

ISSN 2306-6687

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**ВІСНИК
ХАРКІВСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
ім. В.Н. Каразіна**

№1142

**Серія «Теорія культури і філософія науки»
Випуск 52**

Заснована 1991 року

Харків 2014

Збірник наукових праць присвячений актуальним проблемам сучасної філософії, філософії науки та освіти, культурології, питанням становлення інформаційного суспільства. В збірнику представлені результати роботи науковців Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, Харківського національного університету радіоелектроніки та інших вузів Харкова і України.

The given scientific articles are dedicated to actual problems of the modern philosophy, the philosophy of science and education, the cultural studies, forming of the informational society problems. The results of research work have been carried out in Kharkiv National University, Kharkiv National University of Radioelectronics and other institutions of Kharkiv and Ukraine.

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського
національного університету імені В.Н. Каразіна
(протокол №10 від 03 листопада 2014 р.)

Редакційна колегія:

- Цехмістро І.З. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків (головний редактор)
- Карпенко І.В. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Штанько В.І. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет радіоелектроніки, Україна, Харків
- Білик Я.М. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Жеребкіна І.А. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Пугач Б.Я. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Білецький І.П. — канд. філос. наук, доцент, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Суковатая В.А. — д-р. філос. наук, професор, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Україна, Харків
- Вандишев В.М. — д-р філос. наук, професор, Сумський національний аграрний університет, Україна, Суми
- Рижко В.А. — д-р філос. наук, професор, Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ
- Аршинов В.І. — д-р філос. наук, професор, Інститут філософії РАН, Росія, Москва
- Павленко А.М. — д-р філос. наук, професор, Інститут філософії РАН, Росія, Москва
- Сломський В.С. — д-р філософії, професор, Вища школа фінансів та управління, Польща, Варшава
- Сретеннова Н.М. — д-р філософії, професор, Болгарська академія наук, Болгарія, Софія

Адреса редакції: 61022, Харків, майдан Свободи, 4, ХНУ імені В.Н. Каразіна,
кафедра теорії культури і філософії науки,
т. (057) 707-55-72, факс (057) 714-09-29.
E-mail: culture_science@karazin.ua

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

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

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

ЗМІСТ

ТЕОРІЯ І ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ.....	7
V. Sukovataya. CREATION OF “NAZI PICTURE OF VIEW” AND ITS CULTURAL SOURCES: DEVELOPMENT OF GENOCIDE STUDIES IN VICTOR KLEMPERER’S BOOK “LANGUAGE OF THE THIRD REICH”	7
В.В. Лысенкова. МУЖЕСТВО КАК ВАЖНЕЙШАЯ СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ	14
Т.И. Кухарец. КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ КОНЦЕПТА ЖЕЛАНИЯ ЖАКА ЛАКАНА	20
В.М. Ніколаєвський, В.В. Омельченко. ДОБРОЧИННІСТЬ У РЕТРО(ПЕРСПЕКТИВІ): ОГЛЯД ТЕОРЕТИЧНИХ ТА ЕМПІРИЧНИХ НАПРЯМІВ ДОСЛІДЖЕНЬ У СУЧАСНІЙ ЛІТЕРАТУРІ.....	29
В.Б. Жадан. ИСТОРИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ НИГИЛИЗМА КАК ПОНЯТИЯ И СОЦИАЛЬНО- КУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА	40
М.О. Яркіна. ІСТОРИЧНИЙ ОГЛЯД ТРАНСФОРМАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ СИМВОЛУ	46
В.Л. Циганенко. КОЗАЦЬКІ БАРОКОВІ МОТИВИ В ЕПІГРАФІЧНИХ ТВОРАХ КЛИМЕНТІЯ ЗИНОВІЄВА	58
О.О. Жидкова. ПРОБЛЕМИ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ В УКРАЇНІ	65
В.Б. Селевко. ОТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ К ФИЛОСОФСКОМУ ДОСУГУ: РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В ДРЕВНЕРИМСКОЙ ФИЛОСОФИИ	70
И.Н. Рассоха. САНХУНЙАТОН – ГЕНИАЛЬНЫЙ ФИНИКИЙСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ.....	76
Е.А. Коваленко. НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ ЯК ДЕВІАЦІЯ	83
ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ.....	91
J. V. Tararoyv, I. A. Semonkina. POSSIBLE SOLUTION TO THE FERMI PARADOX.....	91
О.В. Dobrovolska. THE PHENOMENON OF INTERDISCIPLINARITY: COGNITIVE SCIENCE.....	101
В. І. Штанько, Т.Г. Авксентьева, Л.А. Тихонова. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В ІНФОРМАЦІЙНУ ЕПОХУ: СВОБОДА І БЕЗПЕКА ЛЮДИНИ ЯК ПРІОРИТЕТИ РОЗВИТКУ	107
А.Н. Покровский. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО КОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВА	114

