розробки нових комутаторів і нового програмного забезпечення, аби управляти безпрецедентно великим потоком інформації. Ці процеси актуалізують складні питання у сфері політики, економіки, піднімають на порядок денний проблеми централізації, доступу до інформаційних ресурсів і їх контролю. У цьому аспекті актуалізуються моральні питання. Цифрові технології дозволять без обмежень образити мільйон людей, здійснювати акти маніпуляції свідомістю тощо. Зокрема, етичні проблеми, пов'язані з впровадженням цифрових технологій, визначають коло питань, пов'язаних з інтелектуальною власністю і конфіденційністю. Транснаціональний характер цифрових мереж створює ситуації, в яких інформація може бути перехоплена і використана у корисливих цілях. Це створює передумови для вторгнення у приватне життя людей, перехоплення аудіо, відео матеріалів, доступу до електронної пошти, широка можливість у прослуховуванні телефонів.

Ю. Габермас в роботі «Майбутнє людської природи» досліджує етичні питання в контексті конвергенції новітніх технологій. Він ставить питання: як нам слід розуміти самих себе, хто ми такі і ким хочемо бути? [6, с. 3]. Відповіді на ці питання, на думку Ю. Габермаса, лежать в площині моральних переконань, які ефективно обмежують волю лише в тому випадку, якщо вони вкорінені в етичному саморозумінні, що сполучає турботу про власне благоденствування із зацікавленістю у справедливості. Ю. Габермас виводить, що деонтологічні теорії, які з'явилися після Канта, вичерпно пояснюють, як слід обґрунтовувати і застосовувати моральні норми; але на питання про те, чому ми взагалі маємо бути моральними, етичними, вони відповіді не дають. Однією з ключових тем у міркуваннях Ю. Габермаса виступає дослідження стоволових клітин, які, на його думку, однаковою мірою наближаються до нас з далекої перспективи самоінструалізації і самооптимізації, котру людина, виходячи з біологічних основ свого існування, повинна постійно понятійно осмислювати. Тут актуалізується проблема нормативного взаємозв'язку між морально заповіданою і гарантованою правом недоторканістю особи і невідчужуваністю іншим особам природно зростаючого модусу її тілесного втілення [6, с. 13]. «Бурхливий прогрес молекулярної генетики все більш залучає до сфери біотехнологічного втручання те, чим ми є “за природою»”. З позиції експериментальних природничих наук ця технізація людської природи лише продовжує відому тенденцію прогресуючого підпорядкування людині природного довкілля. І як тільки технізація долає кордони між “зовнішньою” і “внутрішньою” природою, то, виходячи з перспективи життєвого світу, зрозуміло, змінюється і наше відношення до самих себе» [6, с. 14].

Більшість сучасних дискусій з конвергенції цифрових технологій протікають в руслі двох позицій: оптимістичної та песимістичної. Оптимістична позиція (Джон Нейсбіт, Біл Гейтс, Ніколас Негропonte, Елвін Тоффлер, Кевін Келлі, Говард Рейнгольд, Джордж Гілдер та ін.) висвітлює перспективи інвестиційних можливостей на новому глобальному електронному ринку, розширення і поліпшення продуктивності праці, можливості працевлаштування, підвищення якості роботи. [2; 5] Крім того, аналізуються перспективи для малого бізнесу, формування незалежних і децентралізованих форм виробництва. У політиці – децентралізація влади, розширення доступу до безпрецедентних об'ємів інформації, удосконалення демократичних процесів, можливості для всіх громадян брати участь у процесі ухвалення державних рішень. У сфері культури – широкі можливості для взаємного розуміння та діалогу.

Серед критиків цієї позиції (Герберт Ірвінг Шиллер, Ян Рейнеке, Франк Вебстер, Кевін Робінс, Теодор Роззак, Марк Дері та ін.) маніфестується ідея про утопічний розвиток техніки, який приведе до кризисних явищ у суспільстві та його остаточного розпаду [2]. Конвергенція інформаційних технологій з точки зору цієї позиції укріпить історичні тенденції до соціально-економічної диспропорції, нерівності в політичній владі. На економічному рівні цей сценарій прогнозує увічнення капіталістичного способу виробництва з метою подальшого вдосконалення управлінського контролю над виробничими процесами. У політиці використання ІКТ приведе до псевдо-демократії, дозволяючи людям брати участь у виборі



маргінальних рішень і некомпетентних оцінок. ІКТ дозволять урядам ефективніше, чим раніше здійснювати нагляд за своїми громадянами. І, нарешті, в культурі формуватимуться антагоністичні тенденції: гомогенізації з одного боку, і з іншої – агресивні культурні фрагментації. Дискусії між прибічниками двох підходів корисні в розробці політичних стратегій і програм розвитку, які призначені для реалізації і впровадження цифрових технологій. Найбільш важливим недоліком обох точок зору є їх нездатність, а також принципова неможливість передбачати майбутні соціально економічні наслідки технологічних інновацій.

Роблячи *висновки*, доцільно наголосити, що дослідження впливу інформаційних технологій, комунікацій, їхньої конвергенції є методологічним підґрунтям до розуміння істотного впливу останніх на всі сфери людської діяльності. Конвергенція інформаційно-комунікаційних технологій є засадничою тенденцією вирішення основних проблем становлення і розвитку цифрового суспільства. Цифрове суспільство доцільно розглядати як новий етап розвитку людської цивілізації, що характеризується, у першу чергу, високою конвергенцією комунікаційних процесів, яка забезпечується наукоємними, високотехнологічними засобами.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; [перевод с нем. Я. Федоровой и В. Седельника]. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской]. – М.: Республика; Культурная революция 2006. – 269 с.
3. ГЛОНАСС : [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://glonass-iac.ru>.
4. Некрасова Е. Конвергенция ИТ / Е. Некрасова // Компьютерра. – 10 (118). – октябрь 2012. – С. 24-26.
5. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер; [пер. с англ. под ред. П. С. Гуревича]. – М.: АСТ, 2004. – 781 с.
6. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; [перевод с нем. М. Л. Харькова]. – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.
7. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; [пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева]. – СПб.: Наука, 2000. – 379 с.
8. Dan Cho. Space Tracker. The earliest satellite watchers' ideas led to GPS : [электронный ресурс] / Cho Dan // Technology Review (2004-12-1). – Режим доступа: <http://www.technologyreview.com/article/403435/space-tracker/>.
9. David V. K. Pattern Recognition Using Neural and Functional Networks / V. K. David // Studies in Computational Intelligence. – Springer, 2014. – 2-nd ed. – 184 p.
10. Heaton J. Introduction to the Math of Neural Networks Heaton Research / J. Heaton. – Inc., 2012. – 119 p.
11. Monte Louis A. Del The Artificial Intelligence Revolution: Will Artificial Intelligence Serve Us Or Replace Us? / Louis A Del Monte. – USA, 2014. – 210 p.
12. Navigation center : [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.navcen.uscg.gov/?pageName=GPS>.

УДК 141.319.8:130.2

Селюк Є. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

## МЕРЕЖА ЯК ФАКТОР ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ЗМІН ВЛАДИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті обговорюється значення і специфіка «мережі» як базисної структури інформаційного суспільства, за допомогою якої окреслюються контури сучасного сприйняття і розуміння функціональних змін влади в сучасному суспільстві. На прикладі нещодавно створеного порталу <http://www.whitehouse.gov/> здійснена спроба проілюструвати організацію спілкування між народом і законодавцями. У відкритому доступі знаходяться розклади публічних зустрічей президента і прем'єр-міністра, що дозволяє громадянам впливати на розробку законів, обговорювати їх, вносити свої пропозиції. Однак, потужна плеяда медіа-філософів стурбована створенням «технофундаменталізму», «віртуального насильства», «медіа-терору», «електронного нашійника» тощо. Наведено ряд характеристик, що свідчать про стурбованість такою ситуацією, коли влада озброєна новітніми технологіями інформатики, може формувати громадську думку, маніпулювати суспільною свідомістю, а також здійснювати повний візуальний контроль, який гарантує владі практично автоматичне функціонування, що, у кінцевому підсумку, веде до перетворення владних відносин, які, у свою чергу, є і метою, і умовою владних змін.

**Ключові слова:** інформаційне суспільство, мережева логіка, технофундаменталізм, влада, нетократія.

В статье обсуждается значение и специфика «сети» как базисной структуры информационного общества, при помощи которой очерчиваются контуры восприятия и понимания функциональных изменений власти в современном обществе. На примере недавно созданного портала <http://www.whitehouse.gov/> сделана попытка проиллюстрировать организацию общения между народом и законодателями. В открытом доступе находятся расписания публичных встреч президента и премьер-министра, что позволяет гражданам влиять на разработку законов, вносить свои предложения и обсуждать их. Однако, мощная плеяда медиа-философов обеспокоена созданием «технофундаментализма», «виртуального насилия», «медиа-террора», «электронного ошейника» и т.д. Данный ряд характеристик свидетельствует об обеспокоенности такой ситуацией, когда власть, вооруженная новейшими техническими средствами информатики, может уверенно формировать общественное мнение, манипулировать общественным сознанием, а также осуществлять полный визуальный контроль, который гарантирует власти практически автоматическое функционирование, что, в конечном счете, ведет к преобразованию властных отношений, выступающих, в свою очередь, и как цель, и как условие социальных изменений.

**Ключевые слова:** информационное общество, сетевая логика, технофундаментализм, власть, нетократия.

This article is devoted to the importance and specificity of the "network" as the basic structure of the information society. The network influences the perception and understanding of the functional changes of power in the modern society. For example, the link <http://www.whitehouse.gov/> provides the communication between people and the legislators. There is a schedule of public meetings with the President and the Prime Minister there as well. Moreover, every citizen can take part in the preparing of laws, make suggestions and discuss them. However, the powerful group of media philosophers is concerned about the creation of "techno fundamentalism", "virtual violence", "media terrorism", "e-collar" etc. This number of characteristics indicates concern over a situation, where power, armed with the latest technology of computer, can surely shape public opinion, manipulate public consciousness and carry out a full visual control, that ensures power practically automatic functioning, ultimately leading to the transformation of power relations, and it acts in turn as an aim and as a condition for social change.

**Key words:** information society, network, techno-fundamentalism, power, netocracy.

*Мета* статті у тому, щоб в рамках дослідження філософських проблем політики і її впливів на людину зосередитись на філософському розумінні влади, дієвість і впливи якої суттєво збільшились завдяки новітнім технологіям, на які усе більше спирається влада. Виокремлюється спектр позитивних і негативних тенденцій у цьому зв'язку, іншими словами, доводиться, що фігура традиційного політика має зникнути. В інформаційному суспільстві

політика рухається в сторону знання, що перетворюється на інформацію. При цьому «оцифрування» владних технологій, інтенсивна робота на технічних носіях не повинна торкатися перетворювального ядра владарювання. Сьогодні маємо епістемократію як форму влади, коли знання є ресурсом влади, а істина є змістом організації саме такої влади. Різко зросла доступність видів і об'єктів інформації, інтернет-комунікації змінюють уявлення про простір і час, розгорнулася «шоузація» політики, що породжує нові уявлення про дозвілля, самореалізацію, самопрезентацію та сприяє новому типу мислення.

Реалії інформаційно-комунікативного світу і світу видовищ впливають, в першу чергу, на людину й проблеми її формування. Змінюються фундаментальні константи опанування соціального досвіду та його інтеріоризації. Ці зміни значною мірою продукуються інформаційними чинниками, що визначають соціальне обличчя сучасності. Медіакультура як посередник між владою та суспільством, а саме – соціумом та особистістю, як медіасередовище є новим інтегратором і несе новий ряд антропологічних констант. Мова йде про раніше небачений вплив сучасної «індустрії інформації» на всі сторони суспільного життя і свідомості. Вже зараз можна говорити про парадоксальність такого соціально-історичного феномену як «медіакультура» та її витвір – глобальне медіасередовище. Про створення єдиного світового інформаційного простору, що впливає на культуру й на систему влади як всередині країни, так і в масштабах усього світу, йде мова у працях Д. Белла, А. Бюль, Е. Тоффлера, П. Бергера і Т. Лукмана, Ю. М. Лотмана, М. Кастельса і Н. Лумана, Д. Рашкофф, Н. Кирилової, Г. Почепцова. Йдеться про нову інформаційну цивілізацію та створення єдиного світового інформаційного простору.

Відомий американський футуролог Тоффлер Е. у своїй роботі «Метаморфози влади» зазначає: «Контроль над знаннями – ось сутність майбутньої всесвітньої битви за владу в усіх інститутах людства» [10, с. 43]. Ряд дослідників стверджує, що саме інформаційна цивілізація спричиняє негативні наслідки щодо інформатизації суспільства. «Інформаційні війни різної інтенсивності стали явною прикметою наших днів» [9]. В останні роки мова йде про Нетократію, яку складатимуть люди, «котрі вміють маніпулювати мережею та інформацією» [4]. Французький медіа-філософ П. Віріліо в роботі «Машина зору» висловлює думку, що у зв'язку із розвитком техніки змінюється логіка бачення, та формується новий образ цивілізації. На прикладі аналізу традиційного мистецтва та сучасних технологій репрезентації він ілюструє, як новітні технології незабаром витіснять людину з процесу інтерпретації світу, а значить і з процесу його конструювання, разом з цим наступить «кінець мистецтва», а згодом настане і кінець людини вільної, почнеться епоха технократичного рабства людини як протеза машини [3].

Уявлення про те, яким буде суспільство при переході від ХХ до ХХІ століття, знаходимо у Д. Белла. Він вказує, що вже сьогодні ми можемо діагностувати ситуацію, коли на перший план виходять теоретичні знання, відбувається створення нових інтелектуальних технологій, зростає клас носіїв знання, відбувається перехід від виробництва товарів до виробництва послуг, трансформуються соціальні відносини і сприйняття людей. В якості однієї з головних сил, яка визначає «обличчя сучасності», виступають медіа, а знання та інформація є джерелом еволюції цивілізації, що перетворюється. Інформаційна епоха за допомогою глобального медіа-середовища створює єдиний світовий інформаційний простір і впливає на всі сторони суспільного життя, саме тому ряд вчених визначає сучасну цивілізацію як інформаційну. Так, Елвін Тоффлер вказує, що суспільством «третьої хвилі» є інформаційне суспільство, для якого характерним є: новий стиль життя й людської діяльності, нові форми політики, економіки та суспільної свідомості, інші стають освітні практики й стиль мислення. Змінюються фундаментальні основи відтворення людини як біологічного і антропологічного типу. Основним виробничим ресурсом стає інформація, а також методи її обробки й використання. Завдяки медіа-простору відбувається взаємодія різних культур, мультикультуралізм стає фундаментом нового мислення. Мається на увазі безпрецедентний вплив сучасної «індустрії інформації» на всі сторони суспільного життя і свідомості.

Адаптація до сучасності значно відрізняється від її попередніх форм. В сучасних умовах людина створює не тільки нові предмети, а й нові соціальні відносини, в яких постійно знаходиться. Елвін Тоффлер характеризує нові стратегічні тенденції в сучасному суспільстві таким чином: «Нова цивілізація несе з собою нові родинні стосунки, інші способи працювати,

любити і жити, нову економіку, нові конфлікти. Шматочки нової цивілізації вкраплюються у сучасність й існують вже зараз. Мільйони людей налаштовують своє життя відповідно до ритмів завтрашнього дня» [11]. Окрім того, сучасна людина постійно перебуває всередині інноваційних проектів, адаптуючись не стільки до зовнішнього, об'єктивно існуючого середовища, скільки до соціального простору, створеного нею. Тому загострюється проблема переходу до самостійного проектування людиною власного буття. І для цього є всі підстави, адже звільняючи людину від соціальної визначеності, культура і соціум розкривають для неї нові великі можливості самостійно будувати своє життя.

Стратегія життя особистості звільняється від класових, групових, інституціональних рамок і відкрито включається у поведінку окремого індивіда як завдання, що залежить тільки від його рішень. Зменшується частка принципових життєвих можливостей, закритих для вирішення, а частка, що відкрита рішенням для самостійного створення біографії, збільшуються. Індивідуалізація життєвих ситуацій і процесів означає, що стратегії життя стають авторефлексивними, а соціально визначена стратегія життя трансформується в особистісний проект самостійно створюваний і відтворюваний у різних життєвих ситуаціях. Відкриваються нові шляхи самореалізації і нові конфігурації соціальних відносин, яких не могли уявити попередні покоління, але водночас, спостерігається збільшення ступеня соціальної невизначеності й зростання кількості ризиків. Сучасність несе відбиток невизначеності, що призводить до зниження рівня безпеки як для окремої людини, так і для її соціального оточення. У цьому контексті гостро постає питання про механізми й форми вибудовування стратегії життя особистості в суспільстві, яка, з одного боку, спрямована на збереження життєвих позицій особистості в умовах посиленої соціальної невизначеності, а з іншого – на її подальший розвиток в умовах динамічної соціальної реальності.

Становище сучасної людини можна позначити такими термінами й характеристиками: «об'єкт впливу», «споживач інформаційних послуг», «постіндивідуум», «реципієнт», «дівідуум», «сетенін» та інше, що базуються на візуальних та видовищно-споживчих практиках. Ці терміни є індикаторами зміни середовища існування людини. Особистість, насамперед, є ансамблем громадських міжособистісних взаємин, творчим втіленням усіх людських духовних рис, значущих в суспільному житті. Процес формування особистості являє собою діалектику взаємин соціуму й продукованої ним особистості. Однак, сьогодні не обійтися без уточнень поняття «особистості». Завдяки інформаційним чинникам змінюється процес інтерналізації, система зв'язків сім'ї й держави, громадянина та суспільства, що визначає соціальне як ціле.

Динаміка соціальної еволюції, в якій опинилася людина, відчутна сьогодні на рівні навіть буденної свідомості: іншими стають взаємовідносини, відбувається відхід від традиційних соціальних інститутів (релігія, ідеологія, освіта, сім'я). У наслідок доступності об'єктів інформації, ІТ-технологій змінюються уявлення про простір і час, розгортається універсалізація шоу-культури, актуалізуються питання самореалізації й самопрезентації людини. Візуалізація створює власний тип інституціональних структур, де знаходиться людина, яка віддаляється від традиційних соціальних інститутів. Таким чином, візуальні структури створюють «ефект упаковки»: усе, що структурує середовище, що потрапляє у фокус візуалізації, перетворює індивіда на ємність, що може бути заповненою або бути упакованою таким чином, що зміст підміняється формою. Бюль А. зазначає, що стан індивіда у «віртуальному суспільстві» характеризується фрагментацією, відкритістю та ізолюваністю.

Долучення індивіда до безлічі різномірних віртуальних світів прискорює процеси фрагментації суб'єкта. Поняття «суб'єкт» є синонімічним поняттю «індивід», яке відтворює певні суспільні відносини і не передбачає виявлення суб'єктивності в соціальному. Ізолюваність су'єкта Бюль А. бачить у тому, що «суб'єкт віртуального суспільства» замикається у віртуальному, тобто, не відбувається взаємодія віч-на-віч. Віртуальне суспільство позбавляє індивіда реального впливу, а його ідентичність, то є набір якостей, сприйнятих крізь призму віртуального у базі комп'ютерних даних. Віртуальне суспільство націлене на скорочення приватної сфери життя людини, таким чином, позбавляючи її права на особисте життя. Поширення тотального спостереження завдяки цифровим технологіям, реалізує принцип постійної прозорості індивідів для інших. Здійснення повного візуального контролю гарантує автоматичне функціонування влади [8].

Однак, поняття «нового мислення» не зводиться тільки до політичного чи наукового. «Єдине, у чому можна бути впевненим, це те, що здоровий глузд ніяк не допоможе в прогнозуванні майбутнього. Немає чарівних циклів тривалістю в двадцять років; немає простої сили, яка б керувала ймовірностями. Будь-які речі, що видаються непорушними, можуть фактично змінюватися із запаморочливою швидкістю» [12].

Нове мислення – це, насамперед, орієнтованість людини на саморозвиток. Основними характеристиками нового мислення стають швидкість, гнучкість і реакційність, яким сприяє комп'ютерна культура. За три десятиліття свого існування інформаційна система фактично перетворилася в фактор еволюції. В кінці минулого століття поняття «мережа» стало універсальною метафорою. Заговорили про мережеву економіку, мережеву логіку, нейронну мережу, мережевий інтелект та мережевий графік.

Кастельс М. зазначає, що ядром нового суспільства стає нова комунікаційна організація, в основі якої лежить мережева логіка базисної структури інформації. Новий тип суспільного устрою є мережевим, адже провідна роль належить комп'ютеризованим інформаційним лініям зв'язку, які пронизують соціальну реальність, в результаті чого домінуючі функції та процеси організовані за принципом мереж. Жорсткі й вертикально орієнтовані соціальні структури минулого замінюються гнучкими й горизонтально орієнтованими мережами, за допомогою яких здійснюється обмін ресурсами і вплив на політичний процес [6]. Саме мережі складають нову соціальну матрицю сучасного суспільства, а поширення нового типу мислення, позначеного як «мережеве», значною мірою впливає на повсякденне життя кожної людини. Всесвітня комп'ютерна мережа, що робить інформацію способом існування суспільства, перетворює її на визначальний чинник структурування суспільства. Слід зазначити, що мережевий принцип устрою соціальної організації існував і раніше, але не мав такого потужного технологічного втілення. Сучасність характеризується тим, що різко зростає інформаційна оснащеність соціальних процесів.

Медіа-простір здатний інформувати кожного, долучаючи його до інтелектуального життя суспільства, до активного формування культурної та соціальної політики: «Інформація стає одночасно доступною як президентам, так і простим глядачам» [9]. Навіть більше, справжня інформованість громадянина завтрашнього дня ґрунтується на демократичному розвитку інформаційних засобів і мереж, на соціальних і технологічних гарантіях того, що потужний потенціал нових інформаційних технологій не буде використаний в цілях відомчого монополізму й тоталітаризму.

З іншого боку, бурхливий розвиток інтернету вселив в багатьох людей надію на ренесанс демократії. Завдяки допомозі технологічних нововведень громадяни можуть миттєво висловити свою позицію з того чи іншого політичного питання, мережа могла б стати таким собі віртуальним парламентом, як місцевого, так і національного рівня, а інтернет – втіленням ліберальної утопії всеосяжної демократії. Однак, це утопічна модель, а фундаментальна умова для мережевої демократії – те, що група людей, які обговорюють проблеми, і приймають рішення, зацікавлені в участі в політичному процесі в межах певної географічної території, наприклад, країни, більше не може бути виконаною.

У книзі «Метаморфози влади» Тоффлер Е. підкреслював роль знання: воно діє гранично ефективно, оскільки спрямоване на досягнення мети і тому є самим «демократичним» джерелом влади. Людство, таким чином, просувається до нового типу мислення, перехід до якого є досить драматичним. Сучасна структура влади ґрунтується вже не на мускульній силі, багатстві або насильстві, а на інших чинниках. Як аргумент, Тоффлер Е. наводить такий приклад: «Актор Шон Коннері в кінофільмі, дія якого розгортається на Кубі в період диктатури Багісти, грає британського найманця. В одній незабутній сцені воєначальник тирана говорить: “Майор, назвіть ваше улюблену зброю, і я вам її надам”. На що Коннері відповідає: “Мозок”» [10, с. 37].

В якості аргумента можна використати і книгу Д. Оруелла «1984», де зображено уряд, який повністю контролює засоби масової інформації. Д. Оруелл пророкував появу таких технологій, як телевізійні екрани, які можуть бути використані для того, щоб нести державну пропаганду до глядачам і водночас шпигувати за ними. Цікавими видаються і його застереження про потенційне втручання в життя людини, яке може бути позбавлене приватності й стати абсолютно контрольованим і керованим.

Розглядаючи вплив медіа-середовища на людину, Ж. Дельоз говорить про «електронний нашійник»; йдеться про прихід нової ідеології – технофундаменталізму, який супроводжується новою формою насильства – «віртуальним насильством». Д. Белл також аналізував загрози, які створюють нові технології для приватного життя. Це і загроза поліцейського й політичного нагляду за індивідами за допомогою досконалої апаратури, і створення банків даних урядовими та комерційними установами. Ще наприкінці 70-х років Е. Фромм говорив про можливість створення інформаційного імперіалізму, оскільки інформація може стати засобом інформаційного тиску й панування, доступ до інформації також може стати причиною дискримінації. Новітні політичні технології, озброєні інформаційними засобами, можуть впевнено формувати громадську думку, маніпулювати суспільною свідомістю. Панування інформаційних технологій здатне рішуче змінити суспільне життя. Е. Тоффлер зазначає: «Контроль над знаннями – ось сутність майбутньої всесвітньої битви за владу в усіх інститутах людства» [10, с. 43]. Період зміни систем цінностей, коли завершується трансформаційний розлам і формується нова соціальна ідентичність – цей процес болючий для всього суспільства. У своїй роботі «Шок майбутнього» Е. Тоффлер попереджав людство про небезпеку, пов'язану зі стрімкими змінами в житті людей під впливом інформаційних технологій.

Постмодернізм запропонував особливу схему взаємовідносин влади й знання, означивши це як принцип паралегітимації. Відповідно до цієї схеми, влада неможлива без знання, знання неможливі без влади. Влада всеосяжна, повсюдна, дискретна і, водночас, потребує виправдання. Таким виправданням стає знання, а наукова цінність перетворює доволі сумнівне й відносне на незаперечне й істинне. Породжуючи, таким чином, владні відносини, знання водночас стають продуктом влади.

Треба зазначити, що вже сьогодні можна говорити про рівність влади і знання, де влада і є знання (влада = знання). Сама влада можлива виключно в рамках злиття зі знанням, влада повсюдна, як і знання. Саме «влада = знання» формує інструменти соціальної комунікації, задаючи нові антропологічні модули існування особистості. Ідея технічних мутацій, що впливає на соціальний конструкт сучасного інформаційного суспільства, відкриває нові базиси нашого життя. Е. Тоффлер у роботі «Метаморфози влади» зазначає, як повсюдно проявляється «влада = знання»: «В наші дні дуже часто можливість укласти угоду залежить від знань більше, ніж від викладених на стіл доларів. На певному рівні простіше здобути гроші, ніж знайти потрібне ноу-хау. Знання – ось справжній важіль влади» [10, с. 50].

Хотілося б відзначити, що спосіб організації сучасного суспільства за допомогою медіа змушує його бути тоталітарним в соціокультурному координуванні. «Люди, які можуть маніпулювати мережею та інформацією, яка проходить через них, – успадковують майбутнє. Це – нетократи. Нетократія складається з людей з відмінними соціальними навичками й талантом до маніпуляції інформацією» [5]. Влада поступово витікає з рук володарів матеріальних капіталів і переходить до кураторів соціально-інформаційних мереж. З. Бауман зазначає: «тепер капітал подорожує без нічого – з багажем, що складається лише з портфеля, мобільного телефону і ноутбука. Він може зупинитися майже в будь-якому місці й ніде не повинен залишатися довше, ніж захоче» [1].

Сьогодні на зміну боротьбі за ринки збуту та виробничі ресурси, контроль яких був основою влади в індустріальному суспільстві, прийшла боротьба за канали інформації, за побудову соціальних мереж, які є основою прибуткового постіндустріального бізнесу і технологією впливу на маси. При цьому старий правлячий клас не просто йде в минуле, влади добровільно не віддають, старий правлячий клас свою владу втрачає, не маючи більше можливості її захищати. Тобто зазнає поразки в конкурентному зіткненні з новим правлячим класом, який вже засвоїв нові технології влади. Власне кажучи, перемагає не новий правлячий клас, а його вміння адаптуватися до новітніх технологій управління, які виявилися ефективнішими за старі. Ймовірнішою є ситуація, коли старий правлячий клас поступово, еволюційним чином перетвориться на новий, якщо свосчасно на практиці освоїть новітні технології.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Текущая современность : [электронный ресурс] / Зигмунт Бауман; [пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с. – Режим доступа: [http://philosophy.ru/library/socio/bauman\\_liquid\\_modernity\\_2008.pdf](http://philosophy.ru/library/socio/bauman_liquid_modernity_2008.pdf).
2. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства / Деніел Белл; [пер. з англ.] // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996. – С. 194-251.
3. Вирильо П. Машина зрєня : [электронный ресурс] / Поль Вирильо; [пер. с франц А. В. Шестакова под ред. В. Ю. Быстрова] — СПб.: Наука, 2004. – 140 с. – Режим доступа: [http://monoskop.org/images/1/19/Virilio\\_Paul\\_Mashina\\_Zreniya.pdf](http://monoskop.org/images/1/19/Virilio_Paul_Mashina_Zreniya.pdf).
4. Денисов А. А. Нетократия как стратегический субъект 21-го века : [электронный ресурс] / А. А. Денисов. – Режим доступа: <http://bgarf.ru/science/publications/publication4.pdf>.
5. Денисов А. А. Нетократия и рефлексия: засекречивание в постиндустриальном обществе : [электронный ресурс] / А. А. Денисов. – Режим доступа: <http://netocracy.us/Articles/Article03.pdf>.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура : [электронный ресурс] / Мануель Кастельс. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/kastel/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/index.php).
7. Кириллова Н. Б. Медиасреда российской модернизации : [электронный ресурс] / Н. Б. Кириллова. – М.: Академический Проект, 2005. – 400 с. – Режим доступа: <http://www.eartist.narod.ru/text23/0034.htm>.
8. Обухов К. Н. «Субъект виртуального общества» А. Бюля: техноцентризм в определении индивида в структурах коммуникативной реальности : [электронный ресурс] / К. Н. Обухов. – Режим доступа: <http://proxima.school.udsu.ru/files/1282401739>.
9. Почепцов Г. Г. Информационные войны : [электронный ресурс] / Г. Г. Почепцов. – Режим доступа: [http://telecomlaw.ru/studyguides/Pocheptsov\\_inwars.pdf](http://telecomlaw.ru/studyguides/Pocheptsov_inwars.pdf).
10. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Э. Тоффлер; [пер. с англ.; под ред. П. С. Гуревича]. – М.: АСТ, 2003. – 669 с.
11. Тоффлер Э. Столкновение Волн : [электронный ресурс] // Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер; [пер. с англ.; под ред. П. С. Гуревича]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Toffler/\\_01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_01.php).
12. Фридман Дж. Мир в следующие 100 лет : [электронный ресурс] / Джордж Фридман. – Режим доступа: [http://www.indemco.org/files/world\\_in\\_the\\_next\\_100year.pdf](http://www.indemco.org/files/world_in_the_next_100year.pdf).

УДК 17.29 + 316.3:004

*Трубнікова О. В.*

*Сумський державний педагогічний університет імені А. С. Макаренка*

#### ШЛЯХИ ГУМАНІЗАЦІЇ В ПАРАДИГМІ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті розглядається феномен гуманізації як спосіб подолання існуючих проблем функціонування інформаційного суспільства. Серед шляхів реалізації гуманізації виділяються родинна сфера, освітня система, культурна площина та державні інституції. Стверджується необхідність урахування особливостей визначених систем в умовах утвердження інформаційної парадигми суспільства.

**Ключові слова:** гуманізація, людиноцентрична сім'я, електронна культура, діалогічність освіти, «зворотній зв'язок».

В статье рассматривается феномен гуманизации как способ преодоления существующих проблем функционирования информационного общества. Среди путей реализации гуманизации выделяются семейная сфера, образовательная система, культурная плоскость и государственные учреждения. Утверждается необходимость учета особенностей выделенных систем в условиях утверждения информационной парадигмы общества.

**Ключевые слова:** гуманизация, человекоцентрическая семья, электронная культура, диалогичность образования, «обратная связь».

The article deals with humanizing phenomenon as a way to overcome the existing problems of the information society. Humanization is a means not only to overcome a number of global challenges, improving the quality of human life, but also preserve the spiritual and in particular the moral heritage of humanity in conditions of total mechanization and virtualization of our life. Among the ways to implement humanization family sphere, the educational system, cultural space and public institutions are distinguished. The necessity of taking into account the characteristics specified in the conditions of approval of an information society paradigm is alleged.

**Key words:** humanization, man-centered family, e-culture, dialogic education, «feedback».

Формування нового етапу розвитку суспільства, який найчастіше називають інформаційним або суспільством знань, актуалізує дослідження різних аспектів його функціонування. Відбуваються суттєві трансформації у всіх сферах суспільного життя, і філософське осмислення саме духовного життя соціуму стає важливим дискурсом сучасності. Вплив становлення інформаційного суспільства має двоаспектний характер впливу на моральні та культурні цінності сучасного суспільства. З одного боку, це виникнення нових каналів трансляції соціокультурних норм і цінностей, розвиток засобів масової інформації, забезпечення кращих умов для творчого розвитку і самореалізації людини, а з іншого – поширення «масової» культури, що не завжди несе в собі істинне аксіологічне значення, створення «віртуальної реальності», яка приховує небезпеку відчуження людини, соціальних конфліктів, ціннісного розриву.