А.Т. Щедрин. ПРОБЛЕМА «СЕТІ – СЕТІ» КАК ИНДИКАТОР ФОРМИРОВАНИЯ СУБЪЕКТНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.....	121
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ	130
Д.В. Петренко. ФІЛОСОФСЬКА МЕДІААНТРОПОЛОГІЯ: ПРЕДМЕТ І СТРАТЕГІЇ.....	130
О.У. Титар. UKRAINIAN IDENTITY OF NEW PUBLIC MAN IN PHILOSOPHY CULTURE OF M. KHVYLOVY	135
Г.Г. Старикова. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ.....	141
А.Н. Горячкова. АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ДОВЕРИЯ.....	146
N.D. Palm. PHILOSOPHI AS A STRATEGY OF SURVIVAL OF THE MODERN WORLD	151
О.Б. Фельдман. РОЛЬ АЛЬТРУЇЗМУ В ФОРМУВАННІ СОЦІАЛЬНОЇ ПРАВОВОЇ ДЕРЖАВИ.	154
О.В. Турута, Н.А. Дубина. ПОГЛЯДИ УКРАЇНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ НА ПРОБЛЕМУ РЕАЛЬНОСТІ ПРАВ ЛЮДИНИ	160
Е.В. Германова де Діас. ФЕМІНІСТСЬКА ТЕОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ ІДЕЙ.....	166
Ю.С. Тагліна. НОМО INSUFFICIENS (ЛЮДИНА НЕДОСТАТНЯ) – ВЗАЄМОЗВ’ЯЗОК З ПРИРОДОЮ І ТЕХНІКОЮ.....	173
ДОДАТКИ.....	179
Л.І. Бадєєва. ПЕРЕКЛАДИ ПОЕМИ К. РИЛЄЄВА «ВОЙНАРОВСЬКИЙ» УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ	179

ТЕОРІЯ І ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 130.2+167+168+111

V. Sukovataya

V.N. Karazin Kharkiv National University,
Ph. D. and Doctor of Habilitation,
professor of Theory of Culture and Philosophy
of Science Department

CREATION OF “NAZI PICTURE OF VIEW” AND ITS CULTURAL SOURCES: DEVELOPMENT OF GENOCIDE STUDIES IN VICTOR KLEMPERER’S BOOK “LANGUAGE OF THE THIRD REICH”

The article analyzes the theory of the German philologist Victor Klemperer regarding the sources of the Nazi and totalitarian view of the world construction through language. The novelty of the paper is due to the introduction of new material in the cultural and philosophical discourse, as well as development genocide studies in Ukrainian Cultural Studies.

Key words: genocide, Holocaust, totalitarianism, Nazism, power, victim, violence, propaganda, racism, resistance, heroism

В. А. Суковатая
**СТВОРЕННЯ «НАЦИСТСЬКОЇ КАРТИНИ СВІТУ» ТА ЙОГО КУЛЬТУРНІ ВИТОКИ:
РОЗВИТОК ДОСЛІДЖЕНЬ ГЕНОЦИДУ В КНИЗІ ВІКТОРА КЛЕМПЕРЕРА «МОВА
ТРЕТЬОГО РЕЙХУ»**

Стаття присвячена аналізу теорії німецького філолога Віктора Клемперера щодо джерел формування нацистської і тоталітарної картини світу за допомогою мови. Новизна статті зумовлена запровадженням нового матеріалу в культурно-філософський дискурс, а також розвитком студій геноциду в українській культурології.