Наявність великої кількості проблем, з якими стикнулося сучасне суспільство, вимагає пошуку конкретних шляхів їх подолання. Аналіз цих проблем та існуючих моделей їх вирішення дозволяє висунути *припущення*, що гуманізація – це засіб не лише подолання ряду глобальних проблем людства, підвищення якості життя людини, а й збереження духовних і, зокрема, моральних надбань людства в умовах тотальної машинізації, віртуалізації, зміщення акцентів на матеріальне. Тому *метою* даної статті є визначення особливостей гуманізації в умовах інформаційного суспільства та виокремлення деяких шляхів її реалізації.

Процес гуманізації є багатоаспектним і комплексним явищем, тому в його реалізації необхідна координація дій усіх суспільних інститутів, зокрема родини, освітніх закладів, громадських і політичних організацій та ін.

Провідною соціальною інституцією, яка має закласти духовну основу гуманності, на нашу думку, є сім'я. На підтвердження основоположного статусу родини можна навести той факт, що навіть формальні соціальні системи вторинного порядку (держави, корпорації, злочинні клани, авторитарні партії та диктатури) намагаються представити себе як деякі імітації, симулякри не лише сімейної відданості й турботи, але також і внутрішніх труднощів сімейного життя. До проблеми сім'ї звертаються як надбання народної мудрості, так і сучасні дослідники, що формують сьогоденну філософію родини.

Психологи, розглядаючи роль сім'ї у розвитку особистості, зазначають, що у своїй посередницькій якості між суспільством і людиною сім'я має подвійну орієнтацію: вона одночасно соціо- і людиноцентрична. Соціоцентрична сім'я визначається як особово-центрована. Вона є ефективним посередником у процесах формування соціумом особистості людини, що складається з її персони і тіні (або, точніше, з мозаїки її субперсон і субтіней). Отже, основна функція соціоцентричної, або традиційної сім'ї полягає у формуванні особистості (зовнішнього Я) людини. З іншого боку, людиноцентричну сім'ю можна визначити як сутнісно-центровану. Ця сім'я є ефективною посередником у процесах розвитку в соціумі сутності людини, її автентичного творчого і життєвого начала, що проявляється у світі вже не як персону-тінь або особу-личину, але як автентична особа або особистість-лик [13, с. 180-183]. Отже, основна функція людиноцентричної альтернативної сім'ї полягає в розвитку сутності (внутрішнього Я) людини. У цьому полягає її посередницька функція у триаді соціум – сім'я – індивід. Для ефективної реалізації процесу гуманізації людини, її всебічного розвитку стає необхідною зміна соціальної орієнтації сім'ї на орієнтацію гуманістичну, перехід від соціо- до людиноцентричної сім'ї.

У закордонних та вітчизняних дослідженнях визначаються три типи дисциплінарних впливів на дітей: використання влади (примус); пояснення; позбавлення батьківської любові. Тактика використання влади припускає насильство, наказ, фізичне покарання, контроль з боку батьків над бажаннями дитини. Індуктивна техніка (пояснення) включає міркування, похвалу,



пояснення дитині наслідків її дій. Позбавлення любові припускає неприйняття, ігнорування дитини, вираження розчарування її поведінкою. Батьки, зазвичай, слугують для дітей зразками і вчителями у сфері людських взаємин. Самосвідомість дітей формується не лише шляхом прямого навчання і наслідування, вони співвідносять це і зі способом життя своїх батьків, засвоюючи прийняті ними норми і ціннісні орієнтації. Для цього батьки можуть використовувати різноманітні прийоми заохочення: моральні (похвала) або матеріальні (речові нагороди, особливі привілеї) [2, с. 927-932].

На сьогоднішній день дослідники говорять про глибоку кризу інституту сім'ї. Значається, що остання як соціальний організм у багатьох випадках перестала бути «осередком духовності». Згідно з останніми психологічним дослідженням типовими ціннісними орієнтаціями сучасної сім'ї є орієнтація на споживання і самоствердження; на повсякденність, легковажність і необов'язковість; на надмірну опіку, контроль або, навпаки, на всездозволеність і надмірну похвалу. Життєвий уклад таких сімей часто не здатний продукувати духовні акти і переживання, що задають особистісний вектор смислогенеза, сприйняття духовної інформації блокується его-переживаннями. У результаті в дітей дошкільного віку не завжди своєчасно формується смислова сфера як внутрішній орган «духовного самоконтролю й самоврядування» [7, с. 163].

Аналізуючи основні тенденції, характерні для сучасного сімейного виховання, науковці виділяють наступні: сучасна українська сім'я зазнає значного впливу аномії, що негативно позначається на процесі сімейного виховання, призводить до невиправданого зміщення акцентів на «модні» особистісні якості – вміння пристосовуватися до будь-яких обставин, досягати за будь-яку ціну «місця під сонцем», налаштованість як батьків, так і дітей на престижність професійної діяльності, яка сприймається такою залежно від матеріальних доходів; надання дорослими членами сімей переваг матеріальному забезпеченню сімейної життєдіяльності на шкоду виконанню виховної функції; відмежованість значної частки сімей від сучасних соціально-адаптивних стратегій, що негативно позначається на внутрішньосімейній атмосфері, міжособистісному спілкуванні дорослих і молодших членів сім'ї, утруднює належну психологічну й соціальну підтримку дитини [9, с. 47-48].

Таким чином, завдання подальшого розвитку українського суспільства полягає в тому, щоб забезпечити утвердження сім'ї як головного соціального інституту виховання, гуманізації людини та людиноцентричної стратегії в сім'ї. Окрім цього, необхідною є реалізація всіх потенцій особистості, сім'ї, колективу, суспільства. Це можливо за допомогою досягнення гармонії соціально-економічного і духовного життя на основі широкого використання результатів нових наукових розробок і технологій практично в усіх сферах життєдіяльності суспільства.

Серед шляхів гуманізації людини однією із потужніших людинотворчих систем виступає культура. Остання визначається як система надбіологічних програм людської діяльності, поведінки та спілкування, що історично розвиваються та виступають умовою відтворення і зміни соціального життя у всіх її основних проявах [12, с. 344].

Серед характеристик культури як багатофункціонального явища у нашому дослідженні найбільший інтерес викликає саме гуманістичний аспект, пов'язаний із виявленням спрямованого впливу культурних цінностей на процес формування духовного світу людини, її духовно-моральний розвиток і вдосконалення.

Культура в антропологічному аспекті є спосіб і форма людського буття, історична міра і «грань» людського способу життя, його домінуючий образ. У ній сконцентрований досвід людства в осягненні природного, соціального і власне культурного світу. На основі його освоєння формуються, зберігаються, удосконалюються від покоління до покоління форми людської ментальності. Культура включає в себе історично конкретну сукупність знаково-символічних систем, які акумулюють досвід буття у вигляді способів сприйняття, мислення, пізнання, переживання і дії, а також у вигляді знань, цінностей, способів, що зберігають і відтворюють досвід власне духовної діяльності у суспільному та особистому менталітеті. Нарешті, це техніка і технологія всіх форм духовно-практичної діяльності людини у світі, форм комунікацій, взаємодії і спілкування.

Сучасна ситуація характеризується глобальними змінами, які призводять до розриву історичної та культурної спадкоємності, що веде до непередбачуваних наслідків. По-перше, це

радикальна зміна механізму передачі культури. Відомий антрополог М. Мід виділяє два типи культури – постфігуративну і кофігуративну, у яких спадкоємність забезпечувалася в процесі міжособистісної взаємодії. Головною властивістю постфігуративної культури, яка зумовлює інші особливості, є те, що її носіями є представники принаймні трьох поколінь. У цих умовах дитина приймає культуру як даність і вчиться у своїх попередників. Відповідно, величезна кількість культурних норм і стандартів, властивих цій культурі, засвоюється автоматично, на підсвідомому і невербалізованому рівнях. Кофігуративне суспільство – це суспільство, у якому домінує нуклеарна сім'я, тобто світ, в якому виховується дитина, її життєвий досвід, скорочується на покоління. І діти, і дорослі в такому суспільстві вчаться в однієї людини, виникає повна кофігурація, за якої ті, хто служить прикладом, лише на кілька років старше тих, хто у них навчається. У даний час, згідно концепції М. Мід, народжується нова, префігуративна культурна форма. На думку автора, діти сьогодні знаходяться перед обличчям майбутнього, яке настільки невідоме, що ним не можна керувати, здійснюючи зміни в одному поколінні за допомогою кофігурації в рамках стійкої, контрольованої старшими культури, що несе в собі багато постфігуративних елементів. Сьогодні внаслідок об'єднання електронною комунікативною мережею більшості світу в молодих людей виникла спільність досвіду, того досвіду, якого ніколи не було і не буде у старших поколінь. «І, навпаки, старше покоління ніколи не побачить у житті молодих людей повторення свого безпрецедентного досвіду змін, що відбуваються одна за одною. Цей розрив між поколіннями цілком новий, він глобальний і всезагальний» [10]. Новизна досвіду, про який пише М. Мід, припускає, передусім, технологізацію всіх людських відносин. Це, у свою чергу, означає, що внутрішньокультурні регулятори соціального життя – добро і зло, честь, совість та інші замінюються зовнішніми регламентаціями і правовими нормами [10].

Наступною ознакою сучасного стану культури є її мозаїчний характер.

Дослідник А. Моль визначає мозаїчну культуру як таку, що представляється по суті своїй випадковою, складеною з безлічі дотичних фрагментів, які не утворюють конструкцій, де немає точок відліку, немає жодного справді загального поняття, але багато понять, що володіють великою вагомістю (опорні ідеї, ключові слова і т. п.). Якщо класичний, по суті картезіанський, метод гуманітарного пізнання широко користувався логічною дедукцією і прийомом так званих формальних міркувань, у процесі навчання знання утворювали міцну і економно побудовану структуру, то у наш час фактура «екрану знань» в корені інша. Знання складаються із розрізнених обривків, пов'язаних простими, чисто випадковими відносинами близькості за часом засвоєння, за співзвучністю або асоціації ідей. Ці обривки не утворюють структури, але вони мають силу зчеплення, яка не гірше старих логічних зв'язків надає «екрану знань» певну щільність, компактність. Мозаїчна культура вже не є в основному продуктом університетської освіти, тобто деякої раціональної організації; вона засвоюється через засоби масової комунікації. «Екран культури» сьогодні вже не виглядає як упорядкована мережа першорядних і другорядних ознак. Уривки думок групуються за примхою повсякденного життя, що захлюстує нас потоками інформації, з яких ми фактично навмання вибираємо окремі повідомлення [11, с. 44-45]. Неминучої в цій ситуації стає девальвація цінностей, що особливо яскраво демонструє реклама, коли звеличення якогось товарного знака відбувається на тлі класичної музики або видатного художнього твору. У цій ситуації культура також втрачає свою людинотворчу функцію, так як перестає бути носієм надособистісних цінностей.

Іншою характеристикою сучасної культури є її мережевий характер. В якості найбільш важливої риси інформаційного суспільства дослідники виділяють його «мережевий» характер, де замість колишньої стратифікованої структури, домінуючі функції і процеси все більше виявляються організованими за принципом мереж. Дослідник М. Кастельє зазначає, що «поширення “мережевої” логіки значною мірою позначається на хід та результати процесів, пов'язаних з виробництвом, повсякденним життям, культурою і владою» [6, с. 494-495]. «Якщо раніше культурний простір виступав як сегментований, радіальний, доцентровий, то тепер провідними стають недиференційовані структури з принциповою відсутністю ієрархічності й лінійної детермінованості процесів і явищ» [8]. У новій ситуації межі між центром і периферією стають проникними, розмитими, а такі основоположні для культури модернізму поняття, як «культурне ядро» і «культурна матриця», втрачають свій первісний зміст. Класична культура структурувалася навколо безперервного пошуку «єдиного», «буття», «першооснови»,

посткласична ж демонструє відсутність генетичної осі як глибинної структури і спочатку передбачає гетерогенність, антигенеалогічність, темпоральну мінливість. Провідним став принцип множинності, зрівнювання – семантичного та аксіологічного – усіх вхідних в культуру компонентів (світоглядів, світовідчужань, позицій), який проектується і на мистецтво, науку, політику, філософію. Саме ж поняття істини як принципу відповідності знання об'єктивному стану світу виявляється розмитим і несвоєчасним, неактуальним [8].

У новому суспільстві під індивідуальні споживчі потреби підлаштовується і культура, специфіка якої описується Е. Тоффлером у категоріях «приспосовання до зростання життєвого рівня» і «удосконалення технологій», що дозволяють зниження собівартості «культурних продуктів» навіть за умови введення їх різних варіантів. Дослідник зазначає, що «оскільки задовольняється все більше і більше основних потреб покупців, можна твердо передбачити, що економіка буде ще енергійніше йти назустріч тонким, різноманітним і глибоко персональним потребам покупця, потребам в красивих, престижних, глибоко індивідуалізованих продуктах» [17, с. 248]. Таким чином, рівень споживаної культури стає іншим: масова продовжує існувати як унікальний механізм, що володіє компенсаторною і рекреативною активністю, задовольняючи потреби значної частини суспільства, проте, вона перестає бути єдиною культурою, що утримує монополію на масову свідомість. Елітарна ж культура втрачає своє значення класово чужої і недоступної масам, але, навпаки, починає виконувати роль культурного зразка і займає в ієрархії цінностей гідне її місце. Саме цей феномен Е. Тоффлер і позначає як індивідуалізацію особистості і демасифікацію культури. [17, с. 248-290]

Комунікативне середовище має надзвичайно великий і дієвий антропокративний потенціал. Свобода у цьому середовищі зовсім не тотожна громадянській відповідальності: навпаки, кожен новий крок на шляху свободи збільшує міру відповідальності її суб'єкта. «За умов мозаїчної культури, коли кожного індивіда захлюстує злива різномірної інформації, дуже важливо сприяти виробленню рефлексивних здатностей, які б поєднували креативність світосприймання з його розважливостю, поміркованістю» [16, с. 423-424].

Один з нових феноменів епохи – формування електронної культури. Саме поняття «електронна культура» ще вимагає уточнень і визначень, проте безсумнівно те, що як явище електронна культура не може бути зведена до чогось, що раніше існувало в історії людства. Для визначення сутності електронної культури необхідні як позитивна, так і негативна понятійні характеристики – тобто виявлення істотних рис і демаркація кордонів. До феномену електронної культури відносяться далеко не всі продукти творчості, створювані сьогодні. Наприклад, продовжує існувати традиція створення класичних творів мистецтва (літератури, музики, театру, живопису і т. д.), з'явилися і нові некласичні феномени культури (нові релігійні, філософські напрямки, молодіжні субкультури). Все це не відноситься до електронної культури як такої, хоча може бути пов'язане з нею технологічно.

До феномену електронної культури належать, перш за все, нові форми сучасної комунікації: Інтернет, електронне листування, чати, блоги, форуми, сайти; комп'ютерні ігри; електронні ЗМІ (on-line-журнали, газети); анімація, кіно, музичні кліпи, створені за допомогою сучасних ІТ-технологій; електронні енциклопедії; СМС-спілкування та ін. Характерними рисами електронної культури дослідники визначають свободу доступу, відкритість для членів «інформаційного товариства»; стихійність, можливість участі у формуванні змісту інформації з точки «інформаційного співтовариства»; ліберальність, дескриптивність, відсутність жорстких правил, норм (у тому числі етичних); еклектичність, мікшування і співіснування різних стилів, жанрів, напрямків; віртуальність; кліповість мислення, домінування візуального над смисловим; інноваційність, існування через впровадження і постійне оновлення наукових розробок; технократичність, підвищений інтерес «користувачів» до технології створення і використання феномена, а також прояв даного типу культури через технічні засоби (що передбачає зростання їх значимості); розважальний, ігровий характер.

Електронна культура розвивається в умовах широкого поширення інновацій та інтенсивної інформатизації, з необхідністю передбачає єдиний інформаційний простір, віртуальну форму вираження, дистанційну технологію. Формування та впровадження електронної культури викликає значні зміни в житті суспільства, в системі цінностей і формах взаємодії людей – особливо молоді, яка швидко освоює ці нові форми. Подібно до того, як винаходи мікроскопа і телескопа відкрили дослідникам нові світи, винахід ІТ-технологій

відкрив «користувачам» новий «життєвий світ». У цьому світі виникли свої закони, свободи і права, свій сленг, свій автор і споживач, свої форми вираження. Тут велике місце займають гра, розваги, важлива роль відведена візуалізації. Цей світ звернений до чуттєвої сфери людини, він не має колишніх моральних регуляторів (оскільки віртуальний і нібито не пов'язаний з реальними вчинками), він надає небувалу раніше свободу, різноманітність форм для самореалізації. Однак самореалізація часто не вимагає самовдосконалення, електронна культура швидше розважає, ніж розвиває людину, – місію розвиваючу продовжує виконувати класична культура, яка поступово витісняється на периферію суспільної свідомості. Електронна культура – новий крок у творчості, здійснюваній людиною: після створення «другої природи» – світу речей, людина створила «третю природу» – світ віртуальних феноменів, який є своєрідним синтезом світу свідомості і сучасних високих інформаційних технологій. Наслідки цього створення нам ще належить побачити і оцінити [4, с. 212-214].

В умовах розриву культурної традиції, неповноти та зміни параметрів порядку, які задають онтологічний режим розвитку особистості, система освіти залишається єдиним каналом, що забезпечує зв'язок людини з «універсумом символів» і продукує особистісні структури. Особлива функція і незамінність освіти для людини з цих позицій полягає в тому, що її зміст репрезентує цілісність культурних цінностей і виступає як «перетворена» форма життя. При цьому парадокс освіти полягає в тому, що вона, з одного боку, носить універсальний характер і вводить людину в живий потік історичного, культурного, забезпечуючи наступність поколінь, а, з іншого боку, продукує саморозгортання особистісних структур, унікальність, багатство і складність внутрішнього світу. «Система освіти як важливий соціальний інститут в умовах глобалізації цивілізаційних процесів виступає стратегічним фактором і умовою виживання людства. Розуміння цього в контексті випрацювання нової гуманістично спрямованої філософії освіти, адекватної сучасним реаліям, є нагальною потребою часу» [14, с. 57].

У своїй статті Віктор Пазенок пише: «<...> саме гуманістичний аспект є пріоритетним у вузівській підготовці, яка покликана стати найважливішою опорою прав людини, демократії, сталого розвитку і миру. Гуманітаризація освіти, в тому числі вищої, – нагальна потреба часу. При цьому на всіх рівнях: державному, інституціональному, соціетальному, індивідуально-виховному. <...> Гуманізація освіти – визначальна умова подолання рецидивів технократичного способу мислення, «споживацького» типу діяльності. «Постсучасна» освіта не може не бути гуманітарною. Вона зараз вже не сприймається у статусі «альтернативної» природничому або технологічному знанню або як додаток до них. Надавати діяльності людини сенсоутворюючого значення – обов'язкова вимога будь якої фахової підготовки, яка в сучасних умовах певною мірою відчуває на собі дію кризових чинників, сама поява яких багато в чому зумовлена недооцінкою «фактору людини» в житті цивілізації» [14, с. 54-55].

Принцип гуманізації в освіті, на відміну від авторитарного та ліберального підходів, конкретизується у взаємопов'язаних настановах, що передбачають сприяння особистісному розвитку кожного учня, забезпечення гармонізації цього розвитку в єдності його екстенсивного та інтенсивного аспектів (що наголошують відповідно на різнобічності особистості та на її цілісності, узгодженості її складових); запровадження в освіті діалогічних засад, що мають виявлятися на різних рівнях – міжособовому, міжгруповому, міжкультурному, внутрішньособистісному; надання учневі достатнього обсягу зовнішньої свободи і дієвої допомоги в здобутті внутрішньої (особистісної) свободи в єдності її взаємодоповнювальних аспектів – формальних (базованих на вільному розгортанні життєвих сил учня) і змістовних (що передбачають його виховання у дусі гуманістичних цінностей, його прилучення до досягнень цивілізації і включення в діалогічні процеси творення культури); поєднання гуманістичного переосмислення перспективних функцій освіти з гуманізацією сьогоденного життя кожного учня, любов'ю та повагою до нього з боку педагогів, індивідуалізацією педагогічних впливів на нього й стимулюванням розвитку його суб'єктних якостей [15].

В умовах глобалізації у процесі гуманізації освіти важливо зберегти свою національну специфіку. Зростає необхідність вибудовувати свою національну систему освіти на засадах гуманізму, людиноцентризму, спираючись на джерела української народної педагогіки, на ментальність українського народу. Так, гуманістичні ідеали знаходимо вже в перших пам'ятках культури – «Слові про закон і благодать» Іларіона Київського, «Слові» Данила Заточника,

«Повчанні» Володимира Мономаха. Вони фіксують погляди філософів на проблему гуманного ставлення до людини. Так, Іларіон у «Слові про закон і благодать» наполягає на гуманістичних підходах до підлеглих з боку князя й рівноправності народів; Данило Заточник у «Слові» обстоює ідею самоцінності людського життя, свободи окремої особистості в цьому антигуманному світі; Володимир Мономах у «Повчанні» говорить про необхідність впровадження принципів доброчинності й людинолюбства в міжкнязівські стосунки, а милосердя і доброчинності – у відносини між людьми.

Дані ідеї знаходять своє продовження в роботах І. Вишенського, Ю. Дрогобича, Г. Сковороди, Г. Ващенка, К. Ушинського, В. Сухомлинського. У гуманістично наповнених освітянських ідеях стверджується висока ефективність використання у виховному процесі гуманістичного потенціалу народних пісень, звичаїв, обрядів, символів української історії, творчості видатних діячів вітчизняної культури.

У центрі творчості І. Вишенського перебуває проблема людини. Предметом турботи мислителя стало спасіння людини в умовах земного існування, що вимагає знищення нерівності, несправедливості, гноблення, експлуатації, будь-якого «мирського» зла й утвердження рівності, братерства. І. Вишенський поставив у центр філософсько-релігійного вчення про людину, щастя якої бачив в осягненні божественних істин і втіленні їх у життя людини і суспільства. Творення духовної, морально-етичної сутності людини на основі божественних істин – добра, правди, справедливості та підготовка її до праведного земного життя згідно з цими істинами, водночас заперечуючи земне зло, що панує над людиною, щоб тим самим прокласти шлях до вічного спасіння і блаженства, – основна мета філософського кредо Вишенського.

Ю. Дрогобич, надаючи великого значення людському розуму, освіті, громадській активності, вважав їх головною рушійною силою суспільних процесів. Людина, завдяки своїй пізнавальній діяльності, здатна не лише осягнути таємниці Всесвіту, а й завдяки своїй доброчесності наблизитися до Бога.

Видатний філософ Григорій Сковорода свої просвітницькі ідеї базував на принципах християнської етики та своєї «філософії серця». Доводячи, що саме мораль і духовність перетворюють суспільство на краще, він збагатив українську педагогічну скарбницю корисними ідеями. Сили добра є всередині кожної людини, вважав Сковорода, слід їх віднайти, пізнати й активізувати. Ці ж міркування стосовно закладеного природою добра у людину висловлював і Феофан Прокопович. Здолати ж зло, яке постає всередині суспільства від бідності, допомагає освіта. Людині треба дати світло знань, навчити долати зло і вести гідний спосіб життя, а для цього вже сама людина має ретельно себе пізнати. Зрозумівши своє покликання, вона реалізує себе у тій праці, яка принесе їй задоволення, а оточуючим – користь. Дуже важливо, що така праця має бути вільно обраною, отже ідея свободи людини, свободи її вибору є центральною у педагогічних поглядах Сковороди. Важливою й актуальною була ще одна думка просвітника про гармонію відносин між людьми і природою, яка виступатиме джерелом сил і натхнення у творчій праці [1].

В. Сухомлинський розуміє гуманізацію освіти в утвердженні людини як найвищої цінності суспільства, розкритті її здібностей і таланту, забезпеченні пріоритету загальнолюдських цінностей, гармонізації стосунків людини з навколишнім світом. Першочерговим, на думку педагога, завданням постає виховання громадянина-гуманіста.

Г. Ващенко у своїх педагогічних напрацюваннях запропонував виховний ідеал українця, заснований на християнській моралі та українській духовності. Християнська мораль ставить в основу виховання загальнолюдські вартості: закон творення добра і боротьби зі злом, шукання правди і побудова справедливого суспільства, що спирається на закони краси і любові. Українська духовність відображає національні цінності, які виплекані упродовж віків і входять до традицій українського народу. Це все те, що найбільше відповідає психології народу і його призначенню: українська гостинність, замилювання красою, мистецька творчість, схильність до музики, співу і танців, побут українців з його вірністю в коханні тощо. Національні вартості зафіксовані і відображаються у пісенному фонді, у звичаях українського народу, в його мистецтві, у творах кращих українських митців і письменників, у християнській вірі й історичному минулому. Для створення українського виховного ідеалу, на думку Ващенка, треба відтворити історичне минуле свого народу з його культурними скарбами, а також

зачерпнути зі скарбниць інших народів те, що найкраще і що відповідає нашій духовності. Невід'ємною частиною національної системи освіти Ващенко називає родинне виховання, що обумовлює необхідність психологічних і педагогічних знань для батьків. Для повноти виховного процесу Ващенко вказує на необхідність зв'язку між школою, родиною і виховними молодіжними організаціями. В утвердженні твердих моральних законів, без яких суспільство піддається розкладові, педагог важливу роль відводить релігійному вихованню і церкві [5].

К. Ушинський у своїй системі духовно-морального виховання значне місце також відводить поняттю «національна система виховання», яке є особливою метою, ідеалом, що необхідно втілювати в конкретній особистості. Цього ідеалу можна досягти тоді, коли людина вбирає в себе стійкі національні особливості, риси характеру, які необхідно розвивати. Таким чином, національна система повинна створюватися за історією народу та його характером. Релігія, природа, сім'я, перекази, поезія, закони, промисловість, література – все, з чого складається історичне життя народу, складає його справжню школу.

Отже, серед головних ідей, запропонованих українськими педагогами у контексті проблеми гуманізації є щира любов і повага до учня (студента), вивчення і розвиток його природних нахилів і здібностей, творча співпраця під час навчання і виховання, розвиток загальнолюдських моральних якостей на особистому прикладі, виховання на основі національних традицій, вимога тісного зв'язку родинного і шкільного виховання, наступність освіти на різних етапах, підготовка до подальшої трудової діяльності, гармонійне поєднання інтересів усього людства з інтересами свого народу і своїми особистими на основі загальнолюдських цінностей.

Варто звернути увагу на ще на один напрям морального виховання молоді і формування її гуманістичних почуттів. Це – засоби масової інформації. У сучасному світі «четверта влада» та глобальні комунікаційні системи стають чи не найпотужнішим чинником формування свідомості підростаючого покоління, створюючи альтернативний традиційному освітній і виховний канал. За їх допомогою долучаються до надбань науки, культури, освіти. Звичайно, спектр змісту надзвичайно широкий, тому вагомого значення набувають критичні та рефлексивні навички людини для фільтрування потоку інформації. Не можна не брати до уваги значний дегуманізуючий контент у засобах масової інформації (пропаганда насилля, жорстокості, іншої девіаційної поведінки), але незаперечною є ефективність навчальних, аналітичних, документальних фільмів і передач у процесі виховання гуманістичних цінностей особистості. Для зменшення маніпулятивного впливу засобів масової інформації визначальної ролі набувають сімейне виховання, освітні інституції, громадські організації та державна політика в цій сфері. У сучасному світі неможливо уникнути впливу засобів масової інформації на молоде покоління і формування його гуманістичних цінностей. Тому потрібна злагоджена дія зазначених вище інституцій для зменшення дегуманізаційного впливу та використання можливостей засобів масової інформації у моральному вихованні молоді. Зокрема, такими напрямками можуть стати поступова відмова від одностороннього інформування і перехід до комунікації, від ідеологічного монологу – до діалогу, від пасивного сприймання – до інтеракції та кількарівневої взаємодії; перехід від спрямованості на афективну сферу сприйняття інформації до орієнтування мас-медійної продукції на сфері пізнавальну та поведінкову; спонукання молоді до активної участі у соціально-політичному житті країни в якості її повноправного суб'єкта, медіаосвіта як засіб інформаційної безпеки та інші.

Таким чином, у процесі гуманізації особистості необхідною є консолідація зусиль усіх існуючих інституцій – сім'ї, освітньої, культурної сфер, при чому громадські організації та державна політика стають у цьому процесі сполучною ланкою. Гуманізація особистості починається з сім'ї, при чому ефективність першої можлива за умови зміни соціальної орієнтації сім'ї на орієнтацію гуманістичну, переходу від соціо- до людиноцентричної сім'ї. Логічним продовженням стає гуманізаційний вплив освітньої сфери, що характеризується сприянням особистісному розвитку учня, забезпеченням гармонізації цього розвитку в єдності його екстенсивного та інтенсивного аспектів; запровадженням в освіті діалогічних засад; наданні учневі достатнього обсягу зовнішньої свободи і дієвої допомоги в здобутті внутрішньої свободи; поєднанням гуманістичного переосмислення перспективних функцій освіти з гуманізацією сьогоденного життя кожного учня, врахуванням національної специфіки освітньої системи. Державна політика у процесі гуманізації особистості консолідує та підсилює

дії всіх суспільних інституцій за умови використання «зворотного зв'язку», що передбачає детальну обробку інформації, що надходить із соціальної системи, моніторинг громадської думки, залучення до обговорення державних питань філософів, дослідників, мистецькі кола. Процес гуманізації відбувається безпосередньо у культурному просторі, тому необхідно враховувати сучасні тенденції культурного впливу, зокрема зміни механізму передачі культури, її мозаїчний, мережевий характер, тенденції демасифікації, формування електронної культури.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гуманізм педагогічної думки в Україні : [електронний ресурс] / Г. І. Карпенко, С. І. Кривчик // Вісник Придніпровської державної академії будівництва та архітектури. – 2011. – № 1-2. – С. 112-118. – Режим доступу: <http://kobzar1814.blogspot.com/2011/11/xv-xix.html>.
2. Варій М. Й. Загальна психологія / М. Й. Варій. – К. : Центр учбової літератури, 2007. – 968 с.
3. Задорожна М. І. Гуманізація суспільної свідомості (державно-управлінський аспект) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. наук з держ. управління / М. І. Задорожна. – Львів, 2008. – 23 с.
4. Информационная эпоха: вызовы человеку / [ред. И. Ю. Алексеева, А. Ю. Сидоров]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 335 с.
5. Історія педагогіки: курс лекцій : [навч. посіб.] : [електронний ресурс]. – К., 2004. – 171 с. – Режим доступу : <http://www.info-library.com.ua/books-book-69.html>.
6. Кастельс М. Становление общества сетевых структур / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на Западе / [ред. В. Л. Иноземцев]. – М., 1999. – С. 494-495.
7. Колесникова И. Е. Механизм смыслогенеза личности в онтогенезе: морфогенетический и онтологический контекст / И. Е. Колесникова. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. – 205 с.
8. Костина А. В. Тенденции развития культуры информационного общества: анализ современных информационных и постиндустриальных концепций : [электронный ресурс] // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». – 2009. – № 4. – Режим доступа : [http://zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina\\_Information\\_Society](http://zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina_Information_Society).
9. Кравченко Т. В. Сучасна сім'я у фокусі наукових досліджень / Т. В. Кравченко // Український соціум. – 2006. – № 2. – С. 43-48.
10. Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями : [электронный ресурс] / М. Мид. – Режим доступа : <http://www.countries.ru/library/texts/mid.htm>.
11. Моль А. Социодинамика культуры : [электронный ресурс] / А. Моль; [пер. с фр.; предисл. Б. В. Бирюков]. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 416 с. – Режим доступа: [http://yanko.lib.ru/books/cultur/mol\\_sociodinamika\\_cult-a.htm#\\_Тoc194072110](http://yanko.lib.ru/books/cultur/mol_sociodinamika_cult-a.htm#_Тoc194072110).
12. Новейший философский словарь / [сост. А. А. Грицанов]. – Мн. : Издательство В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
13. Орлов А. Б. Психология личности и сущности человека: парадигмы, проекции, практики : [учеб. пособие для студ. психол. фак. вузов] / А. Б. Орлов. – М. : Академия, 2002. – 272 с.
14. Пазенок В. С. Гуманістичний принцип сучасної філософії освіти / В. С. Пазенок // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 52-73.
15. Скляр П. П. Гуманістичні аспекти пошуку ефективності сучасної освіти : [електронний ресурс] / П. П. Скляр, Т. О. Уманська. – Луганськ : вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012. – 215 с. – Режим доступу : <http://dSPACE.snu.edu.ua:8080/jspui/bitstream/123456789/2193/1/6.pdf>.
16. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
17. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2002. – 557 с.

УДК 62:141.2:316.7

Владленова І. В.

Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»

### ФОРМИРОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «ТЕХНОРЕАЛЬНОСТИ» В КОНТЕКСТЕ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУКТИВИЗМА

В статье проанализированы понятия «техносфера», «технореальность» в рамках двух представлений: технологического и социального детерминизма. С позиции технологического детерминизма технология автономна и ее развитие не зависит от человеческих контролей, потому что она развивается в соответствии со своей логикой. С позиции социального детерминизма развитие техники обуславливается общим социокультурным контекстом. Это значит, что развитие техники имеет не только присущие ей внутренние факторы, но и внешние детерминанты. Развитие техники обусловлено не только внутренней логикой самого технического процесса, а также культурой, обществом.

**Ключевые слова:** технореальность, техносфера, социальный и технологический конструктивизм.

У статті проаналізовано поняття «техносфера», «технореальність» в рамках двох уявлень: технологічного і соціального детермінізму. З позиції технологічного детермінізму технологія автономна і її розвиток не залежить від людського контролю, тому що вона розвивається відповідно зі своєю логікою. З позиції соціального детермінізму розвиток техніки обумовлюється загальним соціокультурним контекстом. Це означає, що розвиток техніки має не тільки притаманні їй внутрішні фактори, а й зовнішні детермінанти. Розвиток техніки обумовлено не тільки внутрішньою логікою самого технічного процесу, а також культурою, суспільством.

**Ключові слова:** технореальність, техносфера, соціальний та технологічний конструктивізм.

The article analyzes the concept of «techno-sphere», «techno-reality» within two representations: technological and social determinism. From the perspective of technological determinism technology is autonomous and its development is independent of human control, because it develops in accordance with its own logic. From the standpoint of social determinism, the development of technology subject to the general social and cultural context. This means that the development of the art has not only its inherent internal factors but external determinants. The development of technology caused not only by the internal logic of the technical process, as well as culture and society.

**Keywords:** techno-sphere, techno-reality, social and technological constructivism.

Статья посвящена обсуждению *проблемы* различных подходов в гуманитарном знании, которые возникают на фоне развития техники. *Актуальность проблемы* обусловлена ролью науки и техники в развитии современной цивилизации. Научно-технический прогресс влияет на все сферы жизнедеятельности человека. Тенденция масштабных негативных последствий технической деятельности сосуществует с положительными аспектами в развитии технологий, от которых зависит процветание современной цивилизации – эти две тенденции обеспечивают конфликты в выборе целей и средств развития общества, необходимость в осмыслении роли техники. Усложняется проблема тем, что сложные научно-технические процессы имеют нелинейный, некумулятивный характер, а также содержат оценочный компонент. С одной стороны, технологии можно рассматривать как одну из форм научно-обоснованных знаний, которые позволяют нам эффективно решать практические задачи. В таком случае технологические изменения можно рассматривать с точки зрения совершенствования технических знаний, а технический прогресс как процесс их увеличения. С другой стороны, основные технологические объекты не являются ни системами знаний, ни совокупностью технических изобретений, а представляют собой сложную нелинейную систему, развивающуюся под воздействием множества факторов. *Целью статьи* является анализ различных подходов к технике в условиях развития техногенной цивилизации. Поставленная цель конкретизируется и достигается посредством решения следующих взаимосвязанных *задач исследования*, состоящих в том, чтобы: определить статус техники посредством анализа таких понятий как «техносфера», «технореальность» и др.; выявить и систематизировать различные



подходы, существующие в гуманитарном знании, определяющие роль техники в современной цивилизации.

*Степень разработанности проблемы.* Фундаментальные основы философии техники были заложены в работах следующих исследователей: И. Бекман, Э. Капп, Э. Гартиг, А. Ридлер, Ф. Рело, Ф. Дессауэр, У. Вендт. Влиянию техники на культуру, общество посвящены труды О. Шпенглера, Л. Мэмфорда, Ж. Эллюля, Х. Ортега-и-Гассета, Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе, П. Сколимовски, К. Париса, Т. Веблена, Л. Мэмфорда, Дж. Гэлбрейта, Д. Белла, М. Маклюэна и др. Однако комплексного научно-критического анализа эти работы не обнаруживают.

Рассмотрим конструирование техносферы в рамках двух представлений: *технологического* (У. Росту, Д. Гэлбрейт, А. Берли, Ж. Фурастье, З. Бжезински, Э. Тоффлер, А. Турен, Е. Масуд) и *социального детерминизма* (Л. Грин, К. Манхейм, Л. Флек, Б. Гессена, М. Полани, Т. Кун). С позиции технологического детерминизма техника выступает движущим фактором развития общества и культуры, причем предполагается, что технология автономна и ее развитие не зависит от человеческого контроля, потому что она развивается в соответствии со своей логикой. Если технология определяет культуру, то культура и общество не может влиять на направление развития технологии. В такой концепции изобретатели находятся за пределами детерминированной системы в качестве свободных агентов. В соответствии с технологическим детерминизмом технологии вызывают изменения в структуре общества (например, компьютер изменил характер рабочих мест, Интернет – характер межличностного общения и т. д.). В последнее время большинство ученых, философов, антропологов, историков, социологов и экономистов говорят о том, что социальные и технические изменения собираются вместе в одном кластере. Решающую роль в этом кластере играют технологии, поэтому необходимо понять, как технологии формируют новую реальность (или, наоборот, общество формируют технологии – позиция социального детерминизма).

Э. Тоффлер придерживается позиции технологического детерминизма и вводит понятие «техносферы». Он утверждает, что в сложной структуре общества и его динамике решающая роль принадлежит техносфере, которая производит и распределяет блага, и в соответствии с изменениями которой изменяются социо- и инфосферы, в свою очередь, влияющие на сферу власти и психосферу [1]. Его концепция выводит за узкие рамки техницизма и стремится соотнести категорию «технология» с ключевыми понятиями гуманитарных наук (цивилизация, культура, прогресс, ценности, идентификация, информация, знание). Тоффлер отводит техносфере решающую роль, потому что она выступает источником и движущей силой в обществе. Любое общественное преобразование, по Тоффлеру, обусловлено техносферой. Все общества примитивные, сельскохозяйственные или индустриальные пользуются энергией; все они производят какие-то вещи, и все они распределяют их. Во всех обществах энергетическая система, система производства и система распределения – это взаимосвязанные компоненты некоего гораздо более крупного целого. Это целое Тоффлер называет техносферой. Техносфера имеет свою особую форму на каждом этапе социального развития. Социосфера вызывает новые формы социальной организации. Однако цивилизация – это нечто большее, чем простая техносфера и находящаяся с ней в паре социосфера. Все цивилизации, по Тоффлеру, нуждаются в инфосфере, чтобы создавать и распространять информацию. Таким образом, во всех индустриальных обществах, как в капиталистических, так и в социалистических, выросла хорошо разработанная инфосфера, которая представляет коммуникационные каналы, посредством которых индивидуальные и массовые сообщения могут распределяться столь же эффективно, как товары и сырье. Инфосфера переплелась с техно- и социосферами, которые она обслуживает, помогая интегрировать экономическое производство с поведением отдельных людей. Каждая из этих сфер выполняет ключевую функцию в более крупной системе и не может существовать без остальных. Техносфера создает и распределяет материальные ценности; социосфера, вместе с тысячами связанных с ней организаций, распределяет роли отдельных людей в системе, а инфосфера – информацию, необходимую для работы всей системы. Все вместе они образуют основную архитектуру общества. [1]

В рамках технологического детерминизма У. Росту выделяет пять этапов развития общества, различающихся между собой уровнем технологического развития (две из которых являются промежуточными, обеспечивающими переход к новой фазе развития). Стадия

традиционного общества (аграрного общества) характеризуется примитивным сельскохозяйственным производством, иерархической социальной структурой, доньютоновским уровнем науки и техники, сословно-классовой структурой и властью крупных земельных собственников [2]. На стадии переходного общества создаются предпосылки «сдвига» – перехода к принципиально новому типу общества (основанному на промышленной революции). Стадия «сдвига» – это эпоха промышленной революции, в которой осуществляется быстрый рост основных отраслей промышленности и радикальное изменение методов производства. Стадия «зрелости» – индустриальное общество, характеризующееся широким внедрением достижений науки и техники, ростом городского населения, увеличением доли квалифицированного труда, изменением структуры занятости. Заключительной стадией выступает эра высокого массового потребления. Критерием выделения стадий служат преимущественно технико-экономические характеристики: уровень развития техники, отраслевая структура хозяйства, доля накопления в национальном доходе, структура потребления, возрастание «искусственных интеллектуальных отраслей»: микроэлектроники, биотехнологий, телекоммуникаций; усиливающаяся глобализация хозяйства. Росту полагал, что ни одна страна не может перескочить через какую бы то ни было стадию или пройти их в другом порядке. Решающую роль в развитии цивилизации он отводит технике. Техносфера у Росту предстает той областью, в которой содержатся искусственные технические сооружения, которые изготавливаются и используются человеком, это также сфера, преобразованная техникой в целях наилучшего соответствия социально-экономическим потребностям человечества. [2]

Дж. Гэлбрейт вводит понятие техноструктура. Согласно Гэлбрейту, с развитием технологии происходит изменение социального статуса владельцев факторов производства (земли, капитала, труда, предпринимательского таланта): власть переходит к тому фактору производства, который наименее доступен [3]. Длительное время таким фактором была земля, а затем – капитал. В индустриальном обществе, характеризующемся очередной сменой власти, происходит переход не к труду (поскольку его предложение всегда превышает спрос), а к носителям специализированных знаний, необходимых для управления современным производством – техноструктуре. Техноструктура, по Гэлбрейту, не нуждается в максимизации прибыли и не стремится к этой цели, т.к. прибыль принадлежит не управляющим, а акционерам. Единственное, что в данной связи заботит техноструктуру, – обеспечение такого уровня доходов владельцам акций, при котором последние не испытывали бы желания вмешиваться в дела корпорации. Господство техноструктуры в мире крупных корпораций приводит к ее доминирующему положению в политике: современное государство становится выразителем и проводником интересов техноструктуры. Согласно Гэлбрейту, корпорации позволяют приспособлять организационные формы к существующим потребностям. А так как различие преследуемых целей порождает различие потребностей, то и приспособление происходит по-разному. Современная крупная корпорация приспособлена к передовой технике, к крупным капиталовложениям и связанному с ними всестороннему планированию. Она отражает потребность техноструктуры в свободе от внешнего вмешательства. Техноструктура добивается этой свободы различными способами, включая обеспечение предприятия капиталом за счет внутреннего источника. В условиях несложной техники рынок функционирует более надежно, и потому имеется меньше поводов для планирования. Техноструктура в силу необходимости исключает погоню за личной выгодой. Но остается открытым следующий вопрос: с какими целями солидаризуются члены техноструктуры и к чьим личным целям они стремятся приспособить цели корпорации? Гэлбрейт отвечает на него следующим образом: источником власти служит тот сплав знаний и опыта, который представляет техноструктура. Параллельно этому процессу происходила и смена мотивов, руководящих человеческой деятельностью. Принуждение издавна ассоциируется с землей. Точно так же денежный мотив связан с капиталом. Отождествление и приспособление целей связаны с техноструктурой. [3]

Согласно технологическому детерминизму, технологические изменения и развитие техники является неизбежным, социальные изменения происходят в результате новых возможностей, которые открыли новые технологии. Таким образом, с позиции технологического детерминизма техника наделена способностью к спонтанному, самопроизвольному, самодовлеющему развитию, а все социальные процессы получают

технологическую интерпретацию как производные формы саморазвития техники. Современная техника и технологии в рамках технологического детерминизма выступают основополагающей причиной всех социальных изменений. Согласно этой позиции научно-технический прогресс решающим образом влияет не только на производительность общественного труда и экономическую эффективность материального производства, но и на развитие социальной структуры общества, политических процессов, а также процессов, происходящих в духовной сфере общественной жизни.

Противоположная позиция развивается в русле социального детерминизма, представленная различными концепциями, которая провозглашает тезис о том, что динамика, развитие техники обуславливается общим социокультурным контекстом. Это значит, что развитие техники имеет не только присущие ей внутренние факторы, но и внешние детерминанты (оно обусловлено не только внутренней логикой самого технического процесса).

Л. Грин, придерживаясь позиции социального детерминизма, вводит понятие «технокультура», в котором отражается контекст развития технологии во взаимодействии с политикой, экономикой, культурой. В своей книге «Технокультура» Лейла Грин утверждает, что социальные процессы определяют роль и развитие технологии, которые служат социальным целям. Она утверждает, что каждое технологическое развитие на протяжении всей истории было стимулировано определенной общественной потребностью, будь это потребность, идущая от экономического, политического или военного запроса. С точки зрения Грин, технологии всегда развивались с определенной целью и для решения определенных социальных задач [4]. Социальный детерминизм означает не только детерминацию (обусловленность) социальных отношений внешними для общества факторами (природной средой, связями «человек-природа-общество»), но и самодетерминацию: социальные отношения, вплетенные в экономическую, политическую, правовую жизнь общества взаимозависимы и развиваются по своим собственным законам, которые определяются социальными факторами. В рамках этой позиции предполагается, что обоснование закономерного, детерминированного характера развития общества возможно лишь на почве признания социальной субстанции как основы, на которой образуется всеобщая связь социальных явлений, в том числе и их причинная зависимость (обоснование причинности часто проводится на базе системного подхода, рассмотрения общества в качестве системы, целостности). Такое представление разрабатывается в рамках социологии знания и социальной эпистемологии, которые основное значение отводят экстернальным факторам, как основным движущим силам развития научного знания. Задача социальной эпистемологии заключается в централизации знания, а также любой деятельности, которая направлена на выявление социальных детерминант. В этом ключе наука может быть классифицирована как форма воплощения социальной реальности (однако науке также присущи качества, делающие ее автономной от социальных факторов). [4]

Заимствовав марксистское положение о зависимости общественного сознания от общественного бытия и социальной обусловленности познания, Манхейм полагает, что общественное бытие не сводится только к «экономическим отношениям производства». Согласно Манхейму, задача социологии знания заключается в анализе социально-исторической обусловленности мышления (как теоретического, так и обыденного), и разработке учения о «внеэпистемических условиях знания». Согласно Манхейму, необходимо раскрыть природу социальной деятельности индивидов, причины и условия их развития в контексте между индивидуальными, личностными компонентами творческих достижений и компонентами социальными. Он полагает, что нельзя обрести истинную историческую перспективу без осознания социального фона исторических событий. В рамках социологии знания разрабатывается учение о так называемой «экзистенциальной обусловленности знания», которое необходимо исследовать в контексте исторических изменений, происходящих на фоне социального развития, задача социологии знания – проследить эту «обусловленность» применительно к различным содержаниям знания в прошлом и настоящем [5]. Только таким образом, по мнению Манхейма, можно преодолеть расплывчатую, непродуманную и поэтому неплодотворную форму релятивизма в науке, которая сохранится до тех пор, пока наука не осмыслит эту все более отчетливо проступающую обусловленность любого продукта мышления. Социология знания пытается решить эту проблему не посредством игнорирования

данных о социальной обусловленности знания, – она стремится преодолеть растущее беспокойство тем, что вводит эти данные в рамки самой науки и использует их для корректирования научных выводов; поскольку, однако, эти данные представляются еще недостаточно отчетливыми, точными и отчасти преувеличенными, социология знания стремится свести их к твердым неоспоримым положениям, чтобы тем самым сделать более доступными методическому изучению. [5]

Таким образом, начало XXI века ознаменовалось формированием и мощным развитием науки и техники. Усиливаются интеграционные связи между экономикой, наукой, внедряются высокие технологии, инновации. Происходят фундаментальные трансформации в технологической сфере, характеризующиеся совершенствованием и взаимодействием высоких технологий (High-Tech) и социогуманитарных технологий (High-Hume). Эти процессы требуют знания об особенностях взаимоотношений высоких технологий, человека, общества и науки. Техносфера определяет реальное бытие современного человека, охватывая почти всю биосферу, часть околоземного космоса, остро ставя вопросы об оптимальном соотношении техносферы и биосферы в глобальном измерении. Предложенная структура техносферы, состоящая из социо-, инфо-, психо-сфер дополняется сферой виртуальной реальности – что требует конструирования новых понятий, которые бы выходили за рамки сложившихся представлений о технореальности и техносфере. На фоне происходящих изменений необходим новый подход, который бы объединял идеи как технологического, так и социального детерминизма. Без глубокого философского осознания природы этих изменений невозможно верно выстроить стратегию развития техногенной цивилизации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2010. – 784 с.
2. Rostow W. The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto / Whitman Rostow. – Cambridge : Cambridge University Press, 1971. – 274 p.
3. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество / Дж. Гэлбрейт; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, Транзиткнига, Terra Fantastica, 2004. – 602 с.
4. Green L. Technoculture / Leila Green. – Crows Nest : Allen and Unwin Green. – 2001. – pp. 1-20.
5. Манхейм К. Избранное: Социология культуры / К. Манхейм; [пер. с нем.]. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – 501 с.
6. Amthor F. Neuroscience For Dummies / Frank Amthor. – For Dummies; 1 edition. – 2011. – 384 p.
7. Bainbridge W. S. Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society / William Sims Bainbridge, Mihail C. Roco. – Springer; 1 edition, 2006. – 390 p.
8. Durbin P. T. Philosophy and Technology / Paul T. Durbin // Durbin P. T. Boston Studies in the Philosophy and History of Science. – Springer, 2013. – 344 p.

УДК 001.8 + 167.7 + 17

Бейлин М. В.

Харьковская государственная академия физической культуры

#### **ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАНОТЕХНОЛОГИИ: НОВЫЕ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЕ РУБЕЖИ**

В статье анализируются философские основания феномена нанотехнологии. Рассматриваются онтологические, эпистемологические и аксиологические основания нанотехнологии в контексте постнеклассической науки. Предложено использовать холизм как методологию исследования в нанотехнологии. Акцентируется внимание на ценностной составляющей в практическом применении нанотехнологий в различных отраслях человеческой жизнедеятельности.

**Ключевые слова:** нанотехнологии, философские основания, холистическое мировоззрение, постнеклассическая наука, онтологическая, эпистемологическая и аксиологическая подсистемы, регулятивы научной деятельности.

У статті аналізуються філософські засади феномена нанотехнології. Розглядаються онтологічні, епістемологічні та аксіологічні підстави нанотехнології в контексті постнекласичної науки. Запропоновано використовувати холізм як методологію дослідження в нанотехнології. Акцентується увага на ціннісній складовій в практичному застосуванні нанотехнологій в різних галузях людської життєдіяльності.

**Ключові слова:** нанотехнології, філософські підстави, холістичний світогляд, постнекласична наука, онтологічна, епістемологічна і аксіологічна підсистеми, регулятиви наукової діяльності.

The article analyzes the philosophical grounds of nanotechnology phenomenon. Nanotechnologies as a new phenomenon of our life gives rise to a number of new scientific concepts and theoretical problems requiring special philosophical analysis. Ontological, epistemological and axiological nanotechnology grounds are discussed in the context of post-nonclassical science. Holism is proposed to use as a research methodology for nanotechnology. The attention focuses on the axiological component in the nanotechnology practical application in various branches of human activity.

**Keywords:** nanotechnology, philosophical grounds, holistic worldview, postnonclassical science, ontological, epistemological and axiological subsystems, scientific activity regulatives.

За последнее время в употребление быстро вошло короткое слово с большим потенциалом – «нано». Оно рождает ожидания больших сдвигов практически во всех аспектах науки и техники, проецируется на экономику, международные отношения, повседневную жизнь, этику и даже понимание человеком своего места во Вселенной. Оптимисты видят в нано средство от многих проблем, алармисты видят в нём ящик Пандоры и возможность создания новых биологических видов, которые могут заменить человечество.

Появление нанотехнологий тесно связано с изменением пути развития научного знания. Если развитие науки в начале XX в. шло в основном по пути от сложного к простому – по пути анализа, на котором последовательно были открыты молекулы, атомы, ядра и элементарные частицы, то уже с середины века началось движение по второму пути – от простого к сложному, то есть по пути синтеза. Соединяя определенным образом отдельные атомы и молекулы, стало возможным получать искусственно синтезированные неорганические и органические вещества.

*Цель статьи* – обозначить философские основания нанотехнологии, выделив онтологические, эпистемологические, аксиологические аспекты проблем, возникающих в результате разработки и внедрения нанотехнологий.

Сегодня представить жизнь без науки невозможно. Научное знание является важным элементом духовности и составляет сущность комплекса NBIC-конвергенции, генератором которого выступает нанонаука. С понятием «нано» связывают надежды на большие сдвиги во многих отраслях науки и техники, которые в будущем найдут проявления во всех сферах социума: экономической, социальной, политической и духовной, а также в повседневной жизни, морали, этики и понимании человеком своего места во Вселенной.

На переднем крае современной науки находятся уникальные, исторически развивающиеся системы, в которые в качестве особого компонента включен и субъект познания – человек, поэтому в этой ситуации для достижения объективно-истинных знаний о мире становятся важными аксиологический и этический аспекты. Интенсивное развитие постнеклассической парадигмы требует построения современной фундаментальной теории самоорганизации. Ведущая роль в решении этой проблемы принадлежит общенаучным методам исследования, которые позволяют оптимизировать, алгоритмизировать сложные процессы, которые составляют основу физической, химической, биологической, технической и технологической организации бытия мира. В отличие от предметно-ориентированных исследований, предмет нанотехнонауки целостный, принципы ее организации – это проблемно-ориентированные исследования, направленные на решение не только частных вопросов, важных в чисто технологическом плане, но и экономических, социально-политических, культурных проблем современного человечества.

Нанотехнологическая деятельность способна породить принципиально новое бытие и открывает перед человечеством немислимые ранее возможности. Эксперты прогнозируют, что влияние нанотехнологий и нанопродуктов на экономическую и социальную жизнь человечества в ближайшем будущем усилится настолько, что это потребует разработки новых

научно-методологических подходов и философских оснований для дальнейшего осуществления исследований в данной области. Ожидается, что нанотехнологии постепенно распространятся на многие сферы человеческой деятельности и изменят взаимоотношения человека с природой и обществом, влияя и на самосознание человека. Наряду с рассмотрением нанотехнологии в техническом, биологическом, химическом и медицинском аспектах возникает необходимость и философского осмысления нанотехнологии, её места и роли в постнеклассической науке. Исходя из методологии постнеклассической науки, для анализа социально-экономических, морально-этических и экологических последствий внедрения нанотехнологий необходимо применение целостного системного подхода.

Нанотехнологии представляют собой набор технологий и методик, позволяющих путём манипуляции с отдельными атомами и молекулами создавать новые структуры и материалы, обладающие принципиально новыми свойствами, которые невозможно получить традиционными технологическими приёмами. Как отмечает В. А. Цикин [7, с.52], Н. П. Горбунов и другие авторы, «нанотехнологии – это, во-первых, технологии атомарного конструирования, во-вторых, принципиальный вызов существующей узкоспециализированной системе организации научных исследований и, в-третьих, – философское понятие, возвращающее нас к целостному восприятию мира на новом уровне знания» [1, с.78]. На наш взгляд, в контексте данного исследования рассмотрение нанотехнологии как философского понятия делает целесообразным употребление этого термина в единственном числе. Поэтому под нанотехнологией далее будем понимать трансдисциплинарное научное направление, заключающее в себе естественнонаучное, научно-техническое и социально-гуманитарное знание, занимающее одно из центральных мест в современной науке и технике.

В настоящее время деятельность в сфере нанотехнологий сосредоточена в основном на научно-техническом и футурологическом аспектах. Но по мере проникновения нанотехнологий и нанопродуктов в ткань повседневной жизни они всё менее выглядят как нечто, существующее главным образом в научно-техническом контексте. Поэтому философское исследование нанотехнологий как нового направления научно-технической деятельности и особенно последствий их использования представляется чрезвычайно важным и актуальным как в общенаучном, так и в прикладном аспектах.

Нанотехнологии как новый феномен бытия порождают целый ряд новых концептуальных научно-теоретических проблем, требующих специального философского анализа. В контексте различных и даже порой противоречивых научных концепций можно говорить о создаваемой постнеклассической наукой новой научной картине мира. Процесс её формирования ещё не завершён, но основные контуры уже обозначены, и в них вписываются и нанотехнологии. Проблема нанотехнологии как нового и многоаспектного феномена сегодня находится в центре внимания многих специалистов, но не является в достаточной степени разработанной в философии. Изучение нанореальности связано с философской традицией осмысления бытия и реальности вообще.

Формирование современной нанофилософии связано с разработкой философских основ, включающих в свой состав онтологические, эпистемологические и социально-аксиологические основы. Онтологическая подсистема философских оснований соответствующей картины мира, определяя типичное для конкретного исторического периода понимание мира как единства во многообразии свойств и отношений на основе соответствующей философской трактовки таких категорий, как материя, движение, пространство и время, необходимое и случайное, возможное и действительное, а также других категорий, привлекаемых из классического философского наследия и неклассических философских учений.

В качестве онтологических оснований выступают нанообъекты, которые являются репрезентантами особой наноонтологии и самостоятельной онтологической сущностью, представляющей собой иерархическую систему технологических артефактов, начиная от сформированных из отдельных атомов простых объектов и заканчивая сверхсложными высокотехнологичными системами, формированием новой технологизированной, процессуальной, игровой реальности, виртуализации социальной жизни и деятельности под влиянием информационных технологий.

К эпистемологической подсистеме философских оснований относятся такие определяющие процесс познания философские понятия как истина, факт, теория, объяснение,

предсказание и т.д. Эта подсистема служит основанием идеалов и норм научного исследования, среди которых есть идеалы и нормы описания, объяснения, предсказания и формы организации научного знания. Эмпирическая научная работа заключается в сборе, проверке и систематизации научных фактов, после чего выдвигаются научные гипотезы, строятся модели и выполняется математическое обоснование. С одной стороны, эмпирический научный материал характеризуется определённой устойчивостью, поскольку должен быть воспроизводимым по определению. Значительная часть обрабатываемого научного материала не входит в ту картину научного мировоззрения, которую непрерывно строит человеческий разум. С другой стороны, интерпретациям эмпирических фактов свойственна относительность, поскольку интерпретации зависят от использования конкретных теоретических приёмов и методов. Ещё одной характерной чертой научной деятельности (как, впрочем, и любой другой) является наличие расхождений между поставленной целью и получаемыми практическими результатами.

В качестве эпистемологических оснований выступают нанотехнологические объекты научно-технической картины мира, система современных технологических и научно-технических знаний о техносфере, изменение роли информации и знания в современном обществе в связи с развитием высоких информационных технологий, изменение характера информационного воздействия в современном обществе в связи с применением новых средств связи, обработки и представления информации, изменение способов получения нового знания, в первую очередь научного, и формирования в сознании обывателя отношения к высоким технологиям как к чуду.

В научных исследованиях акцентируются принципы взаимосвязи и взаимодетерминации природного и искусственного в явлениях, подчеркивается значимость процессуальности в формировании организованной сложности. Как отмечает В. С. Ратников, «многоаспектность, гетерогенность сложности современных технологий, разнокачественность их аспектов находит своё выражение в различных версиях концепции параметрической сложности. В ней различают чисто количественную (экстенсивную) <...> и качественную сложность, связанную с “человеческими” параметрами, в том числе параметрами адаптации» [4, с. 7].

В контексте разработки нанотехнологии очень важны холистические тезисы об онтологической (сверхприродной) и онтической (натуральной) первичности целого по отношению к своим частям, а также о нередуцируемости целого к сумме собственных компонентов, о том, что при организации элементов в систему рождаются новые, более сложные свойства. Холизм как философский принцип анализируется, в частности, в работах Ф. Капра [2], показавшего проявление холистической парадигмы в научном поиске. Метаизмерение холизма, то есть концептуальные условия его принципиальной возможности, является важным для исследования вопроса природы «нано», а также становления и развития онтологических представлений о микромире в целом.

Вместе с этим, целое рассматривается как паттерн (образец, репрезентативный пример), реализация которого способствует превращению некоторого исходного вещества в строительные элементы целого. В самом общем виде такого рода теоретическая стратегия применяется в естествознании в форме так называемых нелинейных исследований. Холистическое мировоззрение активно противопоставляет образу мира как суммы изолированных вещей взгляд на мир как единство кооперированных и интегрированных объектов. Холизм предполагает невыводимость свойств целого из свойств его составных частей, когда при объединении получается новый конструкт, который обладает качественно новыми свойствами.

Актуальная в рамках холизма проблема соотношения единого, единства и многого является средоточием двух векторов исследования: внимания к уникальности индивидуального и «репозиционирования» значимости универсального. Её решение предполагает обновление онтологического анализа и возвращение к фундаментальному уровню вопроса о единстве и целостности внутри любой предметной области. Усиление интереса к теме онтологии целостности вызвано не столько экстраполяцией принципа холизма на всё более широкие проблемные области опыта в естествознании, сколько потребностью более глубоко выяснить те условия, в которых этот опыт может быть осмыслен и понят. Холистическое

миропредставление распространено как среди естествоиспытателей, так и среди философов, способствуя общему объяснению процессов трансформации фундамента человеческого мировосприятия и его выражения. Холизм как философский методологический принцип целостности связан с теми парадигмальными сдвигами в процессах интеграции научного знания, которые характеризуют современную естественнонаучную и гуманитарную мысль, и поэтому является эвристически продуктивным философским основанием нанотехнологий.

Философы науки доказывают, что осмысление учёными собственного опыта осуществляется в рамках определённой онтологической матрицы (схемы, парадигмы). Следовательно, всякий вновь приобретённый опыт уже онтологически нагружен. Экстенсивное развитие холизма в сфере научного опыта не требует усложнения и проблематизации задачи о диалектическом тождестве целого и части. При изучении «дискурсивно невозможного» в характеристиках холизма сегодня обнаруживаются новые возможные схемы холистического мышления о нанотехнонауке.

Находясь на позициях постнеклассической науки, нанотехнологии в их онтологических основаниях следует рассматривать с точки зрения их вписанности в постнеклассическую картину мира. Для постнеклассической науки, согласно идеям В. Стёпина, характерно усиление аксиологического аспекта [6]. Кроме присущего всей науке Нового времени стремления к объективности знания и его новизне, особое значение в постнеклассической науке приобретает учёт и других ценностных ориентаций исследователя для обеспечения объективности познания. Такой учёт необходим в силу того, что типичными объектами постнеклассической науки являются развивающиеся системы, включающие в себя человека и играющие важную роль в вопросах его выживания. «Новое мировоззрение начало формироваться в результате того, что основными объектами исследований во всех научных дисциплинах стали открытые развивающиеся системы, находящиеся в состояниях сильной неравновесности относительно окружающей среды» [5, с. 128].

Современный кризис рационализма обусловлен нарушением баланса между различными формами рациональности. Этот дисбаланс стал результатом абсолютизации научно-технической рациональности, в то время как ценностно-смысловые ипостаси рациональности скорее деградировали, нежели развивались. Кризис рационализма выступает одним из важнейших проявлений всеобщего глобального кризиса, в который втягивается цивилизация; в этих условиях, по нашему убеждению, требуется обоснованное «оправдание» рациональности, своего рода «рациодицея». Необходимость рациодицеи в ключе настоящего исследования обусловлена тем, что идея какой бы то ни было стратегии, претендующей на практическую реализацию, может быть адекватно вписана только в рациональный контекст. Условия подлинной рациональности – это признание и принятие ответственности, рефлексивный самоконтроль, личностная свобода и адекватная оценка требований реальности.

Наука в XXI веке претерпевает серьезные изменения, она не «опровергает сама себя», а постепенно уточняет те пределы, в которых возможно приращение достоверного знания. Образ нанотехнологии в её саморефлексии акцентирует смену фундаментальных представлений о базовых взаимодействиях в природе и строении материи, воплощенных в идейных основаниях научной картины мира. Такой научный прорыв становится результатом появления нового знания, обуславливающим конкуренцию теорий, способов формализации и усложнение дисциплинарной структуры науки. В состав методологических принципов, индуцированных постнеклассической картиной мира, входят принципы многомерности, полифундаментальности, вариативности, процессуальности и необратимости. Оформление данной картины мира стало результатом восприятия естествознанием принципов философии науки. Оценка достижений естественных и технических наук сегодня производится исходя из предположения о возможности создания новых технологий на базе полученных научным путем знаний. Механизмом развития научного знания является не только его внутренняя противоречивость, но и противоречивость внешняя, т.е. осмысленность и соответствие требованиям развития общественной деятельности. Философия науки и техники сегодня становится прообразом новой философии – философией действия, отображаемого в мышлении, в знании наиболее точным и специфическим способом – конвергентными технологиями.