Ключові слова: геноцид, Голокост, тоталітаризм, нацизм, влада, жертва, жорстокість, пропаганда, расизм, опір, героїзм

В. А. Суковатая
**СОЗДАНИЕ «НАЦИСТСКОЙ КАРТИНЫ МИРА» И ЕГО КУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ:
РАЗВИТИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ГЕНОЦИДА В КНИГЕ ВІКТОРА КЛЕМПЕРЕРА
«ЯЗЫК ТРЕТЬОГО РЕЙХА»**

Статья посвящена анализу теории немецкого филолога Виктора Клемперера относительно источников формирования нацистской и тоталитарной картины мира посредством языка. Новизна статьи обусловлена введением нового материала в культурно-философский дискурс, а также развитием студий геноцида в украинской культурологии.

Ключевые слова: геноцид, Холокост, тоталитаризм, нацизм, власть, жертва, жестокость, пропаганда, расизм, сопротивление, героизм

The beginning of Genocide studies is connected with the writings of Raphael Lemkin [1] in the aftermath of the Armenian Genocide and Holocaust. The methodological significance had the works by O. Bartov [2], Ch. Browning [3], S. Totten [4], S. Parsons, I.W. Charny, M. Berenbaum [5], R. Gellataly and B. Kiernan [6], and others who tried to comprehend the mechanism of the Nazi aggression and genocidal actions against racial, national and religious groups, the philosophical origin of totalitarianism, and the ideological values of the Third Reich as the explanations of the tragedy which happened in the civilized 20th century in the center of Europe. Traditionally German philologist Victor Klemperer was not tied with development of the Genocide studies. The goal of my research is to explain why Klemperer's book "LTI – Lingua Tertii Imperii: Notizbuch eines Philologen" [7] (1947) can be considered as a step in the Genocide studies theory.

The book of Klemperer was wrote during the years of the German Holocaust and was the first scholarly attempt to investigate mechanisms of Nazi ideology and its penetration into the wide masses of German society, the reasons of the successfulness of the Nazi propaganda during many years. The uniqueness of the Klemperer's investigation is that a German Jew and a professor of university Viktor Klemperer was the Holocaust survival himself, and his observations and analyses were parts of his own fate. Based on the content and the key ideas, Klemperer's writings can be identified with a tradition of philosophical and ethical studies "after the Holocaust" (or "after the Auschwitz") which were established by survivors and witnesses of the Holocaust times, such as famous philosophers and artists Teodor Adorno, Karl Jaspers, Primo Levi, Elie Wiesel, Paul Celan, Nelly Sax, Bruno Bettelheim, Immanuel Levinas.

The professional philologist Klemperer in his Notes analyzed the facts of the everyday life during the Nazi regime and the penetration of the Nazi ideology in the people's consciousness by means of language. The language constructs the world of objects in our mentality and gives the emotional connotations to the events, that is why no language system is neutral, it represents the determined points of view, it can manage the people's emotions and perception and transform their attitude to facts [8]. In his Notes Victor Klemperer described and analysed language methods programming of public consciousness, using of nationalistic mythology in creation of the cult of brutality and public legalization of "racial cruelty" towards Jews, Slavic people and Soviet prisoners of the war in the Nazi totalitarian culture. According to Klemperer, the first new facts which determined the "new Nazi world", were new special Nazi words: "concentration camp" and "emigration", and it was the objective manifestation of the everyday life under Nazi which instilled horror into the majority of Germans.