Исследование нанотехнологий как инструмента социокультурной и социальноэкономической трансформаций выдвигает задачу логико-семантического анализа



понятія техніко-технологічного розвитку як основи виникнення сучасної техногенної цивілізації. Научно-технологічне розвиток сприяє формуванню передумов для виникнення єдиної системи важливіших галузей людської діяльності, яка є інструментом теоретичного пізнання закономірностей природи (науки), комплексу технологічних засобів і досвіду перетворення природи (техніка і технології), процесом створення матеріальних благ (виробництва) управління. Напрямок розвитку техніки і технології во багато формуються соціальним замовленням, але зазвичай суспільство може спрогнозувати наслідки цього розвитку, і подальше формування нових суспільних відносин і технокультури відбувається з урахуванням і під впливом таких прогнозів. З розвитком високотехнологій зростає важливість розуміння взаємодії техніко-технологічної складової і соціума, а також необхідність соціально-гуманітарного контролю над їх впровадженням.

Для сучасного динамічно розвиваючогося світу характерна не тільки велика соціальна важливість високотехнологій у світі, але і залежність людства від технологій і, відповідно, і ймовірність техногенних катастроф. Високий рівень технологізації світу вимушує людину підкоритися техносфері, вписуючись в її закономірності і виробляючи в собі якості, необхідні для її діяльності; в протилежному випадку настає руйнування як людини, так і соціума. Це обставина призводить до необхідності встановлення розумного балансу між інженерною філософією технології і гуманітарною філософією технології. Багато антропологічні і екологічні проблеми є похідними від рівня розвитку технологічного світу. Оскільки об'єктивні процеси технологічного розвитку не можна зупинити, то необхідно формувати механізми реалізації нового способу життя людей.

Необхідність встановлення технологічного імперативу викликана потребою в попередженні глобальних катастроф, необхідністю встановлення технологічного імперативу обмеження такого розвитку техносфери, яке здатне повлечь за собою подальші неконтрольовані зміни характеристик біосфери, суспільства, людини, які представляють загрозу для всієї земної цивілізації.

Вплив нанотехнологій на науку породжує ряд проблем морально-етичного характеру, обумовлених економічними причинами. Комерціалізація багатьох галузей науки призводить до значущої трансформації наукового етосу. У процесі впровадження нанотехнологій мають місце як етично нейтральні (вибір пристроїв, методів дослідження і т. д.), так і етично оцінювані дії і об'єкти (процес дослідження, особливо якщо він сопряжений з ризиками для людей і вимагає великих фінансових вкладень; обмін думками по тій чи іншій проблемі). Розвиток і впровадження нанотехнологій пов'язані з соціальною етикою науки, з рефлексією про вплив наукових відкриттів на життя людського суспільства і процеси, що відбуваються в оточуючому середовищі. У вивченні філософських основ нанотехнологій можна звернутися до вчення про цінності американського соціолога Роберта Мертона «Нормативна структура науки», де Мертон виділяє наступні нормативні регулятиви наукової діяльності [3]:

- універсальність, т. є. результати наукових досліджень ніяким чином не залежать від особливостей вченого;
- колективізм (наукове знання повинно по можливості стати достоянням усього наукового суспільства);
- швидкість (основною метою наукової діяльності є пошук істини), а все інше – фінансовий успіх, слава і т. п. – вважається вторинним;
- організований скептицизм (перевірка даних, на які опирається дослідження);
- мужество відмовитися від ідеї або визнати помилку в дослідженні.

Відносно впровадження нанотехнологій виникає питання – чим повинен бути науковий прогрес – об'єктивною логікою розвитку науки або соціальною відповідальністю вченого? Хто несе відповідальність за негативні наслідки використання результатів наукової діяльності: науковий колектив, політичне керівництво або бізнес-структури, чья діяльність привела до небажаних результатів?

Нарастание темпов технологического развития, новые открытия в области нанотехнологии, обострение глобальных проблем угрожают самому существованию человечества, актуализируют построение и оценивание различного рода прогнозов, касающихся нанотехнологического будущего. Построение адекватных прогнозов, относящихся к самым различным областям, требует не только глубоких знаний в соответствующей предметной области, но и нестандартного мышления, а также использования инновационных исследовательских методов и прогнозов с использованием рассмотренных философских оснований.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Горбунов Н. П. Нанотехнологии – приоритетные направления инновационной деятельности Украины / Н. П. Горбунов, И. И. Зеленская, О. И. Зеленский // Научные журналы НТУ «ХПИ»: Энергосбережение. Энергетика. Энергоаудит. – Харьков: НТУ «ХПИ», 2010. – № 3. – С.76-80.
2. Капра Ф. Дао физики / Фритьоф Капра; [пер. с англ. П. Л. Гроховского]. – СПб.: ОРИС; Яна-Принт, 1994. – 302 с.
3. Merton R. K. The Normative Structure of Science / Robert King Merton // The Sociology of Science: Theo-retical and Empirical Investigations. – Chicago & London: Chicago University Press, 1973. – pp. 267-278.
4. Ратников В. . Феномен сложности как предмет философско-методологического осмысления (о сложности нанотехнологии) / В. С. Ратников // Философские науки. – Сумы: СумГПУ им. А. С. Макаренко, 2009. – С.3-12.
5. Ровинский Р. Е. Мировоззренческие проблемы физической науки, наследуемые XXI веком / Р. Е. Ровинский // Вопросы философии. – 2008. – № 3. – С. 128-132.
6. Степин В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения / В. С. Степин // Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – С. 249-295.
7. Цикин В. А. Философский дискурс феномена конвергенции супертехнологий в обществе риска : [монография] / В. А. Цикин. – Сумы: МакДен, 2012. – 264 с.

УДК 1.17 + 801.73 + 504.03

*Філянiна Н. М.*

*Національний фармацевтичний університет (м. Харків)*

#### **ВІД ПІЗНАННЯ ДО РОЗУМІННЯ ПРИРОДИ: ЕКОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА**

Аналізується необхідність доповнення інформативно-пізнавального підходу до мобілізації екологічної свідомості розумінням природи. Розглядається питання про визначення методологічного потенціалу герменевтики для розуміння природи та про становлення екологічної герменевтики як спеціального напрямку дослідження.

**Ключові слова:** герменевтика, екологічна герменевтика, природа, довкілля, культурний діалог про природу.

Анализируется необходимость дополнения информативно-познавательного подхода к мобилизации экологического сознания пониманием природы. Рассматриваются вопросы определения методологического потенциала герменевтики для понимания природы и становления экологической герменевтики как специального направления исследований.

**Ключевые слова:** герменевтика, экологическая герменевтика, природа, окружающая среда, культурный диалог о природе.

The need to supplement of information-cognitive approach to mobilization of environmental consciousness by understanding nature is analyzed. The issues of definition of methodological potential of hermeneutics for understanding nature and development of ecological hermeneutics as a special trend of

investigation are considered. Scientists, philosophers, politics increasingly speak of the need for deeper understanding of nature as a condition for overcoming the ecological crisis. For in order to understand that our actions are wrong, destructive towards nature, we must understand the very nature. Understanding the nature need for deeper self-awareness of man's place in the world and its rootedness in nature.

**Key words:** *hermeneutics, ecological hermeneutics, nature, environment, cultural dialogue about nature.*

Для того, щоб переконати політиків, бізнес та широкі верстви населення у реальності глобальних, регіональних та локальних екологічних криз та пов'язаних з ними небезпек експерти з наукового та природоохоронних середовищ найчастіше апелюють до об'єктивних фактів, що констатують рівні забруднень атмосферного повітря, води, ґрунтів та втрату їх родючості останніх, збільшення переліку видів рослин і тварин, що зникли або перебувають під загрозою зникнення. Наприклад, Програма ООН з довкілля (ЮНЕП) з 2003 року видає щорічні звіти-огляди (UNEP Year Book), присвячені найактуальнішим проблемам глобального довкілля та глобальної екологічної політики. Обсяг знань про небезпечний стан довкілля та ризики для життєдіяльності людини, які надаються різними джерелами, є значно доступнішими для широкого загалу порівняно з попередніми декадами завдяки розвитку мережі Інтернет та соціальних мереж комунікації. Але, незважаючи на значні зусилля глобального співтовариства, національних урядів та громадськості, чисельні факти не перетворюються на цілісну систему знань, а знання безпосередньо не конвертуються в екологічну свідомість, екологічну відповідальність та активні дії на захист довкілля. Це свідчить про недостатність лише інформативно-пізнавального (інформативного-знаннєвого) підходу до мобілізації екологічної свідомості.

«Знання багатоманітної екологічної емпірії, – стверджують М. М. Кисельов та Ф. М. Канак, – треба ще довести до *розуміння*, органічно пов'язати її в єдину концептуальну систему. Зазначена процедура є надзвичайно важливою й водночас складною в процесі реалізації» [6, с. 278].

Науковці, філософи, культурологи, політики все частіше кажуть про необхідність глибокого *розуміння природи* як умови подолання екологічної кризи. Адже для того, щоб зрозуміти, які наші дії є неправильними, руйнівними по відношенню до природи, потрібно зрозуміти саму природу. Розуміння природи також потрібне для глибшого самоусвідомлення місця людини в світі та її вкоріненості в природі.

Знання про природу не може обмежуватися виключно науковими знаннями, а її опис – мовою науки. Як пише Г.-Г. Гайдеггер, «сонце заходить для нас як і раніше, хоча ми й знайомі з коперніканською картиною світу. <...> ми не можемо зняти чи спростувати цю природну видимість, поглянувши на захід сонця «очима» цього наукового розсудку. <...> видимість оприявлюється для нас справжньою реальністю, але також і тому, що істина, яку повідомляє нам наука, сама співвіднесена з певним ставленням до світу і жодним чином не може претендувати на те, щоб бути всією істиною в цілому» [3, с. 519].

Тому під час обговорення сучасної екологічної проблематики та шляхів її розв'язання ставиться питання про визначення методологічного потенціалу герменевтики.

Сьогодні особливо гостро постає необхідність доповнення раціонального пізнання законів функціонування природи досягненням прихованих в ній смислів та їх витлумаченням (за Блюменбергом), що має сприяти глибшому розумінню як внутрішнього світу людини, так і світу, в якому вона живе. Одним із способів такого досягнення природи може бути «прочитання» природи подібно до прочитання книги [1].

А. Єрмоленко характеризує прагнення зрозуміти природу як герменевтично-екологічну утопію, в якій здійснюється чергова спроба подолати фаустівську позицію, новоєвропейське раціоналістичне ставлення до природи як до об'єкта, з одного боку, та досягнення її як суб'єкта або партнера, тобто як «носія іманентних смислів, які треба розшифрувати та зрозуміти», – з іншого [4, с. 194].

Ціллю статті є аналіз концепції екологічної герменевтики та її потенціалу в подоланні екологічної кризи. Для цього слід розглянути суть герменевтичного підходу та можливостей його застосування в царині інтерпретації природи, що дозволить виявити ті специфічні аспекти системи «людина – природа», де може бути застосований герменевтичний підхід.

Насамперед належить з'ясувати питання про те, наскільки правомірно застосовувати герменевтичний підхід, що традиційно належить до методології гуманітарних наук, для

тлумачення й розуміння природи, яка є об'єктом природознавства. Водночас, виникають питання про межі застосування герменевтичного методу та про його продуктивність, а також засади становлення екологічної герменевтики.

Герменевтика традиційно визначалася як мистецтво тлумачення текстів та інших проявів думки. Найвищим же втіленням текстів є книги, найвизначнішою серед яких є Біблія. Філософська герменевтика формувалася в ході дослідження проблеми тлумачення в двох аспектах: по-перше, розв'язання проблеми багатозначності знаків; по-друге, пошук відповіді на питання про співвідношення тексту й буття. Універсальна герменевтика ставила перед собою, насамперед, завдання визначення смислу будь-якого тексту в залежності від розуміння задуму автора, а не зв'язку між текстом і читачем. Разом з тим, читання як взаємодія між текстом і інтерпретатором є основою будь-якого розуміння [2].

До початку ХХ ст. проблематика герменевтики як розуміння тексту та проблематика філософії осмислювалися окремо. Від початку ХХ ст. термін «герменевтика» та «герменевтичний підхід» починають пов'язувати з філософським осмисленням самого феномену розуміння, а отже й усієї методології та практики гуманітарно-історичних дисциплін. В історичному науковченні В. Дільтея (1833-1911) герменевтика як мистецтво тлумачення писемних пам'яток (життєвих виявів) включається в процес пізнання логіки та методології гуманітарних наук і проголошується сполучною ланкою між філософією та історичними дисциплінами, головною складовою основоположень наук про дух. Таким чином, герменевтика у традиційному сенсі становить гносеологічне підґрунтя й методологію гуманітарних наук [7, с. 115].

На думку В. Кебуладзе, філософська герменевтика «проблематизує претензію феноменології на створення універсального наукового методу, адже, з одного боку, можливість універсального наукового методу вельми проблематична з огляду на фундаментальні відмінності природознавчого виду пізнання від гуманітарного, з іншого, істина може бути дана нам не лише в науковому пізнанні. Таким чином, Гадамер претендує не просто на творення універсального наукового методу пізнання істини, а й на створення тотальної стратегії розуміння, яка може бути зреалізована в усіх царинах людської життєдіяльності, а не суто в науці. При цьому застосування такої стратегії забезпечує самовиявлення істини людського буття і буття світу». На переконання В. Кебуладзе, герменевтика претендує на створення «загальної концепції розуміння як фундаментального ставлення до себе й до світу, ставлення, що втілюється не тільки в науковому пізнанні, але у всіх формах людського досвіду, а насамперед у художній творчості та в історичному досвіді» [5, с. 53].

Німецький філософ Г. Блюменберг зауважує, що «герменевтика спрямована на те, що не просто мусить мати свій смисл і зберігати його крізь усі часи, а що саме через свою багатозначність включає витлумачення у своє значення», даючи своєму предмету змогу збагачуватися новими й новими витлумаченнями [1, с. 38]. З цих позицій, не лише книги, а й природа може розглядатися як предмет герменевтики.

В монографії «Соціальна етика та екологія» (2010) А. Єрмоленко досліджує потенціал застосування герменевтичних методів для розуміння як причин, так і шляхів подолання екологічних криз. Інтерес до герменевтичних методів для пояснення природи та довкілля дозволяє навіть говорити про *екологічну герменевтику* як про окремий напрям дослідження [4; 9; 10; 11]. Понад те, розуміння природи, яке має спиратися на чутливість до історії, культури, наративу, визначають як фундаментальне завдання герменевтики. Герменевтичні дослідження актуалізуються також і у зв'язку з необхідністю пошуку суспільного консенсусу щодо розуміння природи, оскільки різні люди сприймають і тлумачать, інтерпретують природу по-різному, а отже по-різному визначають свої стосунки з нею, місце природи в світі людини, умови та шляхи розв'язання багатьох проблем, що виникають між людиною та природою [10].

У передмові до книги *«Інтерпретація природи: новий напрям екологічної герменевтики»* («*Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*») наведено кілька підходів до визначення екологічної герменевтики [10]:

- екологічна герменевтика як розширена інтерпретація будь-якого довкілля (природного, штучного, культурного тощо). В цьому надто широкому й абстрактному визначенні герменевтика виступає як інтерпретативна діяльність взагалі безвідносно до суб'єкта

інтерпретації довкілля (корінний мешканець, турист, науковець-природознавець, художник, архітектор, конструктор тощо);

- екологічна герменевтика як інтерпретація безпосередньої зустрічі людини з певним середовищем або стану людини в межах конкретного довкілля. Цей тип інтерпретації передбачає заглиблення в місцевість, з якою ми безпосередньо взаємодіємо, де перебуваємо в якості дослідників, чи стикаємося під час прочитання тексту про цю місцевість. Зазначений тип інтерпретації бере до уваги інформаційні знаки природи або історичних місць та практикується, скажімо, у формі інструкцій експертів-знавців даної місцини для відвідувачів, але не виключає і безпосередньої інтерпретативної активності відвідувача;

- екологічна герменевтика як есеї про природу («nature writing»). До типових зразків такого письма належить спадщина Олдо Леопольда, Дж. Мура та інших. Цей тип екологічної герменевтики постає як персоналізована версія попереднього її варіанту, оскільки передбачає, з одного боку, авторську, суб'єктивну інтерпретацію природи, а з іншого – інтерпретативну активність читача, його розуміння та переживання прочитаного. Цей тип герменевтики є пред'явленням того, як природа може бути «схоплена» в тексті і як її можна переживати через текст;

- екологічна герменевтика як певне зведення, перелік підходів різноманітних дисциплін до природи і довкілля загалом. Відповідно, екологічна герменевтика апіорі постає як царина міждисциплінарних досліджень, де кожна з дисциплін (екологія, географія, культурологія, літературознавство тощо) надає власну інтерпретацію природи відповідно до своєї внутрішньої логіки. Екологічній герменевтиці належить роль критичного посередника між різними дисциплінарними інтерпретаціями для вироблення більш цілісного та чіткого розуміння довкілля й природи;

- екологічна герменевтика розглядається як філософська позиція, що дозволяє зрозуміти, яким чином неминучість, яку Гадамер називає «нашою герменевтичною свідомістю», розкриває наші зв'язки з довкіллям. Таке розуміння екологічної герменевтики не просто надає техніку інтерпретації довкілля, а й занурює її у відповідний онтологічний контекст, необхідний для такої інтерпретації.

Водночас автори книги зауважують, що наведений перелік визначень не є вичерпним і не виключає інші підходи до розуміння й визначення екологічної герменевтики. Зокрема, релігієзнавчі, теологічні, різноманітні наукові дослідження можуть пропонувати додаткові підходи до визначення екологічної герменевтики. Між тим, важливою рисою екологічної герменевтики, незалежно від конкретного визначення, є її *сфокусованість на діалозі між людиною та навколишнім середовищем, довкіллям*. З цього випливає, що дослідження з екологічної герменевтики мають брати до уваги конкретний досвід перебування в довкіллі та його переживання й спиратися на конкретні дослідження (case studies) взаємодії людини з навколишнім середовищем.

Екологічна герменевтика як інтерпретація природи та взаємодії людини з навколишнім середовищем, розглядається як основа, підґрунтя екофілософії [10], оскільки надає можливість розмірковувати й рефлексувати над досвідом перебування людини в певному довкіллі та його інтерпретаціями, наголошуючи на небезпеці ігнорування світу, що оточує людину. Екологічна герменевтика також приділяє значну увагу так званим «конфліктним інтерпретаціям», що виникають під час міжсуб'єктних «зіткнень» з різноманітними матеріалами, емоціями, раціональними поняттями. Тому вона зацікавлена в опосередкованому досвіді, який дозволяє виробити консолідоване бачення тих чи тих проблем, що виникають внаслідок взаємодії людини з навколишнім середовищем.

Виділяючи екологічну герменевтику в самостійний напрям досліджень, важливо зрозуміти її зв'язки з філософською герменевтикою, можливості використання методів філософської герменевтики, з одного боку, та їх модифікацій відповідно до специфіки об'єкта дослідження та інтерпретації, – з іншого. Постає питання, яким чином філософська герменевтика як мистецтво тлумачення тексту, може застосовуватися до тлумачення природи. Під час аналізу співвідношення філософської та екологічної герменевтики можна виділити кілька аспектів.

Один з них стосується визначення природи в герменевтичних дослідженнях.

Як відомо, філософська герменевтика має справу з різними способами взаємодії зі світом. Частиною цього світу є природа. Оскільки сьогодні все важче й важче знайти ділянку незайманої, первозданної природи, яка б не зазнала людського втручання, екологічна герменевтика звертається до різноманітних контекстів розуміння природи та навколишнього середовища, не обмежуючись дикою, незайманою природою.

Так, автори вже згадуваної книги «Інтерпретація природи: новий напрям екологічної герменевтики» звертаються до більш широкого розуміння навколишнього середовища, що охоплює як природне, так і соціокультурне довкілля, яке зазнало різноманітних людських впливів та перетворень, у тому числі сконструйоване засобами архітектури. Крім того, екологічна герменевтика вважає за доцільне приділяти увагу й аналізу віртуального світу, який стрімко стає частиною людського буття, нерідко заміщуючи собою світ реальний. Як наслідок такого широкого розуміння навколишнього середовища виникають значні труднощі для визначення власне природи й природного довкілля як відкритого простору для продуктивного діалогу та розуміння. Адже, згідно Г.-Г. Гадамеру, мова є тим середовищем, «де відбувається процес взаємного домовляння співбесідників і досягається взаєморозуміння з приводу самої справи» [3, с. 447]. «<...> мова, – пише Г.-Г. Гадамер, – це універсальне середовище, в якому здійснюється саме розуміння. Способом цього здійснення є тлумачення» [3, с. 452].

Сам Г.-Г. Гадамер надавав великого значення тлумаченню та розумінню світу, яке значною мірою залежить від визначення останнього як «середовища», в якому живе людина, а також тих впливів, які середовище справляє на людину та спосіб її життя. Людина не є незалежною від світу. «Відповідно, – пише Г.-Г. Гадамер, – поняття навколишнього світу було спочатку поняттям соціальним, що свідчило про залежність окремої людини від суспільного світу, тобто поняттям, що співвідноситься виключно з людиною. Проте у ширшому сенсі це поняття може бути поширене на все живе. У такому випадку воно підсумовує умови, від яких залежить її існування». Проте цей світ стосується лише людини, оскільки решта живих істот «не знають ставлення до світу в людському сенсі, але ніби впущені (eingelassen) в навколишній світ» [3, с. 513]. Таким чином, ми бачимо, що включення природи в сферу тлумачення й розуміння не суперечить герменевтиці, а отже й легітимізує дискусію щодо екологічної герменевтики.

У випадку екологічної герменевтики, зазначають автори «Інтерпретації природи: новий напрям екологічної герменевтики», діалог може видаватися проблематичним, оскільки інша сторона діалогу – природа, довкілля – позбавлені вербальних засобів ведення діалогу. Разом з тим, згідно Г.-Г. Гадамеру, взаєморозуміння як таке не потребує якихось спеціальних знарядь у власному сенсі цього слова: «Це життєвий процес, в якому проживається саме життя людського співтовариства» [3, с. 516]. Відповідно, ми можемо говорити про наше розуміння природи, але навряд чи можна говорити про взаєморозуміння.

Через це екологічна герменевтика змушена приділяти значну увагу *методам опосередкування* завдяки яким люди намагаються надати «мову природі» через її опис та інтерпретацію, поширюючи цю мову в суспільстві. Тому *екологічна герменевтика насправді є діалогом про природу в культурі, або культурним діалогом про природу*. І саме через такий діалог реалізується досвід розширення горизонту «нашого аналізу герменевтичного досвіду» [3, с. 515]. Складається враження, що питання про можливість визначення природи як учасника діалогу к контексті екологічної герменевтики перебуває у тому ж проблематичному річищі, що й питання про концептуалізацію екологічної етики та включення природи в сферу людської моралі. Зокрема, про це йдеться в дослідженнях А. Єрмоленка, де він прагне з'ясувати, «наскільки ми можемо поширити принципи комунікативної та дискурсивної етики і на природу, враховуючи той факт, що природа зокрема і окремі її фрагменти не можуть бути рівноправними суб'єктами діалогу з людиною, адже відносини людини з природою – це не відносини взаємності, це асиметричні відносини» [4, с. 240].

Аналізуючи різноманітні погляди на цю проблему, А. Єрмоленко висловлює думку про те, що представництво природи в системі етики може бути обґрунтована на основі принципу «універсальної взаємності», згідно з яким моральне ставлення людини до природи, а також його інституалізація проходять ті самі стадії, що й моральна свідомість самої людини, коли, зрештою людина доходить усвідомлення природи як рівноправного суб'єкту комунікації та дискурсу, до голосу якого людина має дослухатися. Висновок полягає у тому, що людина має

виробити в собі «вміння чути голос природи і розуміти її смисли, що, своєю чергою, досягається знанням законів її існування та розвитку» [4, с. 244]. Основою ж «сучасного Ціннісно-сислового Універсуму має стати універсам дискурсу, де природа постає не тільки його предметом, а й опосередковано рівноправним квазіучасником» [4, с. 251]. Таким чином, «промовляючи через людське спілкування, природа доходить через людей розуму, сягає своєї цілісності й уможливорює пізнання самої себе як такої цілісності і як цілісність висловлює саму себе як розум, який вже не є суто інструментальним розумом, а є логосом. А логосом він і є через слово, мовлення, аргументацію» [4, с. 253].

З іншого боку, як впливає з «Істини і методу», поняття мови не тільки апелює до людської мови, а й звертається до всіх форм мови, які притаманні речам. Г.-Г. Гадамер припускає можливість говорити «не лише про мову мистецтва, а також і про мову природи, і взагалі про певну мову, якою промовляють речі» [3, с. 549].

Оскільки філософська герменевтика має справу переважно з людською мовою і людським дискурсом, то мова також може апелювати до презентації як самої людини, так і інших. Відповідно, для екологічної герменевтики, опосередковано герменевтика міститься там, де дослідження змістів підноситься над бінарністю чи дихотомією «людина – природа», яка була «затемнена» попередніми формами екологічного мислення, і з позиції яких екологічна філософія не могла повністю вивільнити себе [10].

Внаслідок доволі широкого розуміння змісту поняття «навколишнє середовище» екологічна герменевтика не може залишити поза увагою аналіз дихотомії «природа – культура», яке віддзеркалює співвідношення первозданної природи та перетвореної («культивованої») природи, яке постає у формі навколишнього середовища, як результату людської діяльності, і, відповідно, дихотомії «природоцентризм – антропоцентризм», яке, своєю чергою, репрезентує своє ставлення до світу природи й розуміння свого місця в ньому.

Крім того, екологічна герменевтика звертає увагу на те, що розуміння довкілля – це завжди контекстуальне розуміння [10]. Воно виявляє себе не в абстрактному просторі, а має свою конкретну локалізацію і обов'язково в певному культурному оточенні, що належить саме цьому місцю, саме цій локальності. Тому без активних дискусій про значення довкілля, тобто без живих культурних і моральних традицій не може існувати й моральних сенсів, а моральна культура в свою чергу перетворюється на закам'янілість.

Дж. Ван Барен визначає герменевтику як філософське дослідження найбільш загальних аспектів інтерпретації, або дій людей в процесі або під час інтерпретації. Ці аспекти включають в себе інтенціональність, буття-в-світі, мову, соціальність, час і наратив. Екологічна герменевтика насамперед вивчає сенс або значення довкілля для тих, хто його сприймає, відчуває, і, таким чином, суттєво відрізняється від природничих наук, які зосереджуються головним чином на біофізичних аспектах довкілля. Відповідно, для екологічної герменевтики довкілля виступає і як предмет тлумачення та інтерпретації, і як наратив [8].

Спосіб інтерпретації того чи того середовища визначає й форму самоідентифікації людини в тому чи іншому наративі. Наприклад, у різних інтерпретаціях лісу людина може ідентифікувати себе як лісник чи заготівельник деревини, лісоруб, в інших – як мешканець, чие життя тісно пов'язане з лісом, чи підкорювач дикої природи, чи мисливець, чи турист або захисник природи тощо.

«Адже в усякому світобаченні, – згідно із Г.-Г. Гадамером, – мається на увазі в-собі-буття-світу. Світ є те ціле, з яким співвіднесено схематизований мовою досвід. Багатоманітність подібних світобачень зовсім не означає релятивізацію «світу». Радше те, що є світ, невіддільне від тих “видів”, в яких він являється (оприявнюється)» [3, с. 513]. Таким чином, екологічна герменевтика допомагає враховувати різноманітні змісти під час розв'язання складних проблем.

Таким чином, екологічна герменевтика може прислужитися для розв'язання складних екологічних проблем і використовуватися як методологічне підґрунтя для пошуку консенсусу під час ухвалення рішень, екологічної освіти та виховання.

Таким чином можна зробити висновок, що пізнавально-інформативний підхід до мобілізації екологічної свідомості має доповнюватися розумінням природи для глибшого самоусвідомлення місця людини в світі та її вкоріненості в природі та умови подолання екологічної кризи. Тому під час обговорення сучасної екологічної проблематики та шляхів її

розв'язання ставиться питання про визначення методологічного потенціалу герменевтики та про становлення екологічної герменевтики як окремого напрямку дослідження.

В літературі пропонується широкий спектр визначень екологічної герменевтики, але характерною рисою екологічної герменевтики є її сфокусованість на діалозі між людиною та навколишнім середовищем, довкіллям.

*Важливим завданням* герменевтичних досліджень є визначення природи. Внаслідок широкого розуміння навколишнього середовища виникають значні труднощі для визначення власне природи й природного довкілля як відкритого простору для продуктивного діалогу та розуміння. Екологічна герменевтика є діалогом про природу в культурі, або культурним діалогом про природу.

Питання про можливість визначення природи як учасника діалогу в контексті екологічної герменевтики перебуває у тому ж проблемному річищі, що й питання про концептуалізацію екологічної етики та включення природи в сферу людської моралі.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Богачов А. Герменевтика філософська / А. Богачов // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 115-116.
2. Блюменберг Г. Світ як книга / Ганс Блюменберг; [переклад з нім., передмова, коментарі В. Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2005. – 544 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер; [пер. с нем.]. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
4. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : [монографія] / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
5. Кебуладзе В. Феноменологія і герменевтика у структурі філософської освіти / В. Кебуладзе // Філософська думка. – 2013. – № 5. – С. 51-59.
6. Кисельов М. М. Національне буття серед екологічних реалій / М. М. Кисельов, Ф. М. Канак. – К. : Тандем, 2000. – 320 с.
7. Кошарний С. Герменевтика / С. Кошарний // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 114-115.
8. Buren J. van. Critical Environmental Hermeneutics : [electronic resource] / J. van Buren. – Mode of access : [http://origin.web.fordham.edu/images/academics/programs/environmental\\_studies/vanburenenvethics-del.pdf](http://origin.web.fordham.edu/images/academics/programs/environmental_studies/vanburenenvethics-del.pdf).
9. Exploring Ecological Hermeneutics : [electronic resource]. – Mode of access : [http://books.google.com.ua/books?id=fmskY3gb5g8C&pg=PA1&lpg=PA1&dq=ecological+hermeneutics&source=bl&ots=6bSdqnlbk\\_&sig=leY2mWJ\\_VjODn2GBfaxzIHz1GAK&hl=uk&sa=X&ei=RvZYU4r4M6jU4QS-uIBQ&ved=0CIsBEOgBMAg#v=onepage&q=ecological%20hermeneutics&f=false](http://books.google.com.ua/books?id=fmskY3gb5g8C&pg=PA1&lpg=PA1&dq=ecological+hermeneutics&source=bl&ots=6bSdqnlbk_&sig=leY2mWJ_VjODn2GBfaxzIHz1GAK&hl=uk&sa=X&ei=RvZYU4r4M6jU4QS-uIBQ&ved=0CIsBEOgBMAg#v=onepage&q=ecological%20hermeneutics&f=false).
10. Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics : [electronic resource] / [ed. by Forrest Clinger, Brian Treanor, Martin Drenthen, and David Utsler]. – Fordham University Press, 2013. – Mode of access : <http://environmentalhermeneutics.blogspot.com>.
11. Keller D. R. Ecological Hermeneutics : [electronic resource] / D. R. Keller. – Mode of access : <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Envi/EnviKell.htm>.



УДК 111.1

Лісовський П. М.

Інститут соціальних наук і самоврядування Міжрегіональної академії управління персоналом  
(м.Київ)

## БІОСОЦІАЛЬНИЙ ЕВОЛЮЦІОНІЗМ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)

У сучасних умовах культурного відродження зростає інтерес до проблеми розвитку та історії світової культури як домінанти духовного капіталу. У цьому сенсі варто зупинитись на важливих гіпотезах, що пояснюють механізм біосоціалізації. При цьому, ретельне вивчення соціально-філософського аспекту біосоціальності можливе із залученням таких понять, як аналогія і гомологія. В контексті природничо-історичного походження виокремлюються два важливих концепти – монофілізм і поліфілія. Розглядається теорія надорганізму у рідичі соціобіологічного підходу. Досліджується духовний капітал культури силами самої людини. Особливий інтерес виявляють погляди Бекона на пізнання сутності духовної сили природи, що є субстанційною властивістю атомів.

**Ключові слова:** біосоціалізація, еволюціонізм, дух, капітал, рух, природа, культура.

В современных условиях культурного возрождения растет интерес к проблеме развития и истории мировой культуры как доминанте духовного капитала. В этом смысле стоит остановиться на важных гипотезах, которые объясняют механизм биосоциализации. При этом, тщательное изучение социально философского аспекта биосоциальности возможно с привлечением таких понятий, как аналогия и гомология. В контексте естественно исторического происхождения выделяются два важных концепта – монофилизм и полифилия. Рассматривается теория сверхорганизма в русле социобиологического подхода. Исследуется духовный капитал культуры силами самого человека. Особенный интерес представляют взгляды Бекона на познание сущности духовной силы природы, которая является субстанционным свойством атомов.