The second specific feature of the "new Nazi world" was creation of "aliens", the people who are not Aryan race, and the severe supercilious attitude of the Nazi party to such people. This severe supercilious behavior was presented as the "ideal masculine behavior: Klemperer notes the "ideal German masculinity" included wearing "military uniform" or a costume of a race-driver. Also the Nazi propaganda style is very similar to the style of auto races talking. Klemperer accented that not an intellectual or intelligent became the hero of the Nazi consciousness, but a body, a strong, healthy, enduring body which was ready to die for Fuhrer or to fight without doubts. The physical deficiency of a body had to symbolize moral degeneration, and as we know, the disabled people, young and elder German citizens became the first victims of the Holocaust. Hitler-Germany's program of systematic exterminations of the handicapped began on September 1, 1939. The "ideal Nazi citizen" has to have a healthy body to defend the Fuhrer and the "Fatherland".

The professional philologist Klemperer scrupulously analyzed the mechanisms of the Nazi propaganda ("Nazi newspeak") and identified five lexical and symbolical levels in it: the

level of sacred and Christian images which was hidden in the Nazi rhetoric: in particular, Hitler was metaphorically correlated with the Savior, and he called his close surrounding “my Apostles”; the expression “the Thousand-years Empire” was referred to the Biblical “Thousand-years God’s Kingdom” as well. So, Hitler’s authority from the beginning was referred to the image of the “Christian paradise” which existed in the German Christian Unconsciousness.

Other level was connected with emotional excitation which was presented in the “Nazi newspeak” by such words and epithets as speed, wild, passionate, fanatic, enthusiastic, spontaneous, unique. Klemperer accented that the Nazi mentality was absolutely unreceptive to satire and humor, which require the vivacity, activity and playfulness of mind. The mocking and sarcastic mind can note the inconsistency between facts of life and ideological speeches and makes them ridiculous, in other words, unconvincing for wide masses. However fanaticism was the most desirable quality of the “Führer soldiers” and the popular word in the Goebbelsian propaganda because it does not require any rational explanations and arguments.

The next level is including of sportive terminology in the “Nazi newspeak”. It was addressed to “easy” people, plebs who like sportive competitions, admire the physical strength and supremacy. Klemperer notices that Goebbelsian propaganda uses many sports metaphors and vernacular because of the desire of any propaganda to be “close to folks”. Populism became a principle of Nazi ideology. On the other hand, it presupposed the idea of “all-national” character of the Nazi party and belief that to be “close to party” means to be “close to their own people”.

One more level was the “shameless advertising” of Führer (in Klemperer’s words) and it linguistically was expressed through the huge words in the superlative degree, underlining uniqueness and the importance of Führer’s each action, when his every decision and every event was called “historical”. So, this part of the “newspeak” was aimed at constructing the Nazi “new world” as God’s created world in the beginning, when every day was as “historical” as the First week of creation in the Old Testament. And Führer’s image was referred to the Creator from the Bible.

The level of “revolutionary romanticism” which was connected with the theme of the superman, romantic idealization of “blood and soil”, “Old German ancestor, re-naming and the usage of the Old Scandinavian and Old German mythology. Since this aspect is of special interest for us, we will analyse it in more details. In chapter 13 of his Notes Victor Klemperer described the situation during World War II when the traditional German names were changed to names which were reflected in Old Scandinavian mythos, the Wagnerian operas and German romantic poetry. They were Siegfried, Baldur, Dittmer, Heidrun, Gunnar, Guthruna, others. Moreover, the traditional Christian names, which often had the biblical origin (Absalom, Joshua, Aaron and Sarah) or foreign (American, French) phonation were transformed into Old German (for example, Christa became Krista) or a second name from Old German Mythology was added to them. Sometimes it sounds ridiculous: Klemperer gives a sample when a newborn baby was called Heidrun, it was a name of a lascivious nanny-goat from “Edda” and such name is not good enough for a young girl. Sometimes a poetical or ballad name was added to a traditional German one, and it gave the double names as Irma-Magritte, Utah-Hinge, Walter-Berndt and others.

The same situation happened with many other “foreign” names which had existed in Germany for many years and were components of its history: many years ago a significant part of Germany was inhabited by belligerent Slavic tribes, and this historical fact was reflected in many geographical names of the contemporary Germany. During Hitler’s regime more than 120 Slavic toponyms and urbanonyms were germanized in Pomerania, more than 175 ones in Spreewalde, and more than 2700 ones on the territory of Silesia. Later Klemperer

wrote about reasons of such re-calling: 1) sentimental appellation to peasant's idyllic utopian image of life; 2) opposition to Christian, Biblical, Slavic or any foreign names associated with images of a potential enemy (French and British names), "inferior race" and alien achievements (Slavic names), or Old Testament, and the Jewish origin of Jesus Christ.