**Ключевые слова:** биосоциализация, эволюционизм, дух, капитал, движение, природа, культура.

In the modern terms of cultural revival interest grows to the problem of development and history of world culture as dominant of spiritual capital. In this sense it is necessary to consider important hypotheses which explain the biosocialization mechanism. Thus, a careful study is social philosophical aspect of biosociality possibly with bringing in of such concepts, as an analogy and homology. In a context of naturally historical origin two important concepts – a monofilism and a polifiliya are allocated. The superorganism theory in line with sociobiological approach is considered. The spiritual capital of culture, is investigated by forces of the person. Special interest is shown by views of Bacon of knowledge of essence of a spiritual force of nature which is substation property of atoms.

**Keywords:** biosocialization, evolutionism, spirit, capital, movement, nature, culture.

В сучасному інформаційному середовищі кожна людина має переосмислювати життєтворні цінності в її духовному капіталі. За цих обставин така особистість має здійснювати біосоціальну значущість у духовному прогресі як саморозвитку. Дуже поширена думка, згідно з якою соціальність виникає на певному етапі прогресуючого біологічного розвитку видів тварин. Коли мова заходить про розвиток – у нашому конструкті це розвиток біосоціальності – то інтуїтивно його розуміють як прогресивне ускладнення, яке повинно “накладаватися” на відповідне ускладнення біологічних форм. Виконання такого підходу веде до спроб об’єднання двох напрямків прогресивного розвитку, коли більш складній органічній структурі відповідає більш вдосконалена соціальна.

Ретельне вивчення соціально-філософського аспекту біосоціальності можливе із залученням таких понять, як аналогія і гомологія. Часто фіксована подібність у структурі тваринних спільнот ігнорується як неможлива через те, що ці спільноти утворені представниками різних філетичних таксонів. У зв’язку з цим важливо нагадати, що ієрархія організмів, запропонована різними авторами (Арістотель, К. Лінней), є абстракцією, яка мобілізована показати “прогресивний” розвиток живих істот від простих форм до людини або навіть до Бога, якщо такий знадобиться. З огляду на це можна до нескінченності множити подібні приклади, проте потрібно звернути увагу на головні висновки: 1) немає критеріїв

складності організмів та їхньої прогресивності; 2) отримані в останній час експериментальні дані ігнорують старі уявлення про прогресивний устрій деяких груп тварин.

Вивчення біосоціального еволюціонізму духовного капіталу примушує звернутися до загальних уявлень про розвиток органічного світу. Коротко відзначимо, що монофілізм – це походження організмів від загального пращура, а поліфілізм – походження нових таксонів від деяких пращурських форм.

Головною точкою зору на сьогодні є монофілітична позиція. Її логічним завершенням є згадана вище ієрархія живої природи. Використання цього витоку для аналізу біосоціальності приводить до того, що при описуванні подібних форм нам доводиться говорити про аналогії, тобто про зовнішнє за схожістю як прояв біологічної спільноти.

Опертя на монофілізм приводить до необхідності формувати коригування на систематику, що відображає ускладнення і розвиток анатомо-фізіологічних структур, а не еволюцію біосоціальності. Задамо собі питання: як загалом можна “зв’язати” форму біосоціальності з рівнем біологічної організації? Як порівняти соціальність бджоли і горили, виходячи з того, що перша належить до типу безхребетних, а друга – до типу хребетних? Головною відмінною рисою хордових є наявність хребетного стовбура, хорди. Якщо у бджоли немає систематично більш “вищої” ознаки – хорди, то чому вона повинна володіти соціальністю (соціальною, а не біологічною формою організації) нижчого рангу? Хорда надає (якщо загалом дає) її носіям анатомно-фізіологічну вагомість і ніяк не може впливати на соціальність тварини.

Використання поняття “аналогія” дає змогу відкрити діалектику внутрішнього і зовнішнього при формуванні біосоціальності. Якщо ми передбачимо, що її поява є наслідком гомології, то тоді можна стверджувати: виникнення біосоціальності було закладене в генетичній (внутрішній) програмі і просто реалізувалося за певних умов. Навпаки, якщо ознака є аналогічною, то тоді можна передбачити, що її поява викликана дією зовнішніх чинників і не залежить від внутрішньої, біологічної організації. У такому випадку пошук причин біосоціальності пов’язаний: у першому випадку – з біологічним “устроєм” виду; у другому – з дією певного зовнішнього чинника. На наш погляд, вказівки на аналогічність дуже поширені у біології при описі джерельних форм, але майже відсутні при аналізі психологічних і соціальних феноменів.

Таким чином, підводячи короткий підсумок вище сказаного, необхідно підкреслити: по-перше, при поясненні біосоціальних форм організації у безхребетних і хребетних тварин необхідно враховувати їхню приналежність до різних філетичних угруповань; по-друге, розвиток біосоціальності відбувався паралельно (усуспільненість бджоли не є гомологічною спадковістю усуспільненості приматів); по-третє, використання методу аналогій дає можливість згладити гострі кути, які виникають після прийняття теорії біологічного прогресу. Відіграючи домінуючу роль на ранньому етапі становлення теоретичної біології, ідея прогресу має бути переосмислена з позиції сучасного пізнання, оскільки шаблонне її використання веде до несуттєвого повторення гіпотез, які першопочатково закладені самою концепцією прогресу.

У цьому розрізі вияв незалежного характеру соціалізації дає можливість сформулювати такі передбачення: 1. Соціалізація має коригуючий характер і її походження пов’язане з необхідністю прилаштуватися до умов зовнішнього середовища. 2. Для розуміння специфіки механізму організації тваринних усуспільнень потрібен аналіз їхньої адаптивності. 3. Якщо біоусуспільнення фіксуються в різних таксономічних групах, то суттєво передбачити, що вони організовані згідно з рубіжним принципом. 4. Якщо організація біоусуспільнень дає певну селективну користь, то розвиток таких істот повинен йти в напрямку появи нових механізмів організації, що сприяє зростанню рівня конформізму (прилаштуваності) і, певною мірою, містить у собі концептуальну модель “біосоціонавігації”.

На наш погляд, варто було б умовно виокремити три групи соціальних тварин і запропонувати розділити їх на два типи – природжені і набуті. Виходячи із своїх міркувань про те, що соціальність є іманентною властивістю, яка притаманна органічній матерії, вона відокремлює спільноти, утворені в результаті: а) харчування; б) сприймання; в) розвитку взаємодії. Спільноти, утворені по першому типу, складаються з коралів, поліпів тощо. До другого типу відносяться спільноти безхребетних і хребетних.

Нижче ми подамо головні концепції, які відображають становлення і розвиток біосоціальної форми організації тваринних спільнот. Концепція біосупільства як розширеної сім'ї головний наголос спрямовує на розгляд генетичного сходження між членами біосупільств, шаблів їхньої єдиної дії у вирощуванні нащадків. Використання цього підходу показує, що спільноти-колонії розкривають у собі агрегацію елементів, які утворилися в результаті ділення клітини-засновниці біоспільноти. Іншими словами, це клон кліток, пов'язаних генетичним і функціональним зрощенням.

Аналіз спільнот комах показує таке: 1) високий рівень подібності особин у спільноті; 2) спільноти складаються з генетично подібних особин; 3) усі члени таких утворень є прямими нащадками обмеженої кількості особин.

Теорія розширеної сім'ї несе в собі появу біосоціальності за такою схемою: 1) поява нащадків; 2) прояв істинного піклування про нащадків; 3) участь нащадків у формуванні і культивуванні нових генерацій; 4) перекривання деяких генерацій. Таким чином, біоспільнота виникає в результаті ускладнення відносин між батьківськими особинами та їхніми прямими нащадками. Як певну модифікацію гіпотези розширеної сім'ї можна розглядати концепцію материнського маніпулювання, згідно з якою батьківські особини першочергово породжують стерильних нащадків, що спонукає їх у наступному інтегруватися.

### **Теорія надорганізму**

Неодноразово ідея надорганізованого формування спільнот використовувалася для пояснення суспільної організації в тваринному світі. Найбільш цілісно вона розроблена для суспільних комах. Вважають, що вперше описав сім'ю комах як надорганізм В. Венлер у статті "Колонія мурашок як організм". Автор вважав, що така спільнота є аналогічною за своєю будовою і виконавчими функціями багатоклітинному тваринному організму. Його точка зору зводиться до таких положень: 1) одна особина спільноти є аналогом однієї клітини багатоклітинного організму; 2) в надорганізмі особини спеціалізовані на виконанні певних функцій, що аналогічні системі органів і тканин цілісного організму; 3) існує інтеграційна система передавання інформації; 4) надорганізм і організм мають індивідуальні риси; 5) розмноження відбувається внаслідок розвитку генеративної ткани – аналогу репродуктивних особин; 6) надорганізм проходить у своєму розвитку всі стадії, притаманні організму, тобто народження, зростання, розвиток і відмирання. Незважаючи на наочну простоту і високу міру аналогії, варто відзначити, що концепція надорганізму має і свої недоліки. Так, вважають, що особини спільноти не цілком генетично ідентичні порівняно з клітинами багатоклітинного організму [5, с. 78].

Підбиваючи підсумки теорії надорганізму, необхідно підкреслити таке: 1) цю концепцію неодноразово залучали для аналізу соціальних явищ, а тому вона цілком суттєва для опису феномена біосоціальності; 2) концепція надорганізму може бути розглянута як невід'ємний атрибут цілісного, холістичного підходу; 3) уявлення про спільноту надорганізму дає можливість підійти до неї як до ієрархічно організованої системи, утвореної з однорідних елементів; 4) надорганізмений підхід відображає єдність органічного світу від клітинних до соціальних форм.

Ця концепція витримана у річищі соціобіологічного підходу. Отже, під біоспільнотою ми розуміємо сукупність взаємодіючих між собою організмів одного виду з функціональною диференціацією і спеціалізацією, пов'язаних високим рівнем генетичного зрощення і організованих в ієрархічну структуру.

### **Адаптивний характер біосоціальності**

Як ми підкреслювали, існують дві тенденції при розгляді біосоціальності – соціальність як іманентна властивість і як епіфеномен. Більш поширені уявлення про соціалізацію як епіфеномен, тобто як надфеномен, який виявляється у формі "надбудови" до біологічного. Для такої соціальності заведено вказувати на селективну користь. Так, можна зустріти вагомий список: 1) захист від хижаків; 2) захист від умов середовища; 3) підвищення життєдіяльності, виживання; 4) підвищення ефективності харчування; 5) займання нових екологічних ніш; 6) підвищення ефективності розмноження; 7) стабільність популяції; 8) зміни умов середовища.

Соціалізація, розгортаючись під дією природного відбору, являє собою “останній шанс” недієздатних організмів для виживання. Вона створює нову цілісність для боротьби за виживання, знижуючи інтенсивність індивідуального відбору. Як зауважував Е. Н. Панов, у межах соціобіології соціальність розуміють як деяке новоутворення, що виникає на певній стадії еволюції тваринного світу. Він же вказував на те, що рівень узгодженості соціальних груп знаходиться на рівні одиничних особин. Іншими словами, спільнота неодмінно адаптована до середовища, як і пара або індивід.

Застосування гіпотези компенсаторного характеру біосоціалізації дає можливість зрозуміти причину такої форми організації. У протилежному випадку важко пояснити, для чого виникла “необхідність” інтегруватись в спільноті, якщо нове утворення такою самою мірою адаптоване в спільноті, як одинична особина. Адже соціогенеза сприймається як перехід від одиничної стадії до спільноти, при якому індивід “жертвує” своїми інтересами з метою підвищення налаштованості групи. Тоді неможливо уявити, для чого необхідно жертвувати на користь аналогічною мірою налаштованого утворення? Суттєво осмислити, що неадаптовані індивіди “змушені” жертвувати, щоб крізь призму сукупної, групової узгодженості вижити в конкурентній боротьбі. Згідно з М. Тінбергом [5, с. 123], який розглядав організм як “наділену” функціональністю сутність, легко зрозуміти, що колонія *Volvox* є спільнотою. Поява біосоціальної форми організації живої матерії має адаптивний, компенсаторний характер. Біосоціалізація виникає в результаті пристосування до середовища непристосованих індивідуально осіб і розгортається під дією механізму природного відбору.

Соціалізація створює новітню цілісність у боротьбі за виживання. Вона анулює протиріччя міжіндивідуального відбору й інверсує його на груповий. Соціалізація як компенсаторний процес виникає внаслідок глобальних антропоморфозів. Життя – це поява багатоклітинності і статевого розмноження, воно має характер прилаштованості до цих явищ. Наприклад, спільноти-колонії виникають як один з можливих варіантів відповіді на антропоморфоз у формі появи багатоклітинності.

Соціогенеза прямує в магістралі репродуктивності стеріалізації частини спільноти. В результаті цього процесу відбувається розмежування особин на дві групи – репродуктивних і соматичних тварин. Тому на ранніх етапах соціалізації в спільнотах-колоніях відбувається втрата певною частиною одноклітинних елементів здатності до реалізації, досягаючи епіцентрального розгалуження у соціальних комах.

Можна простежити три послідовних етапи подібного репродуктивного розділення: генетичний контроль, контроль на рівні ембріогенезу і “поведінкова стеріалізація” дорослих особин. У спільнотах хребетних також виокремлюються елементи репродуктивної стеріалізації. Ці спільноти змушені інверсувати “зайвих” або периферійних самців. У хребетних домінують розмноження “репродуктивного ядра” і звільнення молодих самців призводить до формування соціальної групи особин як елементів із спадкових тварин.

Золоте правило біосоціалізації – звільнитися від зайвих самців, тобто обмеженого статевого процесу. “Ідеал” біоспільноти – партеногенетичне повторення одиничного організму в нащадках. Необхідно ствердити, що в результаті репродуктивності стеріалізації і функціональної спеціалізації виникає залежність особин одна від одної, коригування їх до інтеграції. Понад те, на прикладі розвитку робочих особин у спільнотах комах можна говорити про те, що самиця-засновниця штучно “закладає” функціональну неповноцінність потомства як інтегрування спільнотою. Іншими словами, самиця-засновниця, не здатна до самостійного функціонування, повторює себе в нащадках, забезпечуючи економічне функціонування.

### **Біосоціоеволюціонізм в боротьбі за обмежені ресурси**

Життя загалом розглядається як боротьба за речовину, тобто ресурси. Так, Дж. Бернал відзначає, що обмін речовини з навколишнім середовищем є одним з вагомих критеріїв живого, безпосередньо пов’язуючи енергетичні ресурси та органічну еволюцію в своїй праці.

Говорячи про розвиток органічної речовини, А. Роув [5, с. 134] пропонує головні правила біосоціоеволюціонізму: 1) вся енергія надходить від сонця і акумулюється рослинами; 2) життя є процес згорання палива; 3) паливо диференціюється між організмами через джерельні мережі; 4) головний закон життя – конкуренція, тобто ресурси є обмеженими. Понад те, існує позиція, згідно з якою “загалом живу речовину можна розглядати як єдиний каталізатор,

здатний самостійно синтезуватися в процесі каталізованої реакції акумуляцією енергетичного потоку внутрішньо живої системи” [5, с. 135]. Звідси випливає, що проблемі боротьби за ресурси відводиться вагоме місце при аналізі виникнення і розвитку органічних систем.

Для того, щоб звільнитися в семантичній двосмисленості від терміна “ресурси”, підкреслимо, що під ним ми розуміємо не тільки асимілюючу рідину, але й множину інших, біологічно вагомих чинників, таких, як: статеві партнери, сприятливі умови середовища, територія тощо. Інакше кажучи, ресурси – це біотичні, абіотичні і “соціальні” чинники, необхідні особині.

Спробуємо відповісти на питання: чи можна розглядати боротьбу за ресурси як умову появи біосоціальності, досліджуючи вплив такої конкуренції на органічну еволюцію? Для цього розглянемо суттєву модель виникнення життя на тлі боротьби за ресурси.

Кількість синтезованої хімічним шляхом протобіологічної речовини після початку органічного синтезу поступово скорочувалася, що змушувало перших “організмів” на ранніх етапах еволюції вести активну боротьбу за ресурси. Такий початок еволюції А. Роув характеризує так: “У протоорганізмів було достатньо харчів <...> і у них не було супротивників у боротьбі за існування” [5, с. 137].

Вичерпування первинної речовини змушує протоорганізми (гетеротрофи) шукати нові джерела отримання енергії. Такий стан справ можна розглядати як першу кризу в історії розвитку життя, протиріччя між обмеженими ресурсами та їх реалізаторами. Перші протоорганізми знімають це протиріччя шляхом: 1) переходу на інше джерело отримання енергії (бродиння, хемосинтез тощо); 2) переходу до автотрофних джерел з отриманням здатності до самостійного синтезу органічної речовини з неорганічної; 3) переходу до хижацтва, тобто вживання інших організмів для своїх потреб.

Боротьба за ресурси була не тільки “стимулом” до утворення і зростання первинних організмів, вона підштовхувала їх до однієї з головних функцій життя – самореалізації. Механізм “соматичного розриву” успадкував дуплікації клітин на ґрунті генних елементів. При цьому необхідно підкреслити, що частково такий спосіб реалізації зберігається у сучасних організмів (ділення перетяжкою і кон’югація), де відбувається обмін генетичним матеріалом, що має закономірно випадковий характер і продиктований ДНК і відсутністю коацерватних краплин.

Таким чином, концепція боротьби за ресурси є суттєвою для пояснення механізму зародження і першопочаткового розвитку біологічних форм. У сучасній біології і філософії складається спотворене розуміння еволюції, розглянутої як процес цілеспрямованого прогресу. Іншими словами, прилаштовуються вже прилаштовані, де застерігають відносний регрес паразиткових видів як “спростування” прогресивних форм.

Точка зору В. А. Бердникова [11, с. 59] полягає в тому, що ділення на “вищих” і “нижчих” є умовним, але більшість сучасних дарвіністів звертаються з розумінням “прогресу” [11, с. 60]. Зміна одних видів на інші ще не дає права говорити про прогресивність останніх. Можливо, це тільки проста “зміна” одних форм на інші форми, оскільки біологічна еволюція являє собою зміну форм, де відсутні “добрі” та “погані”. Ідея прогресу непрямолінійно вказує на присутність кінцевої причини розвитку – появи більш сучасних організмів, не втрачаючи чинників змінюваного середовища.

Ч. Дарвін також під боротьбою за існування розумів саме боротьбу за ресурси, ґрунтуючися на концепції Мальтуса, який стверджував причину відбору, що є постійною тенденцією всіх тварин розмножуватися над кількістю харчів, приготованих для них. Ключовим моментом дарвінівського природного відбору є чинник перенаселення, тобто протиріччя між кількістю осіб і доступними ресурсами, які стримують прогресивність розмноження. Така боротьба за існування виникає в результаті обмеженості ресурсів.

Л.С. Берг, критично розглядаючи підхід Ч. Дарвіна, неодноразово вказує на тавтологічний характер поняття “боротьба за існування”, який потлумачено через рівень виживання потомства і успішності розмноження. Але за нормальних умов існування одна особа в процесі споживання залишає тільки одного нащадка, оскільки у протилежному випадку мало б місце прогресивне зростання кількості популяції, що не відповідає дійсності. Власне кажучи, Саме Ч. Дарвін “привніс” боротьбу за існування в природу, а не “вчитав з неї”, або привніс характеристики, притаманні людському суспільству, в органічний світ. Тому виникає

необхідність у зворотній “перевірці” тези “про боротьбу за існування”, яка полягає в “навігації” чинника конкуренції між організмами в рамках біологічного підходу як інтегративного поняття.

Наголошуючи увагу на терміні “боротьба за ресурси”, необхідно підкреслити суттєвість біоспільноти (або біосимбіозу) в результаті боротьби всіх проти всіх, а не через об’єднання на ґрунті взаємної корисності. Цілком правильно, що еволюція є заміною неприлаштованих на інтегрованих в надіндивідуальні утворення – симбіози або спільноти. Іншими словами, вільна від інших організмів однорідна речовина в природі не існує, бо вона є абстрактним породженням нашого розуму.

Таким чином, органічна еволюція – це еволюція послідовних симбіозів, умовною вершиною яких є спільноти або “симбіози” багатоклітинних. Застосовуючи поняття боротьби за існування, неможливо адекватно пояснити виникнення симбіозів. У класичному розумінні природний відбір селекує найбільш пристосованих, тобто тих, хто залишає максимальну кількість потомства, хоча статевість та обсяг споживаних ресурсів при симбіозі нижчі, ніж сумарна теоретична величина цих показників у відповідних межових формах.

Завершуючи огляд взаємовідносин біосоціальності та чинника боротьби за ресурси, є сенс тлумачити виникнення біосоціальності як варіант розв’язання протиріччя між кількістю особин та здобутими ресурсами в змістовому обмеженні споживання.

Як загальні висновки варто виокремити такі. По-перше, біосоціалізацію необхідно розглядати в контексті загального процесу розвитку життя на ґрунті загальних механізмів. Адже вона є необхідною умовою розвитку біологічної еволюції і надає можливість її розвитку як зв’язку між неорганічною та органічною речовиною в єдиному процесі обміну, притаманного біосфері.

По-друге, однією з причин виникнення біосоціальної форми організації є конкурентна боротьба за обмежені ресурси. У спільноті інтегруються менш пристосовані індивідуально механізми до боротьби за обмежені ресурси, де відбувається стимуляція прогресивного розмноження осіб певного виду (механізм вияву самців).

По-третє, еволюцію прийнято розглядати як послідовний симбіоз, як каталізатор протиріччя між кількістю організмів-споживачів та доступними ресурсами.

### **Всезагальне планетарне життя**

Природний дух диференціюється в конкретні різновиди мешканців Землі і розкладається на притаманні природні духи, які загалом виражають природу географічних частин світу і утворюють різновиди рас.

Людина сама по собі є розумною. В цьому полягає можливість рівноправності всіх людей. Звідси випливає, як говорить Г. Гегель, нікчемність різновидів людських рас – як пріоритетних (домінуючих), так і безправних. Різниця людських рас є природною різницею. Така різниця пов’язана з географічною різноманітністю того ґрунту, на якому люди скупчуються великими масами. Різновиди расових незбігів людського роду справляють певний вплив у фізичному і духовному відношенні. Фізіологія у першому відношенні розпізнає кавказьку, ефіопську і монгольську раси; до цих рас додаються ще малайська та американська раси. Фізичне розмаїття всіх цих рас спостерігаємо головним чином у побудові черепа та обличчя. Побудова черепа визначається за допомогою горизонтальної і вертикальної ліній, з яких перша проходить від зовнішнього слухового проходу в напрямку до кореня носа, а друга – від лобної кістки до верхньої щелепи. За допомоги кута, утвореного цими двома лініями, голова тварини відрізняється від людської голови; у тварин цей кут надзвичайно загострений.

У кавказької раси такий кут прямий або майже прямий. Особливо це слушно стосовно італійської, грузинської і черкеської фізіономії. У цієї раси череп згори закруглений, чоло дещо опукле. Своєрідність монгольської раси бачиться у висунутих наперед скуластих кістках, у вузькому розрізі неопуклих очей, сплюсненому носі, жовтому кольорі шкіри, короткому чорному волоссі. У негрів череп вужче, ніж у монголів і кавказців, чоло опукле й шишковате, щелепи подані вперед, зуби стоять косо, нижня щелепа сильно подана вперед, волосся курчаве і чорне. Малайська та американська раси у фізичному відношенні мають відмінні якості, ніж описані раси; шкіра малайців брунатна, шкіра американців мідяно-червоного кольору.

В духовному відношенні зазначені раси розпізнаються так.

Негрів неодмінно розглядають як молодшу націю. Їх продають, і вони надають можливість себе продавати. В їхній релігії є щось дитяче. Те високе, що вони сприймають, вони не вміють стримувати, воно тільки хвилиною проходить через їхню свідомість. Таку височінь вони переносять на перший випадковий камінь. Внутрішньої потреби до культури вони не пробуджують, а саме: немає відчуття особистості в людині. Тут їхній дух ще спить, залишається замкнутим у собі, абсолютно не прогресує. Монголи характеризуються мобільністю, розповсюджуються по територіях інших націй. Їхня релігія – це уявлення про всезагальне, яке шанується ними як бог. Європейці по своїй суті характерні конкретно-всезагальною визнаною думкою. Принципом європейського духу є розум, який здобув рівня самосвідомості. Європейський дух протиставляє собі світ, звільняється від нього та знову скидає цю протилежність, повертає знову в себе, в свою простоту. Європейця цікавить світ і він пізнає його, домінує при цьому внутрішня розумність. Згідно з Гегелем, первісні американці – тупі дикуни (наприклад, пещероси та ескімоси).

На наш погляд, кантівську філософію можна розглядати в тому розумінні, що вона осягнула Дух як свідомість (капітал) і містить у собі тільки визначення її феноменології, а не всієї філософії. Вона розглядає “Я” як відношення до чогось потойбічного, що в цьому абстрактному визначенні називається “предметом у собі”, і тільки відповідно до цієї кінечності розуміє вона і інтелігенцію, і волю. В розумінні рефлексуючої сили судження вона приходить, щоправда, до ідеї духу, до суб’єкт-об’єктивності, до глузду тощо, а також до ідеї природи.

Філософія Фіхте стоїть на тій самій точці зору, і “не-Я” визначено в ній тільки як предмет “Я”, тільки в свідомості “не-Я” залишається в ній у вигляді безмежного поштовху, тобто як “предмет у собі”. Дві філософії показують тим самим, що вони не дійшли ані до поняття, ані до духу як свідомості так, як він є у відношенні до іншого.

Стосовно спінозизму, навпаки, потрібно підкреслити, що дух у глуздові – за допомогою якого він конститує себе як “Я”, як вільну суб’єктивність, на протигагу визначеності – виходить за межі субстанції, а філософія, оскільки для неї це судження є абсолютне визначення духу, виходить тим самим за межі спінозизму.

### **Генокосмізм як діалектика природної сили в життєвому світі**

Наша сонячна система в кожен мить віддає у світовий простір потужні кількості цілеспрямованого руху. Завдяки сонячній теплоті земля оживлюється і певним чином перетворює її в інші форми руху у світовому просторі. Уявлення про силу, завдяки своєму походженню з впливу людського організму на зовнішній світ, передбачає думку про те, що тільки “одна частина – активна, дійова, друга ж – пасивна, сприймаюча, і таким способом встановлює природу” [1, с. 109]. Простір життєдіяльності людини пронизується енергетичними та інформаційними полями і потоками, які впливають у відповідності зі своєю специфікою на людську душу та тіло.

Сучасна генетика і теорія інформації надають можливість розглядати біологічну еволюцію не як певну зміну організмів, а як зміну генетичної інформації. Оскільки окремі організми самі по собі не еволюціонують, а лише суттєво міняються форми їх поведінки, зберігається і поступово еволюціонує тільки генетична інформація, закодована в ДНК-молекулах. Саме ці інформаційні зміни є проявом на рівні окремих організмів, що відповідним чином сприяє росту визначеного числа набору генетичної інформації, а невдача означає втрату всіх копій даного набору як коду в ДНК.

Людське мислення (свідомість) формується і розвивається відповідно з генетичною програмою і еволюціонує у визначеному зовнішньому середовищі як продукт існуючої культури та історії, якою певною мірою керує інтегративна ідея. На відміну від комп’ютерної пам’яті біологічна пам’ять здатна використовувати інформацію для власного виживання.

Для такого самовиживання окремої живої істоти необхідні певні канали зв’язку із навколишнім світом як відповідної сили генокосмізму. Кожний живий організм постійно отримує сигнали із навколишнього середовища як певний подразник на їх реакцію.

Таким чином, діалектично цілісна жива система по суті є системою обробки інформації як інтегрально-аналітичної оцінки живої природи. Адже духовний капітал життя – це організована інформаційна система врегулювання, що кодує поведінкові і когнітивні (на рівні

клітини) характеристики соціальних груп, та яка містить у собі міфи, вірування, мистецтво, інтуїцію як енергетично-смыслову регуляцію знання.

Історики філософії намагаються не тільки вивчити елементи «речі» (як основи), а й те, на що ця річ перетворюється; інакше кажучи, речі знаходяться у такому процесі, в якому основа перебуває і за своїми властивостями змінюється. Для того, щоб з'ясувати уявлення стародавніх філософів про поняття “начало”, звернемося до “метафізики” Аристотеля, в якій він відзначає: “Так от, більшість перших філософів вважало началом всього самі лише матеріальні начала, а саме те, з чого складаються всі речі, з чого, як першого, вони виникають, і на що, як в останнє, вони, гинучи, перетворюються, причому сутність хоча і залишається, але змінюється у своїх проявах, це вони вважають елементом і початком речей” [2, с. 79]. У цьому сенсі привертає до себе увагу спроба Фалеса осмислити мінливість природних явищ як зміну якісно відмінних станів, що є важливим для усвідомлення їх як протилежностей, на що звернув увагу Анаксимандр – учень і друг Фалеса.

“Відносно кількості і виду такого начала не всі вчили однаково. Фалес – засновник такого роду філософії – стверджував, що начало – вода” [3, с. 98]. Висловлювання Фалеса щодо води спирається на живе її спостереження. Але вона, відзначає Герцен, “мабуть, була й образністю думки, в якій знято й зберігається все суще; тільки в цьому значенні, широкому, сповненому думки, емпірична вода, як начало, отримує істинно філософський зміст” [4, с. 78].

Саме досліджуючи давні уявлення щодо води й вогню, які найбільш вплинули на уявлення людей, М. І. Шахнович досить обґрунтовано визначає: “Людство протягом багатьох тисячоліть являло собою матерію, яка постійно розвивалась в образі бурхливого, мінливого моря, спливаючої води, яка немає певної встановленої форми. Немає майже жодного племені, в якого вода не вважалась би матір'ю усього живого, цілющого, очисною силою запліднення” [5, с. 75]. З викладеного витікає, що Фалеса, як філософа, цікавить не стільки вода як речовина, але як поняття рухомої сили природи.

В історії філософії чільне місце посідають вислови про те, що Фалес одухотворяв в якійсь мірі предмети природи, з цією метою робиться посилання на Аристотеля, який розділяв його думку. Ось що пише Е. Михайлова: “Стародавнє уявлення про душу як джерело життя і руху, саморуху, знаходить в цьому твердженні своє повне вираження: камінь [магніт], здібний породжувати рух куска заліза, що притягується ним, або ж притягується до нього, тобто, камінь саморухомий, повинен мати душу, тому що душа – джерело рухомості, властивої одухотвореному” [6, с. 46]. Ось чому, за власним спостереженням автора (в рідному селі, де він народився), камінь із геометричних розмірів “грудки землі” за 35 років виріс до одного метра.

Суттєву роль в осмисленні уявлень про природну силу життя відіграло вчення Дж. Бруно про силу (саморух) природи, що набуває фіксованої концептуальної форми вираження. Дж. Бруно намагається заперечити фантастичне уявлення про рухому силу природи; звичайним рухом він називає той, який відповідає сутності речей, це їхній власний рух, підкреслює мислитель. “Звичайно, звільнитися від блукання може той, хто зрозумів природу руху <...> внаслідок внутрішнього принципу, власної душі і своєї власної природи <...> Перед ним відкриваються ворота розуміння істинних принципів природних речей, і він буде крокувати гігантськими кроками по шляху істини” [7, с. 104]. У спробі визначити спосіб знаходження істинного, того, що внутрішньо притаманне природі і людині, найкращий той спосіб, запевняє Дж. Бруно, який найбільш зручним і вірним чином розкриває досконалість людського інтелекту і відповідає істині самої природи. Дійсно, дуже важливо віднайти притаманну (природну, внутрішню, самостійну) точку як “начало” себе (бути самим собою) у Всесвіті, тобто мати власну “навігацію” у відповідному часі та просторі на засадах всезагального (мудрого розуму), коли пошук принципів пізнання цілісності (самозбереження) природи є власною рушійною силою, що спирається на наукові принципи.

Розвиток природознавства з часів Відродження сприяв визволенню людини від забобонів, зміцненню віри в силу розуму, активізації вільнодумства, що цілком передує новим філософським ідеям. Так, наприклад, Ф. Бекон звернув увагу на необхідність розробки гносеологічних проблем дослідження рушійної сили природи. Спостерігаючи обмеженість індукції, він дійшов висновку, що істинна індукція повинна давати не ймовірне, а достовірне знання, тому необхідно проектувати метод розробки оптимізації істинних понять.



Особливий інтерес виявляють погляди Бекона на пізнання сутності рушійної сили природи, які містять у собі певні методологічні проблеми, постановки, викладені ним в працях “Новий Органон” і “Про принципи і початки”. Слід зауважити, що “найважливішим діалектичним моментом методологічних вимог “Нового Органона” є думка про те, що істинне пізнання природи досягається при вивченні тих речей, що постійно рухаються, тобто “основних речей” [8, с. 132].

Французький та англійський матеріалізм постійно зберігав тісний зв’язок з Демокритом і Епікуром. Якщо окремі історики і відмічають зв’язок цієї філософії з ідеалістичними концепціями, все ж таки, на гаш погляд, немає достатніх підстав вважати це за істину, що розумів, зокрема, філософ П. Гассенді. За словами Гассенді, один геній не в змозі вичерпати знання про природу як в минулому, так і в теперішньому, і в майбутньому. Бо “<...> всі наші зусилля при дослідженні істини спрямовані на те, щоб пізнати річ такою, якою вона є у собі...” [9, с. 97]. Важливим також є те, що філософ намагається розглянути та осягнути одну з провідних світоглядних та гносеологічних проблем пояснення природи – рух атомів, з яких складаються всі речовини. При цьому дід внутрішньою силою руху атомів розуміється не тільки їх вага, але й довільне відхилення; важливіше з них те, яке хоча й викликане власною вагою, але здійснюється довільно. Гассенді проводить ідею, що рушійна природна сила є субстанційною властивістю атомів, з яких складаються всі речовини.

Таким чином, духовний капітал в культурі продовжує природу силами самої людини. Духовна природа в культурі “реалізує свій творчий потенціал через вінець свого творіння – людину” [10, с. 88]. Культура є похідною духовної природи, тобто “<...> це та сама природа, але піднесена на більш високий щабель; перефразовуючи відомий вислів Кладзевця, можна було б сказати, що вона є продовженням природи іншими засобами. Це означає, що творчий ліміт природи обмежений, і там, де вона вичерпує свої творчі потенції, їй спадкує вінець її творіння, людина, яка продовжує її справу на іншому, більш досконалому рівні” [10, с. 87].

Зв’язок культури з творчою діяльністю людей визначає духовну сторону культури, оскільки, перетворюючи природу, “продовжуючи” природу, “продовжуючи” її в культурі, людина перед цим створює продукт цього “продовження” у своїй уяві. При цьому це “продовження” природи є природою, пристосованою до потреб людини. Саме виходячи з цього А. Тенасе говорить, що, культура є ніщо інше, як “гуманізована природа” [11, с. 67].

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. Твори : [в 50-ти т.; т. 30] / К. Маркс, Ф. Енгельс; [перекл. з нім.]. – Київ: Політвидав, 1965. – 726 с.
2. Аристотель. Метафізика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : [в 4-х т.] / [пер. с древнегреч.]. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1 – С.71. – 550 с.
3. Маковельський А. О. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований : [в 3-х ч.] / А. О. Маковельский. – Ч. 1. Доэлеатовский период. – Казань: Издательство книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – 244 с.
4. Герцен А. И. Письма об изучении природы / А. И. Герцен. – М., 1946. – 314 с.
5. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Предистория философии / М. И. Шахнович. – Л.: Наука, 1971. – 240 с.
6. Михайлова Э. Н. Ионийская философия / Э. Н. Михайлова, А. Н. Чанышев. – М.: Изд. Моск. ун-та, 1966. – 184 с.
7. Бруно Дж. Диалоги / Джордано Бруно; [пер. с ит.; ред. и вступ. статья М. А. Дынника]. – М.: Госполитиздат, 1949. – 552 с.
8. Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта / В. И. Шинкарук. – К.: Наукова думка, 1974. – 334 с.
9. Гассенди П. Письмо по поводу книги Горда Эдуарда Герберта, англичанина «Об истине» / Пьер Гассенди // Гассенди П. Сочинения : [в 2-х т.; т. 1] / [пер. с лат. А. Гутермана]. – М.: Мысль, 1966. – 431 с.
10. Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры / К. А. Свасьян // Вопросы философии. – М., 1987. – № 6. – С. 132-138.
11. Тенасе А. Культура и религия / А. Тенасе; [пер. рум.]. – М.: Политиздат, 1997. – 127 с.

УДК 125 + 215 + 524.8

Lane T.  
London School of Theology

## IS THE TRUTH OUT THERE? COSMOLOGY, THE UNIVERSE AND GOD

The article deals with the question of relationship of cosmology, the Universe and God, involvement modern science to the Christian faith, finding the true beginning of civilization and possible ways to approach the truth. Discussions about the emergence of the world divided scientists (cosmologists, biologists) into two camps: one supporting creationist point of view, while others rely solely scientific facts. The discoveries of modern cosmology contradict to the tenets of the Bible. It is a certain "threat" to Christian believers, who see the meaning of existence in the glorification of acts of Christ and his death on the cross. Also, the work discusses the questions of probability that God created not only the Earth and the people in his own image and likeness, but also the other worlds according to the unknown to mankind project.

**Keywords:** Universe, Earth, scientific cosmology, extraterrestrial intelligence, Christian theology.

У статті розглядаються питання взаємозв'язку космології, всесвіту та Бога, причетності сучасної науки до християнської віри, пошуку справжнього початку цивілізації та можливих напрямків наближення до істини. Дискусії щодо виникнення світу поділили науковців (космологів, біологів) на два табори: одні підтримують креаціоністську точку зору, інші ж довіряють винятково науковим фактам. Відкриття сучасної космології суперечать догматам Біблії. Це становить певну «загрозу» для віруючих християн, які вбачають сенс існування в уславленні діянь Христа та його смерті на хресті. Також у роботі обговорюється питання ймовірності того, що Бог створив не тільки Землю й людей за образом своїм і подобою, а й інші світи за невідомим для людства проектом.

**Ключові слова:** Всесвіт, Земля, наукова космологія, позаземний розум, християнська теологія.

В статье рассматриваются вопросы взаимосвязи космологии, вселенной и Бога, причастности современной науки к христианской вере, поиска настоящего начала цивилизации и возможных направлений приближения к истине. Дискуссии о возникновении мира поделили ученых (космологов, биологов) на два лагеря: одни поддерживают креационистскую точку зрения, другие же доверяют исключительно научным фактам. Открытия современной космологии противоречат догматам Библии. Это представляет определенную «угрозу» для верующих христиан, которые видят смысл существования в прославлении деяний Христа и его смерти на кресте. Также в работе обсуждается вопрос вероятности того, что Бог создал не только Землю и людей по образу своему и подобию, но и другие миры по неизвестному для человечества проекту.

**Ключевые слова:** Вселенная, Земля, научная космология, внеземной разум, христианская теология.

What are the implications for Christian faith of modern scientific cosmology, in particular, the age and size of the universe and of the possibility of there being intelligent life elsewhere in the universe – extraterrestrial intelligence (ETI)? In answering this I am working on the assumption that theology needs to coexist with science, without necessarily accepting every single claim made by scientists.

The Age of the Universe. Modern cosmology estimates that the universe is some 13.7 billion years old. The Earth is relatively young – less than 4.6 billion years old. The simplest forms of life are some 3.8 billion years old, the genus *homo* is up to 2.5 million years old and anatomically modern humans are a mere 200,000 years old. About 10,000 years ago civilization began with the systematic husbandry of plants and animals. Furthermore, the age of the universe is miniscule compared with what may lie ahead. By contrast, until the nineteenth century most people assumed that the world was just a few thousand years old.

The size of the universe. The latest estimate is that there are more than a hundred billion galaxies in the universe and that the average galaxy contains more than a hundred billion stars. The lowest estimate for the total number of stars in the *visible* universe is a “mere” 10 billion trillion and it could be much more. As for distances, the furthest objects whose light we can receive are some 46 billion light years away, i.e. some 430 billion trillion kilometres. That is just the *observable* universe.

The entire universe may prove to be considerably larger. In New Testament times the best astronomy was fairly accurate regarding the size of the solar system, but no one until the last century had the faintest idea how far away the farthest stars were.

Extraterrestrial intelligence? If the universe is this vast, does it contain other intelligent life? Scientists are seeking the answer by listening for communications from outer space and also by searching for planets elsewhere in the universe capable of sustaining life. While the first search has so far yielded no fruit, the second has been very fruitful, the first confirmed discovery of an exoplanet being in 1992. Exoplanets are detected either by the wobbling of their stars as a result of the gravitational force of the planet as it revolves or, more commonly, by the drop in brightness of a star as the planet passes in front of it. NASA's Kepler mission conducted a systematic search for such evidence from 2009 to 2013. There are now over 1000 exoplanets whose existence has been confirmed and over 4000 more candidate exoplanets whose existence has yet to be confirmed. These numbers are increasing on a weekly basis. On the basis of results so far it has been estimated that in our galaxy alone there may be as many as 10 billion stars with planets that could potentially sustain life. Some planets are too hot to sustain life, others too cold, while some are just right, lying in the "habitable zone" of their stars. In 2008 the Hubble Space Telescope took the first visible-light photo of an exoplanet, of a planet larger than Jupiter orbiting the star Fomalhaut, some 25 light years away.

A suitable planet is only the first stage. Life then needs to evolve. How likely is it that *intelligent* life would have emerged? Biologists are sharply divided over this. Some regard it as virtually certain that this will happen wherever the environment is suitable. Others regard it as so unlikely that statistically we ought not to be here. In 1950 Enrico Fermi proposed what is known as the "Fermi paradox": if aliens exist in our galaxy, "where are they?" From our current state of development it should "only" take some 5 to 50 million years for us to colonise the galaxy. Given that our Sun is a relatively young star, if life is abundant someone should have arrived by now – or at least have contacted us.

In my judgement, ETI is most unlikely to be abundant, but I would by no means exclude the prospect of its existing in our own galaxy, let alone in some of the other 100-plus billion galaxies. But while it may well exist, given the vast distances involved it could be that we will never find *proof* of its existence, let alone communicate with it, let alone meet it face to face. And even if there is ETI close enough for us to access, would it be sufficiently like us for communication to be possible? And if we received a message from, for example, a relatively close hundred light years away, the ensuing conversation would be somewhat limited by the fact that there would be a two-hundred year interval between sending any message and receiving the reply!

Do these findings of modern cosmology pose a threat to Christian faith? Apart from those who insist on a very literal interpretation of Genesis 1, the majority of Christians have no problem with the scientific account of the age of the universe. It does, however, have potential implications for the timing of the Second Coming of Christ. The size of the universe raises the question of human significance, but for the Christian faith (unlike Aristotle) our value is based not upon our physical location in the universe but on the fact that we are created in God's image and that he gave his own Son to become one of us and to die for our sins. Also, the vastness of the universe points us to the infinity of God and inspires us with awe.

Would the discovery of ETI pose a problem for Christian faith? Surveys reveal that the great majority of believers would have no problem with it. In fact Christian theologians have been debating this issue since the invention of the telescope in the seventeenth century, and even further back since the fourteenth century. So Christian theology has been preparing for the discovery of ETI for at least four, if not seven, hundred years. There is nothing in the Bible that either affirms or denies the existence of life upon other worlds. What it emphatically does not state is that we are the only intelligent spiritual life created by God. Both Testaments affirm the existence of angels, as does the Christian tradition. There are no theological grounds for excluding the possibility of ETI.

If there are many forms of intelligent and spiritual life throughout the universe, is it only ourselves that partake of God's image? While Genesis states that "God created man in his own image" (1:27), Scripture nowhere claims that this is unique to us. Our significance is based upon our creation in God's image, not upon any claim to exclusivity. We may never discover whether ETI exists, but either way we have no grounds for exalting ourselves as the sole object of God's love. The Christian faith makes positive claims about God's love for us, supremely in giving us his Son; it

makes no negative claims that he loves us alone or that the creation is purely for us.

Perhaps the biggest issue raised by ETI concerns the incarnation of Christ and his death for us on the cross. Is it only on Planet Earth that the divine Word, the second Person of the Trinity, has become flesh? This question has been debated since the fifteenth century. We cannot assume that ETI (if it exists) will have sinned. If the incarnation is unique it might be because we are the only fallen race out of a myriad of ETI species. But equally we need to consider the possibility that we are not the only fallen species in the universe. Some argue that the death of Christ on Earth would suffice to save fallen ETI. But when the doctrine of the incarnation was developed in the early centuries, there was rightly an emphasis on the full humanity of Christ. It was only by truly becoming one of us that Christ could save us – which would mean that he cannot also save ETI. So, if the work of Christ does not cover ET, does this mean that there have been or will be multiple incarnations and passions in different parts of the universe? There are no *theological* grounds for denying that the Word may have become flesh in more than one form — though why should we assume God would do the *same* thing for every fallen species? It is possible, therefore, that ETI may be saved not by the death of Christ as a human being, not by another incarnation, but by some quite different means. We may not be able to imagine any alternative way of salvation, but that does not mean that God has none. It is best to maintain a cautious agnosticism. Christian revelation is silent concerning what God may or may not have done elsewhere in the universe. We do not even know whether ETI exists, or whether it has fallen if it does exist, so it is arrogant to think that we can know how God might save them.

The age of the universe poses a question for Christian hope for the future (Eschatology). From reading the Bible alone one would form the impression that the universe is only a few thousand years old. Similarly one gets the impression that the end of the universe is not too far in the future. Given that the age of the universe is so much greater than one might have expected, should we also be thinking of the return of Christ as taking place in billions of years' time?

Furthermore, when Paul states that the whole creation is groaning in anticipation of the future freedom of the glory of the children of God (Rom 8:19-23), to what does “the whole creation” refer? What is the scope of this new creation? Does it include galaxies so far away that their light cannot reach us? Could it be our galaxy only? Or could it refer to the solar system only? It is likely that Paul was thinking of Planet Earth, not of distant stars. Extending the meaning more widely is highly speculative. Scripture is addressed to human beings on Planet Earth and its purpose is not to tell us what God may (or may not) be doing elsewhere in his universe. I have no doubt that God's saving purposes extend to the whole universe and do not wish to argue that part of the universe will be discarded. But does God need to redeem all parts of the universe at the same time? Must it all happen when Christ returns to planet Earth? Is it possible that the End referred to in the Bible might relate to our solar system only? Here, even more than elsewhere, we need humility. Luther was exaggerating when he stated that, “we know no more about eternal life than children in the womb of their mother know about the world they are about to enter” – but only slightly exaggerating. Probably the safest prediction is that when Christ returns it will be very different from what *anyone* is expecting.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Crowe M. J. The Extraterrestrial Life Debate 1750-1900: The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell / M. J. Crowe. – Cambridge : CUP, 1986. – 680 p.
2. Dick S. J. Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant / S. J. Dick. – Cambridge : CUP, 1982. – 272 p.
3. Dick S. J. The Biological Universe: The Twentieth-Century Extraterrestrial Life Debate and the Limits of Science / S. J. Dick. – Cambridge : CUP, 1996. – 600 p.
4. Dick S. J. Life on Other Worlds: The 20th-Century Extraterrestrial Life Debate / S. J. Dick. – Cambridge : CUP, 1998. – 308 p.
5. Many Worlds: The New Universe, Extraterrestrial Life, and the Theological Implications / [ed. by Dick S. J.]. – Philadelphia & London : Templeton Foundation Press, 2000. – 217 p.
6. O'Meara Th. F. Vast Universe: Extraterrestrials and Christian Revelation / Th. F. O'Meara. – Collegeville (MN) : Liturgical Press, 2012. – 96 p.
7. Rahner K. Natural Science and Reasonable Faith / Karl Rahner // Theological Investigations. – London : Darton, Longman & Todd, 1988. – Vol. 21. – pp. 48-51.

8. The Far-Future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective / [ed. by Ellis G. F. R.]. – Philadelphia and London : Templeton Foundation Press, 2002. – 408 p.
9. Webb S. If the Universe is Teeming with Aliens... Where is Everybody? / Stephen Webb. – New York : Copernicus, 2002. – 288 p.
10. Wilkinson D. Christian Eschatology and the Physical Universe / David Wilkinson. – London & New York : T & T Clark, 2010. – 256 p.
11. Wilkinson D. Science, Religion, and the Search for Extraterrestrial Intelligence / David Wilkinson. – Oxford : OUP, 2013. – 240 p.

УДК [130.2:2-36]:929

Потапов В. М.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

### АСКЕТИЗМ И КУЛЬТУРА: СВЯТОСТЬ И ЕЕ КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ

В статье анализируется культуротворческий потенциал аскетической традиции в рамках методологической концепции А. Тойнби. Рассматривается житийная литература, связанная с аскетическим подвигом – опытом крупнейших святых западной (католической), восточной (византийской) и славянской (русской) христианских традиций: Бенедикта Нурсийского, Василия Великого, Иосифа Волоцкого, а также его влияние на развитие европейской культуры.

**Ключевые слова:** аскетизм, культура, святость, подвиг, житийная литература.

У статті аналізується культуротворчий потенціал аскетичної традиції у межах методологічної концепції А. Тойнбі. Розглядається житійна література, пов'язана з аскетичним подвигом – досвідом найбільших святих західної (католицької), східної (візантійської) і слов'янської (руської) християнських традицій: Бенедикта Нурсійського, Василя Великого, Іосипа Волоцького, а також його вплив на розвиток європейської культури.

**Ключові слова:** аскетизм, культура, святість, подвиг, житійна література.

Phenomenon of asceticism (and appropriate spiritual and physical practice) always attracted a lot of attention of researchers. It always has been extensively studied and reinterpreted. In the article culture-creative potential of ascetic tradition is analysed within the framework of methodological conception by A. Toynbi. Hagiographic literature related to the ascetic exploit – experience of the largest saints western (catholic), east (byzantine) and slavonic christian traditions of Benedict Nursiyskogo, Vasilii Great, Joseph Volotsky and its influence on development of the European culture are examined.

**Keywords:** asceticism, culture, holiness, exploit, hagiographic literature.

Феномен аскетизма всегда привлекал большое внимание исследователей, активно изучался и переосмысливался. Причины интереса к изучению духовных практик прозрачны: необычные телесные упражнения, развиваемые в аскезе, необычные социальные установки и психологические стратегии и это обстоятельство, на наш взгляд, уже само по себе, *актуализирует* рассматриваемую в статье проблематику. В XX веке импульс к изучению и переосмыслению аскетических традиций был дан постмодернистами Питером Брауном и Мишелем Фуко. В их работах *разрабатываются* и переосмысливаются оценки прежней науки, видевшей в аскетизме почти одни негативистские установки, деструктивные по отношению к культуре. В результате этого произошло «переоткрытие феномена аскетизма как положительного явления» [9, с. 10], играющего важную роль в формировании культуры, обладающего значительным генеративным культурообразующим потенциалом. Эта «положительность» аскезы по отношению к культуре, ее генеративная функция, по нашему мнению, является подосновой культуры. Как верно заметил Джордж Харфем: «Аскетизм есть “культурный” элемент в культуре, он делает культуру сопоставимой (comparable), являя собой определенный путь описания того общего, что дает возможность коммуникации и понимания

между культурами» [10, с. 10]. В аскетических духовных практиках связи человека с внешним миром, культурой, социумом уже на начальном этапе подвергаются пересмотру и изменению. Ради создания условий для реализации аскетического подвига-опыта они радикально урезаются. Затем, в ходе реализации аскетического подвига-опыта, они вновь воссоздаются, но уже иными, преображенными. Таким образом, можно констатировать, что аскет, уходя от мира, из культуры, через определенный период времени возвращается в него, восстанавливая разорванные своим уходом связи в иных, преображенных формах. Аскеза в этом случае становится мощным культурообразующим фактором. *Цель статьи* заключается в попытке анализа культуротворческого потенциала святости в качестве культурообразующего фактора воздействия христианского аскетизма на различные формы культуры. *Новизна* статьи заключается в попытке анализа жизни и деятельности христианских аскетов и подвижников, а также их вклада в развитие европейской культуры в рамках методологического подхода, предложенного А. Тойнби, который, на наш взгляд, является одним из наиболее продуктивных способов рассмотрения данной проблемы.

А. Тойнби строил свою модель развития истории на основе принципов причинности и телеологизма. Он объяснял историю развития человечества на основе теории круговорота локальных цивилизаций. Понятие «цивилизация» он использовал для обозначения культурно-исторических типов общества и вводил в свою концепцию элементы поступательного развития, которые усматривал в прогрессе человечества в области духовного совершенствования. В качестве основы своей модели истории А. Тойнби выдвигал взаимодействие мирового закона – божественного Логоса и человечества, которое всякий раз дает ответ на божественное вмешательство Логоса в человеческую историю в форме природного или какого-либо другого вызова.

Теория, предложенная А. Тойнби, вызывала критику его современников. Так Л. Н. Гумилев указывал на ее неспособность объяснить многие известные исторические факты [2, с. 153]. Однако подобные возражения указывают скорее на ограниченность применимости теории А. Тойнби, чем на ее несостоятельность в объяснении исторических событий. Сам ученый не отрицал, что исторический вызов может остаться без ответа, но как стимул развития общества он реально существует [6, с. 358].

Концепция истории А. Тойнби тесно связана с теориями О. Шпенглера и П. Сорокина, но у А. Тойнби «цивилизация» обладает более широкими эвристическими возможностями. Ученый понимал под цивилизацией замкнутое общество, характеризующееся набором определенных признаков, позволяющих их классифицировать. Шкала критериев здесь чрезвычайно изменчива, однако есть и два постоянных признака: религия, формы ее организации, а также месторасположение цивилизации. Жизнеспособность цивилизации объяснялась у А. Тойнби возможностью освоения окружающей среды и развитием духовного начала. Несходство цивилизаций ученый объяснял различным характером Вызова и Ответа.

Ход истории А. Тойнби понимал как постижение человечеством самого себя и в себе самом божественного закона. В этом явно прослеживается параллель с взглядами Г. В. Ф. Гегеля, но, в отличие от последнего, концепция истории у А. Тойнби имеет более сильную нравственную интерпретацию. Так он указывал, что ответственность за надломы цивилизаций несут, прежде всего, их лидеры [6, с. 250]. Лидеры цивилизаций у А. Тойнби – это всегда интеллектуальное меньшинство, способное «слышать» вызовы эпохи и адекватно реагировать на них. Более того, лидеры обязаны обладать значительной харизмой, поскольку должны не только «слышать» вызов, но и уметь «заразить» своими идеями пассивное и аморфное большинство. В аскетической традиции христианства никогда не было недостатка в ярких харизматических лидерах и автор в данной статье сфокусируется на личностях наиболее, с его точки зрения, отвечающих поставленным в работе задачам.

**Святой Бенедикт Нурсийский** является родоначальником западного монашества и одним из ярчайших представителей западной духовной традиции [3, с. 292-313]. Жизнь Бенедикта совпала с агонией эллинистического мира, крушением западной римской империи, образованием варварских королевств и разрывом прежних социально-экономических связей. Беззаботная жизнь Рима, да и всей Италии, базировалась на тесных связях с провинциями империи, снабжавших на протяжении веков ленивых жителей столицы всем необходимым. С падением империи и образованием на ее территории варварских королевств экономические

связи нарушились. Потому в V-VI веках Италия переживала без преувеличения «трудные времена». Святой Бенедикт происходил из обеспеченной семьи землевладельцев Умбрии, которых современники характеризовали как людей отличающихся строгостью нравов. В своей семье Бенедикт, вероятно, и получил воспитание в духе старинных римских добродетелей. Очевидно, что это обстоятельство и сыграло решающую роль в быстром отвращении, которое испытал юный Бенедикт, направленный в Рим для завершения образования, к развратной и праздной жизни столицы мира. Результатом этого отвращения стал побег из Рима в город Эффида, где Бенедикта приютила община «благочестивых мужей». Однако и здесь он не задержался, удалившись в горную пещеру и проведя в отшельничестве более трех лет.

Уход из культуры – поворотный момент в жизни святого. Мы не знаем в точности, практиковал ли он в отшельничестве какие-то особые аскетические упражнения, с которыми в силу образованности, безусловно, был знаком, но в знаменитом монашеском уставе Бенедикта Нурсийского духовным практикам уделяется не слишком много внимания [7]. Наоборот, в уставе подчеркивается необходимость воспитания смирения и послушания, которые, по Бенедикту, важнее самой суровой аскезы. С другой стороны, наличие сравнительной характеристики «аскезы» и «послушания» говорит скорее в пользу осуществлявшихся Бенедиктом аскетических практик. В настоящее время мы также с уверенностью не можем сказать, что стало причиной возврата в культуру святого. Было ли это некое мистическое озарение или более рациональные мотивы. Ясно одно – выходя из своей пещеры, Бенедикт уже имел твердый, сформировавшийся взгляд на переустройство общества. В пользу этого говорит, прежде всего, тот факт, что взгляд святого на устройство монастырской жизни по возвращении его в мир был уже сформирован и очень сильно отличался от представлений о монашестве его братьев. Первоначально боготворившие своего наставника местные монахи, спустя несколько месяцев под водительством святого взбунтовались, желая последнего лишить жизни. Бенедикт спешно покинул общину монастыря Виковаро, куда был приглашен на наставничество и отправился в Субиако, где его также постигла неудача. Стоит обратить внимание на тот факт, что даже после двух неудач реформы монастырской жизни Бенедикт не остановился, не вернулся обратно в свою пещеру от суетного, не понявшего его мира. Третья и последняя попытка святого реализовать свое видение принципов монашеской жизни была осуществлена в Монте-Кассино. На небольшом земельном наделе, подаренном Бенедикту местным богатеем, святой основал свою знаменитую общину. Здесь же он написал устав, который на пять столетий стал непререкаемой нормой монашеской жизни Западной Европы.

Главный акцент в уставе Бенедикта делался на общежительных принципах устройства обители, отказе от частной собственности, смиренности и послушания. Другой, не менее, а может быть и гораздо более важный принцип, принцип, оказавший огромное влияние на все последующее развитие культуры Западной Европы, – обязательное предписание занятий физическим трудом, прежде всего трудом сельскохозяйственным. Движение бенедиктинцев, таким образом, в экономическом плане явилось залогом возрождения земледелия не только в Италии, но и во всей средневековой Европе. Бенедиктинский устав действовал не сверху вниз, в отличие от государственных постановлений, а снизу вверх, возбуждая личную инициативу через религиозный энтузиазм.

**Святой Иосиф Волоцкий** по масштабу вклада в формирование и становление культуры, на наш взгляд, является славянской аналогией святого Бенедикта [5, с. 41-50]. Конец XV – начало XVI века ознаменовался в истории Руси, с одной стороны, полным окончанием владычества монголов, а с другой – расширением влияния Москвы, а значит расширением влияния доминантной религиозной традиции – православия. К этому времени в религиозной традиции Руси сформировалось два основных, принципиально исключаящих друг друга направления – иосифлян, сторонников преподобного Иосифа, и нестяжателей, последователей другого выдающегося подвижника – Нила Сорского. Полная победа одной из традиций (иосифлянства), физическое уничтожение мистического крыла в иночестве, в лице последователей Нила Сорского, обусловило все дальнейшее развитие русской культуры.

Иосиф Волоцкий (Иван Санин) происходил из дворянской семьи и получил хорошее, по московским меркам, дворянское образование. В настоящее время трудно ответить на вопрос, что стало причиной ухода (из культуры) в монастырь двадцатилетнего юноши. Очевидно, что мотивы ухода от мира были не материального характера и, скорее всего, не карьерного,

поскольку выбор обители молодым человеком пал на далеко не столичный и прославленный Тверской Саввин монастырь. Задержался в обители Иосиф не долго, вскоре перейдя в более богатый и значительный Боровский монастырь под водительство знаменитого Пафнутия Боровского. Его приемником и стал Иосиф. Как и в случае со святым Бенедиктом, реформы, предложенные новым игуменом Боровского монастыря, встретили жесткое сопротивление братии, и Иосиф вынужден был покинуть обитель. Не нашел он понимания и в ряде других монастырей. В период скитаний Иосиф, видимо, обрел какого-то влиятельного покровителя, потому что его возвращение в Боровскую обитель, утвержденное Иваном III, со всей серьезностью настроенной против него братией, выглядит крайне нелогично. В итоге Иосиф все же покинул Боровский монастырь и основал в двадцати километрах от Волоколамска на деньги, выделенные князем, новую обитель. Здесь в полной мере и осуществил свою мечту реформы монашества (и, как выяснилось позже, всего уклада религиозной жизни Руси) преподобный Иосиф. Отсюда он писал князю гневные послания с призывом казнить еретиков, здесь же он написал труд своей жизни «Просветитель».

Реформа монашества, предложенная Иосифом, включала два основных аспекта. Во-первых, как и устав предложенный Бенедиктом, она акцентировала внимание на отказе монахов от частной собственности и общежительном уставе, а во-вторых – предлагала тесное сотрудничество церкви с государством, фактически превращая религиозную традицию в официальную идеологию, подчиненную интересам государства. Выдающийся русский философ и публицист Г. П. Федотов называл победу иосифлянства трагедией древнерусской святости, «...разделяющей две эпохи: Святую Русь от православного царства» [8, с. 352]. Г. П. Федотов был убежден, что победа иосифлянства, провозглашение Москвы третьим Римом, сакрализация царской власти и вообще власти, революция и победа большевизма – это звенья одной цепи. Указанное обстоятельство привело ученого к выводу о первопричине потрясших Русское общество катаклизмов – отождествление православной традиции, культуры с государственно-политическим традиционализмом империи. Это, по мнению Г. П. Федотова, привело к отказу от культуры как источника творчества и свободы.

Данная статья не является попыткой анализа соответствия истине тех или иных взглядов на деятельность Иосифа Волоцкого и на последующие социально-политические результаты этой деятельности. Автор лишь констатирует чрезвычайно значительное влияние аскетической традиции, представителем которой являлся преподобный Иосиф, на последующую многовековую социально-культурную жизнь общества. И эта мысль встречается (со знаком плюс или минус) не только у Г. П. Федотова, но и в работах Н. А. Булгакова, Н. П. Знаменского, С. М. Соловьева, Н. С. Гордиенко и многих других.

**Святой Василий Великий и реформа византийского монашества.** Родился будущий учитель церкви в крупном административном центре Римской империи Кессарии, в знатной и богатой семье [4, с. 3-32]. Получив блестящее образование в Константинополе, он вернулся в родной город и первоначально планировал посвятить себя юридической карьере. Однако под влиянием своей набожной сестры, увлекся аскетическими практиками, прошел все степени священства и стал епископом родного города. Деятельность Василия-епископа столь многогранна, что не оставляет никакой возможности хотя бы кратко в рамках данной статьи коснуться всех ее аспектов, поэтому автор остановится лишь на одной предложенной им реформе. На протяжении трех столетий христианство на территории империи являлось гонимой и преследуемой властями религиозной традицией, что выработало специфическое отношение христиан к власти вообще. Любая государственная власть уже изначально воспринималась древними христианами с опаской и недоверием. Неожиданный поворот империи к христианству, материализованный в миланском эдикте императора Константина, первоначально вовсе не изменил настороженного отношения христианских общин к властям. Понадобились огромные усилия, чтобы отождествить идею вселенскости Римской империи с христианством. Однако отдельные, зачастую очень значимые аспекты христианства, не вписывались в контекст культуры империи. Одним из этих аспектов было монашество. Действительно, глава империи был христианином, светским главой и покровителем всех христиан, а доминантная идея монашества – уход от мира, фактический уход из юрисдикции главы и покровителя всех христиан. Противоречие очевидно. Предложенная Василием Великим идея социального служения церкви – организация монастырями больниц и



странноприимных домов – стала настоящей революцией [1, с. 392]. Можно констатировать, что возврат святого Василия в культуру через предложенную им реформу монашества и очевиден, и значителен, поскольку схема социального служения церкви, предложенная им, совершала в сознании его современников действительно мировоззренческий переворот, примиряя до того времени непримиримое, а именно – империю (культуру) и пустыню (аскетику).

*Итак:* культуротворческий потенциал аскетики может быть продемонстрирован благодаря методологическому подходу А. Тойнби, выделившему и проанализировавшему стратегию «ухода и возврата» в контексте культурной динамики. Анализ житийной литературы, связанной с именами трех крупнейших святых (Бенедикт Нурсийский, Иосиф Волоцкий, Василий Великий) свидетельствует о том, что аскетический путь и опыт святости несут в себе важнейший культурный потенциал в развитии европейской цивилизации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Григорий Богослов. Слово 43 надгробное Василию Великому / Григорий Богослов // Отцы и учителя церкви III века: [антология в 2-х т.] / [составление, биографические и библиографические статьи иеромонаха Иллариона (Алфеева)]. – Т. 1 – М. : Либрис, 1996. – 464 с.
2. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – Л. : Гидро-метеоздат, 1990. – 528 с.
3. Дмитрий Ростовский (Туптало). Жития Святых, книга седьмая / Дмитрий Ростовский. – К. : Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 1999. – 794 с.
4. Петров А. Жизнь и деятельность святителя, и его эпистолярное наследие / А. Петров // Святитель Василий Великий. Письма. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 560 с.
5. Сидоров А. И. Жития Русских Святых / А. И. Сидоров. – Т. II. – М. : Сибирская Благовонница, 2004. – 1037 с.
6. Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби; [пер. с англ.]. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
7. Устав Бенедикта Нурсийского. Азбука веры. Библиотека Святых отцов и Учителей Церкви : [электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://azbyka.ru/otechnik/?Benedikt\\_Nursijskij/ustav](http://azbyka.ru/otechnik/?Benedikt_Nursijskij/ustav).
8. Федотов Г. П. Русская религиозность / Г. П. Федотов // Собрание сочинений : [в 12-ти т.]. – Т. 11. – М. : Мартис, 2004. – 367 с.
9. Wimbush V. L. Introduction / V. L. Wimbush, R. Valantasis // Asceticism / [ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis; with the assistance of G. L. Byron, W. S. Love]. – Oxford : Oxford University Press, 1995. – P. XXIX. – (Цит. по: Хоружий С. К феноменологии аскезы / С. Хоружий. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.)
10. Harpham G. G. The Ascetic Imperative in Culture and Criticism / G. G. Harpham. – Chicago : Chicago University Press, 1978. – P. XI. – (Цит. по: Хоружий С. К феноменологии аскезы / С. Хоружий. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.)