In our opinion, except these reasons we can identify several other ideological reasons of re-naming, which have psychoanalytical basis. The first reason which we can identify, is an appellation to a symbolical creation of "new world" because the ontological beginning implies the creation of new subjectivities, which need to receive special names symbolizing the beginning of the "New Era". Just as the Lord has devoted one of the first days of creation to giving names to people, animals and subjects, the Nazi culture considered re-naming already existing people and objects as an important part of racial utopia modeling. It was like an act of "sacred creation" of "Nazi world" – a new symbolical reality, in which German citizens should exist not in the world of facts, but in the world of symbols.

The "germanization" of personal names are aimed at isolating the German citizens with Jewish origin as "aliens" in contrast to the "real Germans" with "Aryan spirit" and old mythological names. Klemperer wrote about some paradoxical situations, connected with Nazi's desire to symbolically "delete" any signs of "Jews": in particular, the Nazi authority at universities recommended that professors at lectures on physics not mention Einstein or Hertz being Jewish surnames. So, "gettoization" of Jews and "annihilation" of Jewish culture took place in the Nazi Germany both on physical and symbolical levels. A contemporary German scholar G. Heinsohn [9] found the explanation to this Nazi intentions to create "a new world" without Jews: he expresses an idea that the target of the Holocaust was not only to physically destroy Jews but also to destroy namely Jewish representatives of such moral values as the "divine law", the fifth commandment: "Thou shalt not kill." Jewish race in the Goebbelsian ideology was understood as a "spiritual race" which is the keeper of the traditional humanity which is transmitted through family education, from generation to generation. The civilization of the world did indeed receive its law forbidding murder from Judaism (Exodus 20:13; Deuteronomy 5:17).

Pagan authors of antiquity already reported on the extensive elaboration of this Judaic law. It is the first protection of the newborn, whose killing was allowed in the Greco-Roman cultural complex for considerations of birth control or health. However, the most important passage of the Torah emphasizes the sanctity of life as the core of the law and as a value identical to goodness. So, we can sum up that the destruction of Jews symbolized the "transgression" of the humanist ethics and principles "Do not kill!" in the new Nazis racial utopia constructed "without Jews". Judeo-Christian commandments limited the aggressive instincts of Hitler's soldiers, SS and SA, that is why the expulsion of Biblical names can be considered as ejection of the Biblical morality and human values.

Our comment is that if the majority of Biblical names were connected with extolling the Lord (for example, Joshua means "praise the Lord, my soul"), Old German and Scandinavian names had expressed the warlike side of the ancient life. For example: Herald means "able to use spear"; Gustav means "council of war", Hedwig – "fight, battle", Rudolf – "noble wolf", Gertrude – "strong spear" [10], and others. Thus, the Old Nordic names, which have arisen in ancient times of the permanent struggle for territories, should unconsciously incline their owners to fighting, and victory or destruction. We can see, that war and death in fight were installed in the symbolical centre of the Old German ontology of names.

On the contrary to Northern pagans' names, the Biblical and Christian names were designed around the idea of the "peace and consent". The Lord in Old Testament and the Christ in the New Testament presented the ontology of ethics, in the centre of which was a commandment "do not kill!" Thus, the replacement of Christian and foreign names was not a

casual or little significant fact: changing names, the Nazi authority tried to change people's consciousness, to establish new values, which cancelled the Christian mercy and love for one's neighbour.

If the Christian point of view and the humanist values of the European Enlightenment were the basic moral systems which determined the superior value of "mercy" above the physical or moral, individual or collective cruelty. But the main Nazi doctrine was based on the spiritual superiority of the German "master race" and the cult of the physical superiority and general cruelty towards "inferior" peoples. The symbolic Nazist unconsciousness makes the atrocious replacement and the "cruelty" transformed in the status of "heroism" and the "mercy" be marked as a "weakness".