УДК 796.01

*Ібрагімов М. М.*

*Національний університет фізичного виховання і спорту України (м. Київ)*

#### **СПОРТОСОФІЯ: ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ**

Здійснено схематичний обрис спортософії як теоретичної основи формування фізкультурно-спортивного світогляду з точки зору його соціальної потреби і місця в системі фізкультурно-спортивної науки. В такому контексті мова йде про дві суттєві риси сучасного спорту: *інсценування*, яке дозволяє розглядати спортивне тіло в антропологічному вимірі, а також *декоративність* спорту в системі соціальних відносин як видовищного виду діяльності.

**Ключові слова:** спортософія, фізкультурно-спортивний світогляд, інсценування, декоративність.

Очерчено спортософію як теоретическую основу формування фізкультурно-спортивного мировоззрення с точки зрения социальной потребности и места в системе физкультурно-спортивной науки. В таком контексте речь идет о двух существенных чертах современного спорта: *инсценировании*, которое позволяет рассматривать спортивное тело в антропологическом измерении, а также *декоративность* спорта в системе социальных отношений как зрелищного вида деятельности.

**Ключевые слова:** спортософия, физкультурно-спортивное мировоззрение, инсценирование, декоративность.

The schematic outline of sportsophy as a theoretical basis for the formation of the athletic and sporting worldview in terms of its social needs and the place in the system of sports science is carried out. In this context two essential features of modern sports are highlighted: *staging*, which allows us to investigate an athlete's body in anthropological terms, and *decorativeness* of sports in the system of social relations as a spectacle activity. It is emphasized that both phenomenological "*kinestheticism*" and religious "*asceticism*" have a proper place within the categorical and conceptual system of sportsophy. Moreover, their combination in the philosophical and pedagogical paradigm allows building a methodology for educating a self-sufficient person (through physical activity and limitations). So, sportsophy has a practical orientation as a means of improving people's minds through the motivation to sports and athletic activities.

**Keywords:** sportsophy, athletic and sporting worldview, staging, decorativeness.

На рубежі ХХ-ХХІ століть спорт стає одним із основних конструктів культурно-цивілізаційного процесу і поступово входить в інструментальне поле філософських дискурсів. Словосполучення «спортософія» постає об'єктивно зумовленим практикою неологізмом, який символізує культурно-історичну цінність спорту як еталонного виду фізичної культури. Тривалий час спорт не визнавався філософами в якості соціокультурного феномену, а грецькі Олімпійські ігри, при всій їх історичній значущості для становлення еллінської державності, не були предметом аналізу у такій якості. О. В. Киласов, досліджуючи історію олімпізму, зазначає, що для багатьох елінів Ігри не вважалися благородною справою, такою, що слугувала б високим ідеалам епохи. Аристотель, наприклад, закликав «вгамувати надто роздутий і нездоровий культ атлетизму», а драматург Еврипід (V в. до н. е.) зазначав, що «з усіх численних гнійників Еллади немає більш злостивого аніж рід атлетів» [9, 192]. Сократ, Сенека, Платон, Піфагор з великою повагою ставилися до гімнастів, які не виступали публічно, а удосконалювали тіло фізичними вправами і вели скромний образ життя. Дехто з філософів вказували на однобічність фізичного виховання, яке, на їх думку, шкодило інтелектуальному розвитку. Лікарі застерігали молодих людей від атлетизму, повторюючи, що «надмірні фізичні зусилля можуть стати причиною виснаження і раннього ослаблення організму». Так, Ксенофан ганьбив звичай приносити олімпіонікам непомірні почесті, адже «від досягнень бігунів чи тих, хто метає списи в Олімпії, не поповнюються житниці, не багатіють міста». Та й взагалі, на його думку, не потрібно «возвеличувати силу й спритність вище аніж думку філософа» [3, с. 395-396].

Ще більший анафемі спорт був підданий християнством, для якого звернення до тіла, тілесності вважалося гріховним, адже воно є темницею душі, похитливим, штовхає людину в провалля пристрастей і заважає з'єднанню з Абсолютом. Сучасні християнські теологи намагаються пояснити заборону Олімпійських Ігор своєю гуманністю, оскільки у римські часи у середовищі атлетів буйним цвітом проростали зрада, розбещеність, потворність людської істоти. Із занепадом грецької культури «ігри усе більше нагадували римські *spectaculis* – «видовища» чи, висловлюючись сучасною мовою, спортивні шоу. Атлети шельмували» [10]. Порівнюючи Олімпійські ігри і популярність сучасного спорту, ієрархи церкви підкреслюють, що «спорт перших століть християнства і спорт сучасний – різні речі» [10].

Погоджуємось з українським філософом В. А. Косяком, що сучасний спорт в його широкій інтерпретації, спрямований на розвиток, самовдосконалення та самоствердження особи, на мобілізацію її тілесних, психічних та інших можливостей [8, с. 189]. З ним резонують думки інших авторів (М. Я. Сарафа, Г. Д. Горбунова), які також допускають «розуміння спорту в сучасному секуляризованому суспільстві як аналог, або ж замітник релігії» [11, с. 6]. «Спорт створив новий культ із своїми кумирами і служителями; створив нові ритуали і обряди, нові масові дійства. Тут, на острові особливого життя, свої храми, гімни, символи, пости, одяг, відмова від багатьох світських задовольень. Моляться тут на спортивний результат – на Успіх» [4, с. 16].

Зміна історичного часу примусила докорінно переглянути філософсько-релігійну іпостась спорту як еталонного виду фізичної культури. Спорт, який акцентує увагу на людській тілесності, вимагає постійного фізичного виховання, чим прокладає шлях до усвідомленого розуміння життєвої позиції щодо власного тіла. Президент Папського інституту середньовічних досліджень в Торонто А. С. Пежі заявив: «Ми живемо не у освяченому суспільстві, а у світі розчленованому, позбавленому інтелектуальної єдності: теолог тлумачить про спасіння, філософ розмірковує про реальність в її граничних екзистенційних поняттях, а вчені ведуть розмови про природу» [2, с. 180].

Інтеграція знання та розмаїття підходів до вивчення феномену людини дають підстави розглядати спорт і фізичне виховання вже не у вигляді екзальтованої субкультури, а як цілісну сферу суспільної життєдіяльності, в якій поєднуються теоретичні та емпіричні, наукові та звичаєві навички і вміння, вірування та прогнозування, містика та дійсність, культура та дикунство. В такому сенсі можна говорити про формування спортософії як особливої світоглядної концепції сучасної людини, життєдіяльності якій загрожує «віртуальна психологія», що формується під впливом комп'ютерних інформаційних технологій. Звичайно, ніхто не зупинить науково-технологічний прогрес, але розум людині наданий не для того, щоб вона лише насичувалась інформацією про навколишній світ і чманіла від її «передозування» (Ж. Бодріяр), а для того, щоб вона розумно розпоряджалась нею.

Основним завданням фізкультурно-спортивного світогляду є усвідомлення необхідності здорового способу життя і дбайливого, відповідального ставлення людини до своєї тілесності. «Людина може довго залишатися здоровою, якщо її поведінкою буде керувати не середовище, а розум, який повинен створити стимули підтримання необхідного рівня активності, яка компенсує вікове погіршення функціональних характеристик клітин та органів», – писав відомий український кардіолог М. М. Амосов [1, с. 179-180]. Питаннями здоров'я людини займаються безліч наук, в тому числі й фізкультурно-спортивна галузь знань, наголошуючи, що вона є складовою загальної культури. Філософія, за словами К. Маркса, є квінтесенцією духовної культури, а тому й сучасний спорт, за аналогією, можна визначити як квінтесенцію тілесної культури. Їх поєднання є теоретичною базою для спортософії.

У полі сучасної філософії, яка рефлектує над проблемами людського буття, присутні: «освітософія», «технософія», «біософія», «валеософія», «екософія» тощо. За аналогією можна сконструювати і «спортософію», яка є поєднанням нагальних проблем спорту, фізичної культури і фізичного виховання із станом всієї духовної практики існуючого суспільства, «квінтесенцією» якої є філософія. На користь поєднання спорту і філософії вказують: *по-перше* – бурхливий розвиток фізкультурно-спортивної галузі знань, яка виокремилась із загального наукознавства і педагогічного процесу в самостійний напрям, отже, вимагає визначення своїх *парадигмальних основ* наукових досліджень і практичного їх застосування, зумовлює необхідність філософсько-методологічного обґрунтування специфічного інструментарію, тобто методик, прийомів і принципів, характерних для вивчення даної сфери буття. З цього приводу В. О. Сутула, Т. С. Бондар пишуть, що назріла «нагальна необхідність вирішення всього спектру оздоровчих, освітніх та виховних завдань у сфері фізичного виховання підрастаючого покоління, що потребує переосмислення базових принципів організації існуючої системи фізичного виховання» [13, с. 295]; *по-друге* – процес переосмислення наукових і практичних здобутків у фізкультурно-спортивній галузі знань вимагає сучасного концептуального визначення *основного вістря* їх досліджень, навколо якого зосереджувалися б інші прикладні дослідження з фізичної культури і спорту, що дозволило б, у свою чергу, удосконалити структуру пізнавальних пошуків, чіткіше визначити цілі і засоби психосоматичної адаптації людини, переглянути соціальні функції спорту і фізичної культури; *по-третє* – враховуючи те, що людина завжди знаходиться в стані незавершеності, але при цьому зберігає основні свої антропологічні параметри, спільним для фізкультурно-спортивної науки і філософії є розкриття сутнісних рис людини, які в кожний конкретно-історичний час модифікуються і наповнюються новим змістом. Завдяки досягненням фізкультурно-спортивної науки, безпосереднім предметом дослідження якої є тілесність людини, створюється основа для філософських розвідок обґрунтування способів входження особи у світ і самовизначення у ньому.

Виокремимо дві обставини, які наразі найбільш виразно вказують на соціально-сутнісні риси спорту і фізичної культури та дозволяють розглядати їх у філософському континуумі. Такими сутнісними рисами є *інсценування* в спорті бажаного спортивного тіла в антропологічному вимірі, а також *декоративність* спорту як видовища, що супроводжує життєвий процес та є ілюстрацією існуючих у суспільстві взаємин – змагання і гри. Що стосується *інсценування*, то спортсмена слід розглядати як творчу особу, що у своїх виступах на змаганнях демонструє потенційні фізичні можливості власного тілесного організму в боротьбі за своє існування, самовиявлення і самоствердження. Завдяки цьому спорт стає соціально-культурним феноменом, а «спортивне тіло» – *еталонним видом фізичної культури. Спортивне тіло – це перетворення психосоматичного стану організму спортсмена в культурологічний образ, відповідний історично-цивілізаційному рівню розвитку суспільства.* На відміну від «художнього образу» як мистецького поняття, спортивний образ є витвором людиною себе, самотворчістю, що дає привід порівнювати спортивне і театральне дійство, а постать спортсмена розглядати в якості соціального актора.

«*Декоративна*» роль спорту у тому, що в спорті відлунюється весь апофеоз життєвої практики, відтворюється граничне напруження тілесності, яка презентує певний художній образ. При цьому перевтілюються не лише спортсмени, а й їх вболівальники, які разом уособлюють «колективне тіло» (Х. У. Гумбрехт). На відміну від театрального актора чи літературного, архітектурного, іншого мистецького образу, смисл спортивної гри полягає в *довільній і непередбачуваній* інтерпретації фізично-тілесного образу, незалежно від професіонального чи любительського його спрямування. Погоджуємося з Є. Князєвою, що тіло самодостатнє, а феноменологія духу пов'язана з феноменологією тіла. «Світ, як він переживається мною тут і зараз, – це мій досвід в просторо-часовій визначеності, в його ситуативності, його тілесності», що абсолютно точно фіксується у виступах спортсмена на змаганнях. Саме спорт демонструє те, що «тілесний досвід виходить за безпосередні межі людського тіла в оточуючий світ» [7, с. 40].

В спортивній грі подвоюється тілесний світ людини як природної істоти, що має органічно «вписуватись» у гармонію світу, забарвленого фарбами природних стихій. Тілесність спортсмена і є однією з таких стихій, сила і краса якого стверджує силу і красу людського духу. Спортсмени кидають виклик богам, ставлячи себе на рівень «гравців з вогнем», а тому переможців піднімають на п'єдестал і увінчують земними вінцями слави (в олімпійському спорті), а держави надають їм матеріальні винагороди. Спортивна гра є однією із видів соціально-сюжетної, ситуаційної гри, специфікою якої є демонстративна показовість, подієвість, сконцентрована на феноменологічній палітрі людського тіла. Спортивна гра вирізняється від калейдоскопу ігрових форм культурно-цивілізаційного процесу своєю *змагальністю*. Спортивне змагання, його організація, інфраструктура – це дзеркало «мікро-» чи «макро-» соціального середовища, показник техніко-економічних можливостей району, регіону чи країни в цілому, за імідж якого бореться спільнота.

Спортивне змагання є одним із видів соціальної діяльності, в якій постійно йде боротьба за самоствердження, самовияв людської індивідуальності, егоїстичний (розумний чи нерозумний) потяг до володарювання (Ф. Ніцше) в ландшафті соціально-історичних подій. Тому об'єднуючим всіх потягів в спортивному змаганні як обов'язковий елемент є «*воля до перемоги*». Специфічною особливістю спортивного змагання, яке відрізняє від усіх інших в творчому потоці здійснення життя людини, є різного рівня показовість, демонстративність, «ритуальна обрядовість», що спрямовується на порівняння індивідуальних тілесностей. Індивідуалізація спортивної підготовки передбачає також *цілісне* бачення тіла спортсмена, тобто «спортивного тіла», в цілепокладанні якого є орієнтація на екстремальну ситуацію у виступах на змаганні. Екстремальна ситуація являє собою максимальне відхилення від повсякденного, розміреного або контрастного існування людини і вимагає надзвичайного напруження фізичних і психічних сил спортсмена. Під час виступу у змаганні «спортивне тіло» набуває нових якостей. Під пильним наглядом організаторів, суддів і по різному налаштованих вболівальників (прихильних чи агресивних) воно деякий час знаходиться в стані самозабуття: спортсмен нібито «відключає» рефлексії свідомості і на мить не контролює, не фіксує свої дії. В цей час «спортивне тіло» – екзистенціальне, бо не може розглядатися лише в розрізі медико-біологічного чи будь-якого іншого природничого аспекту. «Спортивне тіло» випробовує на собі

болісну насолоду *екстазу*, цілеспрямованого до перемоги стану *експресії*, а під впливом оточуючих суперників стає *експансивним*. У виступах спортсменів наглядно фіксується *творча* демонічна сила їх тіла і цим виявляється, за словами Ж.-П.Сартра, його *свобода*.

В широкому спектрі життєзначущих світоглядних переживань людиною навколишнього світу «спортософія» сприяє виробленню певної мотивації людей до занять фізичною культурою і спортом. Говорячи про «спортософію», розуміємо її як більш широке поняття ніж «філософія спорту», де спорт розглядається в континуумі філософських традицій мислення чи «спортивної філософії», де філософія розглядається в контексті фізкультурно-спортивних практик. Термін «філософія спортивної науки», який часто вживають московські колеги (В. Столяров, О. Передельський), на мою думку, не достатньо коректний, оскільки розглядає філософію як одну із наук [12, с. 46-53], в той час як екзистенціалізм вважає, що вона ніколи не була, не є і не може бути наукою. Вона є сентенцією для душі і в такому сенсі «кожна людина шукає собі свою філософію». Отже, спортософія включає в себе теоретичний і повсякденний досвід, наукові знання і емпіричні навички, міфологічні уявлення і релігійні вірування, тобто спорт розглядається у світоглядному, дискурсивному (дискурс від лат. *discursus* – міркування, роздуми) просторі поєднання науки, філософії та релігії, що створює можливість розвивати в системі «спортософії» екзистенціали спорту [5, с. 81-87]. Розум, воля й почуття складають основні його елементи, а тому поєднують у собі *кінестезу* як основний принцип рухової активності Всесвіту та сучасну *аскезу*, як основний принцип самовиховання у протистоянні вседозволеності [6, с. 14-18]. В цілому вони складають підґрунтя для розвитку фізкультурно-спортивного світогляду у виробленні життєвої позиції особи.

Отже, *спортософія* має практичну спрямованість як засіб розвитку свідомості людей у її мотивації до фізкультурно-спортивної діяльності, а тому вимагає професійної дотепності, тобто переконливості у ефективності пропонованих фізкультурно-спортивних методик для різних категорій населення. Наразі дотепність асимілюється з професійною майстерністю, якою оздоблюється все те, що створюється людьми і для людей. Спортсмен не існує як засіб для «подієвого» спорту або як товар для спортивного бізнесу, а навпаки, спорт існує як можливість творчого розгортання тілесних здібностей талановитої особи спортсмена. Соціальна потреба спорту полягає у тому, що він відволікає пересічну людину від абсурду повсякденності, роз'ятрює або вгамовує пристрасті, а тому *спортософія* має розкривати привабливість, корисність і культурологічну цінність в адаптуванні сучасної людини до перипетій цивілізації.

Таким чином, *спортософія*, з одного боку, складає соціальну потребу у формуванні суспільного ідеалу здоров'я як основи фізкультурно-спортивного світогляду, що стимулює різні категорії населення до занять фізичною культурою, а з іншого – вимагає професійної винахідливості у пошуку привабливих форм і методів її пропаганди. Спортософія входить до сучасної антропологічної культури, оскільки «спортивне тіло» інсценує потенційні психосоматичні якості людського організму, що виявляються у повсякденній грайливій змагальності егоїстичних інтересів індивідуумів. Як *висновок* зазначимо, що у спортософії можуть об'єднуватись філософія і релігія, міфологія і наука, традиції й новації, що відтворює спонтанно-ситуативну реакцію людини на перебіг подій. А тому в категоріально-понятійній системі *спортософії* належне місце займає феноменологічна «*кінестеза*» і релігійно-філософська «*аскеза*», поєднання яких у філософсько-педагогічній парадигмі дозволяє вибудувати методологію виховання самодостатності (через рухову активність і обмеження) особи. В подальших дослідженнях необхідно зосередити увагу на визначенні сутнісних рис фізкультурно-спортивного світогляду, закономірностей його формування в суперечливих умовах сьогодення і розкритті змісту екзистенціалів спорту.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Амосов Н. М. Природа человека / Н. М. Амосов. – К.: Наукова думка, 1983. – 194 с.
2. Быховский Б. Е. Эрозия «вековечной» философии (критика неотомизма) / Б. Е. Быховский. – М.: Мысль, 1973. – 220 с.
3. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук; [пер. с польск. В. К. Ронина]. – М.: Высш.шк., 1998. – 496 с.
4. Горбунов Г. Д. Психология и спорт / Г. Д. Горбунов // Теория и практика физической культуры. – 1996. – № 12. – С. 14-18.

5. Ибрагимов М. М. Разум, воля и чувства – мировоззренческие экзистенциалы в физкультурно-спортивной деятельности. / М. М. Ібрагімов // Актуальні проблеми фізичної культури і спорту. – 2012. – № 24 (2). – С. 73-80.
6. Ібрагімов М. М. Аскеза у спорті та фізичному вихованні як теософська проблема самозбереження людини / М. М. Ібрагімов // Фізичне виховання, спорт і культура здоров'я у сучасному суспільстві: [зб. наук. пр. Волинськ. нац. ун-ту ім. Лесі Українки]. – Луцьк, 2012. – №2 (18). – С. 14-18.
7. Князева Е. Телесная природа сознания / Е. Князева // Телесность как эпистемологический феномен / [отв. ред. И. А. Бескова]. – М.: ИФРАН, 2009. – С. 31-54.
8. Косяк В. А. Эпистемология человеческой телесности / В. А. Косяк. – Сумы: Университетская книга, 2002. – 362 с.
9. Кыласов А. В. Окольцованный спорт. Истоки и смысл современного олимпизма / А. В. Кыласов. – М.: АИРО-XXI, 2010. – 220 с.
10. Пономарев Ф. Христианские авторы I-IV веков о спорте: [электронный ресурс] / Ф. Пономарев. – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/ponomarev/sport/3.html>.
11. Сараф М. Я. Спорт в системе культуры / М. Я. Сараф. – М.: Изд-во Высш. воен. училища, 1994. – 36 с.
12. Столяров В. И. Философия спорта: актуальное интервью о ее месте в теоретической системе физической культуры / В. И. Столяров, М. М. Ибрагимов // Актуальні проблеми фізичної культури і спорту. – 2012. – № 25 (3). – С. 46-53.
13. Сутула В. О. Здоров'я школярів як соціально-педагогічна система / В. О. Сутула, Т. С. Бондар // Вісник Луганськ. націон-го ун-ту імені Т. Шевченка. – Ч. 2. – 2010. – №17 (204). – С. 293-297.

УДК 140(477) «XIX»

*Абашник В. А.  
Харьковский экономико-правовой университет*

### **ПЕТР БУТКОВСКИЙ (1801-1844): ПСИХОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ В ХАРЬКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

В статье впервые рассмотрены основные черты творческого пути, а также психологической и философской позиции профессора Харьковского университета П. А. Бутковского (1801-1844). Освещены особенности периодизации его творчества, при этом основное внимание сконцентрировано на втором «Харьковском периоде» (1834-1844). Также указаны главные черты психологических и философских взглядов П. А. Бутковского, в т. ч. в контексте его анализа позиций Платона, Канта, Эшенмайера, Бенеке.

**Ключевые слова:** Харьковская университетская философия, Платон, Кант, Эшенмайер, Бенеке.

В статті вперше розглянуто основні риси творчого шляху, а також психологічної і філософської позиції професора Харківського університету П. О. Бутковського (1801-1844). Висвітлено особливості періодизації його творчості, при цьому основну увагу сконцентровано на другому «Харківському періоді» (1834-1844). Також вказані головні риси психологічних та філософських поглядів П. О. Бутковського, в т.ч. в контексті його аналізу позицій Платона, Канта, Ешенмайєра, Бенекє.

**Ключові слова:** Харківська університетська філософія, Платон, Кант, Ешенмайєр, Бенекє.

In the article for the first time the main features of the creative way and the psychological and philosophical position as well of the professor at the Kharkiv University P. A. Boutkovsky (1801-1844) are considered. The peculiarities of the division into periods of his work are interpreted; in spite of this the main attention is pointed on the second "Kharkiv period" (1834-1844). Also the main characteristics of the psychological and philosophical positions of P. A. Boutkovsky in context of his analysis of Plato's, Kant's, Eschenmayer's and Beneke's main theoretical positions are given.

**Key words:** Kharkiv university philosophy, Plato, Kant, Eschenmayer, Beneke.

Воссоздание общей картины развития философских дисциплин в Харьковском университете в 19-м веке обретает особую *актуальность* в рамках изучения развития отечественной университетской философии [7]. В данном отношении *целью* этой статьи является рассмотрение психологических и философских аспектов творчества харьковского профессора П. А. Бутковского в 1830-1840-е гг. *Задачей* данной статьи будет обзор психологической и философской позиции Бутковского в контексте его изложения историко-философских учений от Пифагора и Платона до Канта и Бенеке.

*Степень разработанности* названной темы остается на начальном уровне, поскольку до сих пор фигуре П. А. Бутковского были посвящены лишь биографические заметки в справочных изданиях и несколько статей о его вкладе в психиатрию. Автор этой статьи впервые затронул философские и психологические аспекты творчества П. А. Бутковского в своей монографии [2, с. 605-613]. *Новизна* данной статьи будет заключаться в критическом обзоре философской и психологической позиции П. А. Бутковского в рамках Харьковской университетской философии.

В 1830–1850-е гг. основной вклад в развитие философии в Харьковском университете внес профессор и заведующий кафедрой философии М. Н. Протопопов (1794-1857), читавший курсы по истории философии, логике, этике, эстетике, психологии [1]. В этот период философскую проблематику также затрагивали другие харьковские профессора. Например, вопросов философии истории касался профессор М. М. Лунин (1807-1844) во время своего преподавания в Харьковском университете [4]. В психологическом и философском контексте важную роль играли преподавание и публикации известного философствующего медика П. А. Бутковского (1801-1844).

Ординарный профессор медицины Харьковского университета Петр Александрович Бутковский был важным представителем психологии и психиатрии в Российской империи и основоположником психиатрии в Украине. Петр Бутковский происходил из семьи священника и обучался в Харьковском коллегии, где в 1810-е гг. большое влияние оказывали профессора и преподаватели Харьковского университета. Так, студенты Харьковского коллегия в этот период слушали лекции по медицине в Харьковском университете. Под влиянием этих медицинских лекций Петр Бутковский продолжил свое обучение в Санкт-Петербургской медико-хирургической академии, которую успешно закончил в 1823 г.

Далее Петр Бутковский был ординатором в военном госпитале Або (сегодня г. Турку, Финляндия). В это время он посещал медицинские лекции в Императорской Академии Або, а также изучал немецкий, французский и шведский языки. Кроме того, Бутковский занимался переводами медицинских сочинений с указанных языков, а с 1827 г. работал в военном госпитале в г. Выборг. Потом он написал и успешно защитил докторскую работу под названием «*Dissertatio inauguralis psychiatrico-medica de vitae psychicae anomaliis generatim*» (1831) в Гельсингфоргском (Хельсинкском) Императорском Александровском университете [5, с. VI]. Как известно, с 1828 г. этот университет унаследовал Императорскую Академию Або, в которой ранее обучался будущий харьковский магистр философии И. И. Гренберг [3].

После этого доктор медицины Петр Бутковский опубликовал работу под названием «*Душевные болезни, изложенные сообразно началам нынешнего учения психиатрии в общем и частном, теоретическом и практическом содержании*» (1834) в двух частях. Это сочинение сыграло важную роль в его избрании в члены-корреспонденты «Общества русских врачей» (Санкт-Петербург). Благодаря названной работе и предыдущим медицинским переводам, а также на основании докторской диссертации, летом 1834 г. министр народного просвещения С. С. Уваров утвердил Петра Бутковского ординарным профессором кафедры хирургии и науки о душевных болезнях Харьковского университета.

С началом учебного года в конце августа 1834 г. Петр Бутковский преподает медицинские курсы в Харьковском университете, которые были проникнуты философским духом. Также в университетских отчетах этого периода было указано, что он планировал издать «*Этико-психиатрическое рассуждение о молитве*». В 1837 г. Петр Бутковский был утвержден ординарным профессором кафедры частной патологии и терапии Харьковского университета. В рамках преподавания на этой кафедре он издал первые два тома «*Начертания частной патологии и терапии*» (Харьков, 1841), а также подготовил к печати 3-й и 4-й тома. Их

публикации помешали апоплексический удар и скоропостижная смерть статского советника П. А. Бутковского в июне 1844 г.

Во время преподавания в Харьковском университете (1834-1844) профессор Петр Бутковский оказал большое влияние на многих харьковских медиков, прежде всего, на терапевтов и психиатров. При этом его лекции и практические занятия отличались философским характером, которым было проникнуто сочинение «Душевные болезни, изложенные в общем и частном, теоретическом и практическом содержании» (1834). Оно также находилось в университетской библиотеке и до сих пор хранится в Центральной научной библиотеке Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина. Таким образом, харьковские студенты, преподаватели и профессора могли знакомиться с новейшими идеями Петра Бутковского, на отдельные психологические и философские аспекты которых укажем ниже.

В своей работе Петр Бутковский впервые в Российской империи и Украине ввёл термин «психиатрия». Данное понятие в 1803 г. использовал известный немецкий медик Йоганн Христиан Райль (1759-1813). Он был профессором медицины в университете Галле, где преподавал вместе с будущим харьковским профессором Л. Г. Якобом до закрытия университета Наполеоном в 1806 году. Еще в 1795 г. Й. Х. Райль основал журнал «Архив физиологии», где печатались статьи по «витализму», представители которого указывали на фундаментальную роль «жизненной силы» (лат. *vis vitalis*). Журнал Райля был также одним из главных органов «романтической медицины», основанной на натурфилософии Шеллинга и его понимании человека как составной части универсальной природной системы.

Профессор Й. Х. Райль был сторонником взглядов немецко-австрийского врача Франца Антона Месмера (1736-1815), родоначальника «месмеризма» и «животного магнетизма». Так, Райль опубликовал работу «Рапсодии о применении психического лечебного метода к душевным расстройствам» (Галле, 1803), на которую ссылается в своем труде Петр Бутковский [5, с. XXXIV]. В 1803-1805 гг. профессор Райль вместе с немецким натурфилософом А. Б. Кайслером издавал «Журнал психической терапии», на который также указывает Петр Бутковский в своем сочинении [5, с. XXXIV]. В 1810 г. Райль стал одним из основателей Берлинского университета, где с 1811 г. он был деканом Медицинского факультета и директором университетской клиники «Шарите». Примечательно, что Бутковский ссылался на философские аспекты разных работ этого немецкого ученого [5, с. XXXV], а также упоминал методы лечения Райля [6, с. 68], в т. ч. при описании практики лечения душевных болезней [6, с. 138].

В своем «Предуведомлении» к первой части труда «Душевные болезни, изложенные в общем и частном, теоретическом и практическом содержании» (1834) Петр Бутковский подчеркивал, что здесь он представляет свое латинское докторское сочинение (1831) «<...> на Российском языке, умножив оное необходимыми прибавлениями и присовокупив вторую часть, содержащую в себе описание главных родов душевных болезней в особенности» [5, с. VI-VII]. В отношении источников своего труда он писал: «Остроумные теоретические положения Эшенмайера, Геинрота, Гросса, Грогманна и друг., также опытность Эскироля, Нассе, Жоржета и пр., служили для меня преимущественным руководством при составлении сего сочинения...» [5, с. VII]. Первые авторы были известны как философствующие медики, которые были знакомы с натурфилософскими работами Шеллинга. Так, активное участие в натурфилософских дебатах с Шеллингом принимал названный Адольф Карл Август Эшенмайер (1768-1852), профессор медицины и практической философии в Тюбингенском университете [8].

В последующих рассуждениях Петр Бутковский апеллировал к работам и опытам других медиков-натурфилософов, например, Карла Густава Каруса (1789-1869), лейб-медика саксонской королевской семьи [6, с. 151]. Причем размышления Бутковского также свидетельствовали о его знакомстве не только с работами медиков-натурфилософов, но и с идеями философов-классиков. Так, в «Предуведомлении» к первой части этой работы Бутковский в отношении сумасшедших больных риторически вопрошал: «Какие чувства можем мы иметь при воззрении на сию орду лишенных ума существ, из коих некоторые прежде, может быть, равнялись умом *Ньютону*, *Лейбницу*, *Канту* и другим величайшим гениям?» [5, с. III].



Далее укажем на историко-философские и психологические размышления Петра Бутковского в предварительной части этого труда под названием «Исторические сведения о душевных болезнях». Она представлена на почти 40 страницах и охватывает развитие человечества – от «Преданий древнейших народов» в 15-м веке до н. э. до философских и психиатрических работ 1830 года. В этом отношении важной является вторая часть обзора Петра Бутковского под названием «Учения Философов и Врачей от древнейших времен до 14-го столетия по Рож. Хр.» [5, с. III–VIII].

В этом обзоре Петр Бутковский сначала уделяет внимание античным мыслителям, например, Пифагору, Сократу, Платону. Так, в отношении позиции первого автор указывал: «*Пифагор* узнает психическое действие музыки, рекомендует ее для лечения продолжительных болезней, от страстей происходящих и начертывает точные правила к сохранению душевных сил в здоровом состоянии» [5, с. III]. Кроме того, далее есть ссылки на труды других классиков Античности, например, на «Тускуланские беседы» Цицерона, о котором Бутковский писал: «*Цицерон* сообщает свои сообщения о душе и некоторые замечания о происхождении и качествах душевных болезней» [5, с. V].

В отношении взглядов другого античного философа Петр Бутковский подчеркивал: «*Платон* обращает особое внимание на психологию, отыскивает источники происхождения душевных болезней и приводит в некоторую связь учение о болезнях души с учением действий ее в нормальном состоянии, назначая местопребывания трех главных отправлений души к [ак то] ума, чувства и вожделения в трех главных полостях тела к. т. в голове, груди и брюхе и приписывая зависимость нормального состояния души и происхождения всех ее болезней органам трех сих полостей» [5, с. IV].

Также в обзоре сочинений авторов 18-го века Петр Бутковский апеллирует к философским трудам. Например, указывая на немецкую работу «Антропология в прагматическом отношении» (1798) Канта, он подчеркивает: «*Иммануель Кант*, знаменитый Философ, сообщает мнения свои о душевных расстройствах, разделяя оные по отправлениям душевных способностей» [5, с. XXV]. Таким образом, здесь просматривается оригинальное истолкование работы, которая жила своей жизнью и раскрывалась последующим поколением авторов в таком аспекте, в котором Кант и не предполагал при ее написании.

Затем Петр Бутковский указывал на «Учебник патологии так называемых хронических болезней» (Лейпциг, 1799) Вильгельма Фридриха Дрейссига (1770-1819), будущего профессора медицины Харьковского университета [9]. При этом он давал такую характеристику его позиции: «*В. Ф. Дрейссиг* в патологии своей излагает все душевные болезни в трех формах, к. т. под названием меланхолии, бешенства и безумия. Ближайшую причину меланхолии поставляет он в уничтоженном равновесии между силою суждения и силою воображения. – Бешенство отличает от меланхолии чрез частное, одним или несколькими токмо предметами, ограниченное расстройство силы суждения и умозаключения; а безумие отличается, по его мнению, всеобщим бредом, соединенным с неправильностию распознавательных и желательных душевных отправлений» [5, с. XXV–XXVI]. Такое истолкование по-новому раскрывало основные тезисы названной работы В. Ф. Дрейссига.

Примечательно, что перед обзором специальных трудов по душевным болезням в 18-м веке, Петр Бутковский писал: «Древняя материя преобразовалась в новые формы более или менее, чисто или смешано, внутренно или поверхностно, односторонно или многосторонно, свободно или принужденно, смотря по характеру нации. Итальянец любит старое, француз новое, англичанин твердую опору и основательное познание, а германец все. По таким свойствам может быть явственно значение всякого самостоятельного их сочинения» [5, с. XXVI]. Такие характеристики специфики иностранных работ будущим харьковским профессором в большой степени подходили и к философским трудам представителей указанных национальностей.

Первая часть сочинения «Душевные болезни, изложенные в общем и частном, теоретическом и практическом содержании» (1834) Петра Бутковского написана под влиянием натурфилософской традиции Шеллинга. Так, в § 4 автор упоминает «<...> метафизические прения о разнорасхождении, или однотожестве (identitas) материи и духа <...>» [5, с. 7]. Далее в § 6 своего труда Бутковский писал в традиции Канта: «Поелику душа одарена тремя главными способностями, т. е. чувствованием, размышлением и вожделением, то все

многообразные оной можно привести к трем главным классам, к. т. к. отправлениям сердца, духа и воли» [5, с. 9]. В отношении второго класса или «духа» автор указывал, что это «<...> есть мыслящее и распознающее начало души, помощью которого мы исследуем и узнаем истину, вселенную и собственное наше естество» [5, с. 10].

Действиями или «отправлениями» духа, который Петр Бутковский обозначает также латинским и немецкими эквивалентами (*mens*, *Geist*), называются: 1) понятие, 2) сила воображения и фантазия (как её высшая ступень), 3) ум и 4) разум. При этом автор следующим образом описывает два последних действия духа: «Ум, или *способность размышления*, помощью коего душа испытует все, оощущенное чувствами и приведенное в некоторый образ. Способность сия сопровождается *памятью*, или тою силою, коею сохраняются в душе предшествовавшие чувствования и помышления» [5, с. 10].

Затем Петр Бутковский указывает еще на такую характеристику: «Разум (*ratio*, *Vernunft*), есть та высшая способность души, посредством коей мы отыскиваем и узнаем внутреннее свойство вещей, непостижимое чувствами и другими силами души, необходимую связь между такими вещами и возможную причину их изменений» [5, с. 10-11]. Таким образом, вышеназванные определения используются автором под влиянием традиции немецкой классической философии.

В философском контексте Петр Бутковский рассматривает самосознание или «самосоведение» как высшую способность души. В этом смысле он называет латинский и немецкий эквиваленты данного термина и пишет: «Но та способность души, которая составляет настоящее душевно-человеческое отправление, которая проникает во все означенные душевные действия и совокупляет многообразные виды оных в единство, есть *самосоведение* (*sui ipsius conscientia*, *Selbstbewustseyn*)» [5, с. 11].

После этого Петр Бутковский рассматривает историко-философский и религиозно-философский контексты названного понятия и подчеркивает: «Самопроизвольная, самосоведующая сила сия объемлет все идеальные качества души к. т. истину, красоту и добродетель, кои по мнению философа Платона привиты Всемогущим Творцом душе с тем, чтобы человек в продолжении жизни своей, все, что представляется чувствам его, уму и воле мог озарять светом своего разума и усовершенствовать» [5, с. 11].

В первой части сочинения Петр Бутковский при изложении своей проблематики апеллирует к трудам философов-классиков, например, к Иммануилу Канту [5, с. 63]. Кроме классиков автор ссылался в своей работе на других писателей, в т. ч. на известного немецкого медика и философа Йоганна Захария Платнера (1694-1747). В этом отношении Петр Бутковский подчеркивал в § 8 первой части своего труда, что «<...> мозг должен воспринимать всякой духовной продукт в числах, или знаках, или как называет Платнер в материальных идеях, так что душа при воспоминании духовно изображает в себе какие либо виды, понятия или чувствования» [5, с. 16].

Во второй части этого сочинения под названием «Описание душевных болезней в особенности» (1834) Петр Бутковский проанализировал разновидности названных в заглавии болезней. При этом среди причин психических болезней и средств их лечения он указывал на «моральные (нравственные) причины» и «моральные средства». К примеру, относительно причин возникновения «бешенства» или «*mania*» в § 65 он подчеркивал: «Число *нравственных причин* гораздо больше, нежели физических, особливо у женщин. Сюда относятся преимущественно домашние беспокойства и неприятности, несчастные приключения, бедствия разного рода, злосчастная любовь, чрезмерное честолюбие, оскорбленное самолюбие, испуг, гнев и другие возбуждающие страсти, неумеренности в умственных занятиях и пр.» [6, с. 14].

Далее среди способов лечения бешенства Петр Бутковский выделял «моральное руководство» или «моральное лечение». В этом смысле в § 65 он писал следующее: «Прежде думали, что моральное лечение бешеных состоит в увещаниях, уверительных доводах и доказательствах, однако ж ныне признано сие ложным, ибо внимание их, будучи чрезвычайно рассеянно, препятствует должным образом выслушать обращаемый к ним разговор и оному последовать. Посему лечение таковое должно состоять преимущественно в том, чтобы занять их внимание и удерживать его в известных границах» [6, с. 18].

Относительно способов лечения других психических болезней, к примеру, «слабоумия» или «безумия» (*idiotismus*), Петр Бутковский в § 78 второй части своего труда предлагал

логико-математические упражнения, благодаря которым «<...> разум и сила души <...> будут укрепляться. В последствии должно стараться упражнять силу суждения умственным взвешиванием доказательств и противоположных доводов, отделением общего от частных и показанием суммы частных чисел между общими» [6, с. 45-46]. Также автор писал в отношении многих психических болезней, что «<...> для преобразования жизни больного необходимо нужно приличное образование ума и нравственности ежедневным упражнением в самоукрощении, обращением с скромными, добрыми, дружелюбными людьми и внушением истинно-религиозного чувства» [6, с. 144].

Подавая классификацию отдельных видов психических болезней, Петр Бутковский указывает на психологические и философские аспекты. Так, в § 82 он подчеркивал: «Поелику впрочем помешательство ума обнаруживается тремя различными образами, смотря по разности предметов и по направлению умственной деятельности, т. е. ум человеческий в чрезмерном своем напряжении и превратности помешан бывает либо *на вещах и содержании чувственного внешнего мира*, либо *на свойстве и содержании умственного метафизического мира*, либо *на свойстве и содержании собственного духовного существования* какого-либо субъекта, то по сим трем болезненным явлениям можно разделить и помешательство на три главные роды, к. т. на сумасбродство, суемудрие и дурачество» [6, с. 50]. Здесь автор для объяснения психической проблематики использовал философскую терминологию.

Рассматривая проблему «суемудрия» или «*ragaphrosyne*», Петр Бутковский в § 92 подчеркивал: «Привязанность к сверхъестественным предметам и сильное желание постигнуть оные, ложное, превратное употребление и напряжение ума, усилие привести неограниченное в конечные границы (чрез то уже всякая ложная философия составляет половину суемудрия), причиняют обыкновенно сию болезнь и составляют внутреннюю сущность оной. Суемудрящийся живет некоторым образом в сверхчувственном, почему и наказуется помешательством ума» [6, с. 62-63]. Таким образом, понятие «ложная философия» здесь впервые встречается не в религиозной или идеологическом смысле, как то было характерно для данной эпохи в Украине и Российской империи, а в медико-психологической трактовке.

При анализе другой психической болезни, «меланхолии» или «задумчивости», Петр Бутковский писал, что она получила название от меланхолического темперамента, обладатели которого наиболее склонны к такой болезни. При этом в § 122 автор указывал: «Они весьма склонны и способны к глубокомысленным исследованиям, к искусствам и наукам, хотя имеют мало памяти, но идеи их сильны и понятия обширны. Таковые особы преимущественно расположены к меланхолии. Посему *Аристотель* уже сказал, что гении обыкновенно бывают меланхолики» [6, с. 109]. Также Бутковский упоминал, что другие исследователи (Паскаль, Руссо) «<...> доказывают справедливость изречения *Аристотеля*, который и сам может служить примером к тому» [6, с. 109].

Наконец, в обширном § 126 Петр Бутковский рассматривал «моральные средства» к излечению меланхолии. Среди прочего здесь автор подчеркивал: «Содействовать на чувствования и страсти меланхоликов моральным образом – составляет самую труднейшую часть сего лечения. Нет ничего труднее, как исправлять страсти здорового человека и наставлять его в сем отношении; но таковая трудность гораздо ощутительнее при исправлении сумасшедших. Для сего потребна ловкость, искусство ума и большая опытность, объемлющая все бесконечные отличия, предстоящие при употреблении морального лечения» [6, с. 117]. Здесь в специальных медицинских рассуждениях наблюдается общефилософская и психологическая направленность.

Петр Бутковский указывает в своем сочинении также на работы Фридриха Эдуарда Бенеке (1798-1854), экстраординарного профессора в университетах Гёттингена и Берлина. Так, в историческом очерке Бутковский ссылается на его немецкое сочинение «Вопросы чистодушевно-научной разработки учения о душевных болезнях» (Лейпциг, 1824), хотя и не точно указывает оригинальное название как «Опыт чистодушевно-научной разработки душевных болезней» [5, с. XXXVI]. В этом контексте отметим, что, будучи представителем психолого-антропологического критицизма, Ф. Э. Бенеке построил свою систему философии на основах психологии, где главную часть составляла экспериментальная часть. Одним из важных его сочинений был «Учебник психологии как естественной науки» (1833).

Именно по этому немецкому учебнику Ф. Э. Бенеке преподавал свои психологические курсы харьковский профессор М. Н. Протопопов в 1830-1840-х гг. Благодаря знакомству с этой двухтомной работой П. А. Бутковского, философ М. Н. Протопопов обратил внимание на психологию Ф. Э. Бенеке, труды которого он использовал в своих курсах по психологии и логике. Именно в этом заключалось влияние Петра Бутковского на преподавание философских дисциплин в Харьковском университете.

В качестве *основного вывода* данной статьи можно констатировать, что профессор П. А. Бутковский внес важный вклад в развитие Харьковской университетской философии и психологии в 1830-1840-е гг.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Абашник В. А. М. Н. Протопопов (1794-1857) и платонизм в Харькове / В. А. Абашник // Гілея : наук. вісн. : [зб. наук. праць]. – К. : ВІР УАН, 2012. – Вип. 57 (№ 2). – С. 343-347.
2. Абашник В. А. Харьковская университетская философия (1804-1920) : [монография; в 2 т.] / Владимир Алексеевич Абашник – Харьков: БУРУН и К, 2014. – Том 1 : 1804-1850 гг. – 750, XVI с. : ил.
3. Абашник В. А. Университетская философия в Харькове в начале 1830-х гг. / В. А. Абашник // Університетська філософія в ретроспективі та перспективі (до 200-річчя Харківської університетської філософії) : [матеріали XII Харківських міжнародних Сквородинівських читань; м. Харків, 25 лютого 2005 року]. – Харків : Екограф, 2005. – С. 3-9.
4. Абашник В. А. Философия истории в Харьковском университете: М. М. Лунин (1807-1844) / В. А. Абашник // Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація : [щоріч. наук.-практ. журнал]. – Х. : ХНТУСГ ім. П. Василенка, 2013. – № 6. – С. 136-142.
5. Бутковский П. А. Душевные болезни, изложенные сообразно началам нынешнего учения психиатрии в общем и частном, теоретическом и практическом содержании доктором медицины Петром Бутковским / П. А. Бутковский. – СПб. : Тип. И. Глазунова, 1834. – Ч. 1. – VIII, XXXVIII, 122 с.
6. Бутковский П. А. Душевные болезни, изложенные сообразно началам нынешнего учения психиатрии в общем и частном, теоретическом и практическом содержании доктором медицины Петром Бутковским / П. А. Бутковский. – СПб. : Тип. И. Глазунова, 1834. – Ч. 2. – 154, IV с.
7. Abaschnik W. A. J. B. Schads Wirkungen in der Ukraine im ersten Drittel des 19 Jahrhunderts / W. A. Abaschnik // Fichte-Studien / [Hrsg. von Wolfgang H. Schrader]. – Amsterdam; Atlanta : Rodopi, 2000. – Bd. 18. – S. 149-187.
8. Abashnik V. A. Adolph Karl August Eschenmayer / W. A. Abaschnik // The Dictionary of eighteenth-century German philosophers / [general editors Heiner F. Klemme, Manfred Kuehn]. – London : Continuum, 2010. – Vol. 1 (A – G). – pp. 294-295.
9. Abaschnik V. A. Die Medizinische Fakultät der Universität Charkov und ihre Beziehungen zu Deutschland (1804-1920) / V. A. Abaschnik // «...so ist die Naturwissenschaft das wahre internationale Band der Voelker». Wissenschaftsbeziehungen in Medizin und Naturwissenschaften zwischen Deutschland und dem Russischen Reich im 18. und 19. Jahrhundert / [Hg. von Ingrid Kaestner und Regine Pfepper]. – Aachen : Shaker Verlag, 2004. – Bd. 9. – S. 113-140.

\*\*\*

Карпенко І. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

### ХАРКІВСЬКА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ (РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ)

Абашник В. А. Харьковская университетская философия (1804-1920): монография: [в 2 т.] / В. А. Абашник – Х.: БУРУН и К, 2014. – Т. 1: 1804-1850 гг. – 750, XVI с. : ил. – ISBN 978-966-8391-44-6.

Нещодавно книжкова полиця історико-філософських видань поповнилась фундаментальною працею Абашніка Володимира Олексійовича «Харьковская университетская философия (1804–1920)». В короткому огляді, заторкуючи структуру та зміст роботи, варто зазначити, що в першому томі автор проаналізував розвиток університетської філософії від заснування кафедри теоретичної та практичної філософії в Харківському університеті (1804 р.) до її закриття російським урядом (1850 р.) В центрі уваги автора знаходяться основні віхи наукового шляху, викладання та публікацій професорів, ад'юнктів і лекторів філософської кафедри, а також філософські аспекти публікацій та викладання професорів інших кафедр етико-політичного відділення (1804-1834) та філософського факультету (1835-1850) Харківського університету.

У *Вступі* В. О. Абашнік вперше у вітчизняній літературі ґрунтовно аналізує перипетії запрошення представника німецької класичної філософії Й. Г. Фіхте до Харківського університету у 1804 р. У цьому сенсі були розглянуті першоджерела та відповідна дослідницька література різними мовами. Далі автор представив критичний огляд філософсько-правової позиції відомого українсько-російського просвітника та засновника Харківського університету В. Н. Каразіна (1773-1842). Окремий акцент тут було зроблено на впливі Й. Г. Фіхте та його праці «Замкнена торгова держава» (1800 р.) на погляди В. Н. Каразіна.

*Перша глава* присвячена засновникові Харківської університетської філософії Йоганну Баптисту, або Івану Єгоровичу Шаду (1758-1834). Спочатку автор вперше у дослідницькій літературі надає періодизацію життєвого та творчого шляху І. Є. Шада, зокрема щодо його навчання у Бамберзькій гімназії, викладацької та наукової діяльності у монастирі Банц та Йенському університеті. Далі аналізується філософська позиція І. Є. Шада, яка сформувалася під впливом творів Канта, Фіхте і Шеллінга, та особливості його викладання і наукових публікацій під час роботи у Харківському університеті у 1804-1816 рр. На завершення розглянуто загально-філософські впливи Шада в Україні, Росії, Білорусі, Прибалтиці, Грузії, Молдові та основні риси позицій представників «Харківської філософської школи І. Є. Шада». Однією з найважливіших заслуг Шада та його харківських учнів було започаткування вивчення творчості українського філософа-класика Г. С. Сковороди (1722-1794).

У *Другій главі* представлено огляд розвитку Харківської університетської філософії у 1817-1830 рр. Зокрема, тут в центрі уваги знаходиться позиція другого харківського професора філософії – Андрія Івановича Дудровича (1782-1830). Спочатку автор вказав на впливи натурфілософії Ф. В. Й. Шеллінга на публікації та викладання А. І. Дудровича у Харківському університеті в 1812-1830 рр. Далі вперше розглянуто погляди учня професора Дудровича та харківського викладача логіки й психології І. Я. Золотарьова, а також особливості історико-філософської позиції його другого учня – Захарія Савицького в його дисертації про моральне вчення (Харків, 1825).

*Третя глава* присвячена критичному аналізу викладання та публікацій професора кафедри теоретичної та практичної філософії Харківського університету Федора Федоровича Чанова (1783-1862), а також ад'юнкта цієї кафедри І. І. Гренберга у 1831-1834 рр. Автор тут вперше проаналізував їхні лекційні курси з логіки, антропології, моральної філософії та психології, які вони читали під впливом творів Канта, Шада, Гегеля та відомого німецького філософа-гегельянця – Г. Й. Гілдебранда (1788-1871). Поряд з цим, автор показав, що в рамках

Харківської університетської філософії названого періоду продовжувалося вивчення праць й творчого шляху Г. С. Сковороди. У цьому відношенні важливу роль відіграв харківський учень Дудровича і Чанова, майбутній молдавський та румунський мислитель Олександр Хашдеу (Хиждеу).

В *Четвертій главі* представлений аналіз філософської позиції професора філософії Матвія Миколайовича Протопопова (1794-1857). Зокрема, тут автор вказує на впливи філософії Платона на його позицію, а також на критичне ставлення Протопопова до філософії Гегеля і його французького прихильника Віктора Кузена. Далі розглянуто окремі аспекти творчості українського філософа Г. С. Сковороди та німецької філософії у викладанні та харківських публікаціях відомого славіста І. І. Срезневського. Наприкінці цієї глави автор торкнувся філософських аспектів у позиціях професорів філософського, юридичного та медичного факультетів Харківського університету в 1834-1850 рр.

У *Висновках* В. О. Абашнік вказав на особливості Харківської університетської філософії в 1804-1850 рр., серед яких найважливішими були: свобода викладання та дослідження (хоча вона й обмежувалася царським урядом у певні періоди, зокрема під час звільнення та висилки першого харківського професора філософії І. Є. Шада у грудні 1816 р.); домінування ідей німецької класичної філософії та вивчення життєвого шляху та праць українського класика Г. С. Сковороди.

Крім названих структурних елементів, вказана монографія В. О. Абашніка має також список використаної літератури (першоджерела та дослідницькі праці різними мовами), три резюме (українською, російською та німецькою мовами) та чотири додатки, в яких вперше подано: список професорів та викладачів філософської кафедри Харківського університету, список їхніх публікацій, список магістерських та докторських дисертацій, які були захищені до 1850 р. у Харківському університеті з філософської тематики, а також фото та ілюстрації за темою цієї монографії.

Вказане видання, поза всяким сумнівом, знайде своїх читачів, які цікавляться розвитком української філософської думки взагалі і в Харківському університеті зокрема.

*Прокопенко В. В.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **ФИЛОСОФИЯ С СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОЙ СПЕЦИФИКОЙ (РЕЦЕНЗИЯ НА УЧЕБНИК)**

Черных И. П. Философия : учебник для студентов сельскохозяйственных вузов / И. П. Черных, Л. В. Фирсова, В. Ф. Черников. – Харьков: ХНТУСХ, 2013. – 364 с. – ISBN 978-966-97317-8-4.

В последние годы появилось множество учебных изданий по философии, но учебник, о котором пойдет речь, выгодно отличается своей четкой направленностью на конкретную специализированную аудиторию – студентов сельскохозяйственных вузов. Данный учебник подготовлен преподавателями Харьковского национального технического университета сельского хозяйства им. П. Василенко на основе лекционных курсов по философии и социологии села, прочитанных в этом университете. При подготовке учебника авторы использовали материалы, накопленные на семинарах, круглых столах, проводимых в течение ряда лет Центром социологических исследований села при ХНТУСХ им. П. Василенко в сельской местности Харьковской области при поддержке руководства Кегичевского района.

Освоение курса философии является важной частью мировоззренческой и общеобразовательной подготовки современных специалистов сельскохозяйственного производства. Философия даёт возможность видеть исторические корни современных сельскохозяйственных и социальных проблем, адекватно оценивать текущую социально-политическую ситуацию, принимать правильные решения, опираясь на накопленный в истории опыт.

Проблемам сільського господарства філософи не завжди уделюють належне увагу, вважаючи їх далекими від предельних питань про буття, пізнання і людину. Однак всі ми, так чи інакше, залучені в коло проблем, пов'язаних з сільським господарством. Багато, не тільки корінні селяни, але й мешканці міст, займаються сільськогосподарською діяльністю. З іншої сторони, не тільки зберігається, але й все більше посилюється відстороненість від філософії (іноді доходять до ворожобності) аграріїв і техніків, які не бачать в філософському знанні для себе ніякої користі. Тому найважливішою метою підручника є ініціація інтересу студентів сільськогосподарського університету і допомога їм у оволодінні багатим філософським спадком в його зв'язі з проблемами сільського господарства, розширення кола знань в сфері філософського осмислення сільськогосподарської діяльності, формування філософського світогляду і логіки природнонаукового мислення.

Навчальна завдання підручника полягає в тому, щоб допомогти студентам оволодіти початком системних філософських знань в єдинстві з розумінням принципів формування і розвитку сільськогосподарської науки, виробити у них вміння користуватися отриманими філософськими знаннями в навчальному процесі, своїх наукових дослідженнях, а також в практичній професійній діяльності взагалі.

Автори виходять з того, що головними тенденціями розвитку сільського господарства виступають екологізація і технологізація. Вони прагнуть осмислити і викласти актуальні проблеми сучасної філософії в єдинстві з розвитком сільськогосподарської науки і практики. Багато уваги приділяється історії філософії, в якій уважливі читачі можуть знайти численні відповіді на питання, які виникали по мірі освоєння людиною природи. Зміст підручника побудовано логічно. Авторі відслідковують основні етапи в еволюції філософського осмислення сільського господарства. Це знайшло відображення в першій частині «Філософія в її зв'язках з сільськогосподарською наукою і практикою», де розглянуті основні історичні типи філософії в їх зв'язку з розвитком сільського господарства. Зазначено, що «Учення про сільське господарство <...> має певні філософські основи, які <...> є пануючими в побудові всіх, або, принаймні, більшості наукових робітників цієї області» [Крцимовський Р. Розвиток основних принципів науки про сільське господарство в Західній Європі. – М., 1927. – С. 10-11].

У другій частині «Актуальні проблеми сучасної філософії і сільськогосподарської науки і практики» розглянуті основні філософські категорії: буття, матерія, рух, простір, час і ін. Характеризовані методи наукового пізнання, в тому числі проаналізовано застосування системного методу як одного з важливих умов успішного розвитку землеробства, розглянуто відображення сільськогосподарської діяльності в основних категоріях діалектики.

Важливо розрізняти погляди філософів на сільське господарство в історії філософської думки і формування філософії сільського господарства як нової галузі філософського знання. Конструктивна участь філософії проявляється в методологічному забезпеченні диференціації і інтеграції сільськогосподарської науки і діяльності, в здійсненні теоретичного синтезу динамічно розвиваючогося агротехнічного знання.

Сільське господарство в пропонуваному підручнику розглядається в нерозривній зв'язці з розвитком філософського знання в наступних основних аспектах: соціально-філософському, теоретико-пізнавальному, ціннісно-світоглядному. Всі ці аспекти, так чи інакше, пов'язані з певною концепцією людини і розглядаються в їх єдинстві. Соціально-філософський аспект передбачає розгляд сільськогосподарської діяльності людини паралельно з розвитком філософського знання, починаючи з глибокої давнини. В гносеологічному аспекті акцент зроблено на проблемі розвитку сільськогосподарської науки в її єдинстві з практикою перетворення природи і пізнання закономірностей її розвитку. Нарешті, ціннісно-світоглядний аспект дозволяє уточнити розуміння природи як непреходячої цінності і значення сільськогосподарського праці в формуванні цілісної особистості землероба. В підручнику послідовно і аргументовано проводиться ідея: філософська культура необхідна аграрію, як і кожному спеціалісту, розуміючи, що знання не може бути вільно від цінностей і моралі.

Підручник може бути корисним практикам, працівникам державного управління, всім, хто цікавиться філософськими проблемами сільськогосподарського виробництва.

## Content

|                                                                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Azarova J.</i><br>HEGEL AND DERRIDA: THE THEORY OF SIGN, LOGIC AND <i>AUFHEBUNG</i> .....                                              | 5  |
| <i>Prokopenko V.</i><br>«CLEITOPHON» AND PLATO'S PEDAGOGY.....                                                                            | 22 |
| <i>Tiaglo A.</i><br>FREEDOM OF WILL IN THE TIME OF CHANGES?.....                                                                          | 28 |
| <i>Lisitsin V.</i><br>INJUSTICE OF WAR.....                                                                                               | 31 |
| <i>Kochilkova N.</i><br>BORDER INTERACTIONS IN THE HISTORY OF UKRAINIAN CULTURE.....                                                      | 38 |
| <i>Kovtun N.</i><br>SOCIAL APATHY IN THE CONTEXT OF RESEARCH OF WILL ACTIVITY<br>OF UKRAINIAN SOCIETY.....                                | 42 |
| <i>Mishchenko M.</i><br>DOCUMENTARY CINEMATOGRAPHY OF UKRAINE: BETWEEN<br>HISTORICAL RECONSTRUCTION AND PHILOSOPHICAL INTERPRETATION..... | 47 |
| <i>Perchyk A., Popova N.</i><br>RHETORICAL DIVERSIONS.....                                                                                | 51 |
| <i>Podolska T.</i><br>TO THE QUESTION OF NARRATIVITY OF SOCIAL BEING THROUGH<br>TEMPORAL SELFNESS.....                                    | 55 |
| <i>Ilyin I.</i><br>LIFE AS THE SACRIFICE AND THE PROJECT OF SACRIFICIAL LIFE<br>IN THE PROCESS OF THE BRANDIZATION OF CAPITALISM.....     | 62 |
| <i>Ananeva E.</i><br>TOLERANCE IN THE COMPREHENSION SYSTEM OF THE CONTEMPORARY<br>GLOBALIZED CULTURE.....                                 | 80 |
| <i>Kalnitsky E.</i><br>CONVERGENCE AS A KEY TREND IN DIGITAL SOCIETY.....                                                                 | 85 |
| <i>Selyuk E.</i><br>NETWORK AS A FACTOR IN FUNCTIONAL CHANGES OF POWER<br>IN THE INFORMATION SOCIETY.....                                 | 90 |
| <i>Trubnikova O.</i><br>WAYS OF HUMANIZATION IN THE INFORMATION SOCIETY PARADIGM.....                                                     | 95 |



|                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Vladlenova I.</i><br>FORMATION OF THE CONCEPT «TECHNO-REALITY» IN THE CONTEXT<br>OF TECHNOLOGICAL AND SOCIAL CONSTRUCTIONISM..... | 104 |
| <i>Beilin M.</i><br>PHILOSOPHICAL GROUNDS OF NANOTECHNOLOGY:<br>NEW IDEOLOGICAL CONFINES.....                                        | 108 |
| <i>Filyanina N.</i><br>FROM COGNITION TO UNDERSTANDING NATURE: ECOLOGICAL HERMENEUTICS.....                                          | 114 |
| <i>Lisovskiy P.</i><br>BIOSOCIAL EVOLUTIONISM OF THE SPIRITUAL CAPITAL<br>(SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECT).....                          | 121 |
| <i>Lane T.</i><br>IS THE TRUTH OUT THERE? COSMOLOGY, THE UNIVERSE AND GOD.....                                                       | 130 |
| <i>Potapov V.</i><br>ASCETICISM AND CULTURE: HOLINESS AND ITS CULTURE-CREATIVE POTENTIAL...                                          | 133 |
| <i>Ibragimov M.</i><br>SPORTSOPHY: PROBLEMS OF FORMATION AND PROSPECTS OF DEVELOPMENT.....                                           | 137 |
| <i>Abashnik V.</i><br>PETER BOUTKOVSKY (1801-1844): PSYCHOLOGY AND PHILOSOPHY<br>AT THE KHARKIV UNIVERSITY.....                      | 142 |

\*\*\*

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Karpenko I.</i><br>KHARKIV UNIVERSITY PHILOSOPHY (MONOGRAPH REVIEW).....             | 149 |
| <i>Prokopenko V.</i><br>PHILOSOPHY WITH AGRICULTURAL SPECIFICITY (TEXTBOOK REVIEW)..... | 150 |

## ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

### Порядок подачі матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді окремим файлом.
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.
3. Зовнішня рецензія.

**Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!**

### УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно із положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

***Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!***

### Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів в них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафраза – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту; сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, у тому числі – розміщеної в мережі Інтернет).

### Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman Cyr;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення виносок*: оформлення виносок в основному тексті – у *квадратних* дужках. Наприклад: [2, с. 11], [5, с. 23-56] – тобто [порядковий номер джерела, сторінка]; при посиланнях на низку праць: [див.: 4; 7].
- У виносках перед літерою «с.», а також між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + клавіша «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами.
- *Оформлення приміток*:
  - приміток краще уникати, але за необхідності вони розміщуються у кінці тексту;
  - оформлення приміток в основному тексті: [\* 1], а не «<sup>1</sup>».

### **Розташування основних елементів статті**

1. **Код УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Прізвище та ініціали автора (авторів)** (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
3. **ВНЗ (місце роботи) автора** (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
4. **Назва статті** (друкується великими літерами [«всі великі»], шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
5. **Анотація** об'ємом *не менше 500 знаків* (кожен мовний варіант!) українською, російською та англійською мовою. До трьох варіантів анотації слід додавати ключові слова (від 4 до 6 слів), шрифт – жирний. Друкується анотація через один порожній рядок після назви статті. Між ними – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
6. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мету статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
7. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту; слово ПРИМІТКИ – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. *Примітки оформлюються списком.*
8. **Список літератури** (через один порожній рядок, після приміток). Слово ЛІТЕРАТУРА – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. Список літератури оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиною!), *нумерація автоматична*. Розділові знаки в списку літератури – у відповідності з вимогами МОН України. **Обов'язково** зазначати місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті). При використанні багатотомних джерел необхідно зазначати загальну кількість томів і том, у якому знаходиться використана праця.
9. **Копірайт:** © Ярош Д. А., 2014.
10. **Прізвище та ініціали автора, назва статті англійською мовою** (назва статті друкується ВЕЛИКИМИ літерами, прізвище та ініціали автора – малими).

Автори статей несуть повну і виключну відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє рецензування. У випадку відмови у публікації **редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.**

***Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.***

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії філософського факультету ХНУ ім. В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), а також за електронною адресою: VirgilDonati@yandex.ua.

Наукове видання

# ВІСНИК

Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна  
*№ 1116*

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 50

Збірник наукових праць

*Українською, російською та англійською мовами*

Технічний редактор і автор оригінал-макету  
**О. В. Голубенко**

Підписано до друку 27.06.14. Формат 60x84/8.  
Ум. друк. арк. 19,5. Обл.-вид. арк. 17,4.  
Папір офсетний. Друк ризографічний.  
Тираж 100 пр. Ціна договірна. Зам. №

61022, Харків, майдан Свободи, 6.  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

Надруковано з готових оригінал-макетів у друкарні ФОП Петров В.В.  
Єдиний державний реєстр юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців.  
Запис № 2480000000106167 від 08.01.2009.  
61144, м. Харків, вул. Гв. Широнінців, 79в, к. 137, тел. (057) 778-60-34  
e-mail:bookfabrik@rambler.ru