Klemperer writes that the Nazi propaganda glorifies only military heroism, male heroism on fields of battles. And this "heroism" has more similarities with cruelty than with the real courage in the meaning of the traditional (Christian) morality. The sense of "heroism" in the Nazi meaning was connected with the transgression of the prohibition "Should Not kill!" and Christian mercy and the legitimization of the "hierarchic" racial morality which allows the representatives of the "master race" to humiliate and to demolish the representatives of "inferior" races.

Viktor Klemperer was a baptized Jew with the strong German cultural identification and European liberal values: he has considered "nationality" in the contemporary sense as a "citizenship" in contrary to German Nazis which considered citizenship in ethnocentric tradition of the 19th century. Klemperer's notion of the citizenship was grounded on the Christian thesis about the equality among the inhabitants of the same country without any differences in their ethnic or religious origin ("no Hellene and no Israelite"). That is why Nazis understood "heroism" relevant to a person's hierarchical place, but Klemperer understood heroism in the Christian and humanistic sense, heroism as patient and suffering for true, as belief and love to a beloved person in any conditions.

Klemperer compared the "public" military or sport heroism which is glorified in the Nazi mass-media, pro-Nazi poetry and the mythological images of old times with the "everyday heroism" of survival and helping of the people who were given the status of "Others" in the Nazi social hierarchy. The concrete example of such everyday heroism was Klemperer's wife, a German, a Christian, who managed to resist Nazi anti-Semitic propaganda and saved her Jewish husband during Holocaust years both on physical and moral levels. So we can read Klemperer's book now especially owing to the courage of his wife who saved Klemperer's manuscript although it was fraught with arrest and a concentration camp.

In a wider meaning Klemperer wrote about the "non-public" people's heroism in the Nazi concentration camps and underground Resistance who risk own life for rescuing other people and the victory over Nazis. Also Klemperer was delighted with courage of many ordinary Germans who did not reject their Jewish friends, teachers and colleagues in the difficult times of the anti-Semitic state; the courage of his students attending his lectures in spite of the fact that he was a Jew; who tried to support the neighbors-Jews in the hungry times, or simply expressed sympathy in the street by looks or by encouraging words; the courage of the German Slavs from the remote villages, who hid the escaping Jews, listened to the English radio and wished victory of the Red Army over Nazis with all their heart, and it was their form of resistance to the Nazi ideology and the anti-Semitic rules. Klemperer accented that the 12 years of the Nazi propaganda were not able to turn up all Germans in the obedient and passive "mass", in the "timid crowd". However, the propaganda was strong and it put down root very deep in German society. And the usage of North mythological names has played the important role in the constructions of the Nazi propaganda and its penetration in the mass-consciousness.

The usage of the Old German and Scandinavian symbols played a special role in rationalization of the “new Nazi morality”. The legitimization of the “new Nazi morality” has come through its derivation from old Nordic history, Old German and Scandinavian mythology. The Old German mythology played an essential role in formation of the Nazi identity, designing new culture and morality. Infatuation with Old Scandinavian, German and Teutonic myths appealing to romantic, idealistic and patriotic sentiments, thus creating the impression that Hitler’s “folk state” was firmly rooted in the tradition of the Nordic Germanic ancestors. Nordic German folklore and peasant tradition in general were used to strengthen national unity and the positive “covering” of the new Nazi values. The symbol of the Nordic Germanic ancestor representing the “blood-and-soil” idea of racial strength as much as the spiritual determination of a Nordic warrior. As Philip V. Bohlman wrote [11], Nazis used famous epic cycles (as “Nibelungen”) to confirm the Old Scandinavian origin of the modern German nation. However, in the reality, so-called “German epos” “Nibelungen” was constituted as the ideological mix of German folklore and artificial ideas of the different authors, from anti-Philistine conception of F. Nietzsche and nationalism of R. Wagner, and to romantic ballads of the 19th century and the revanchist ideas of the post World War I period [12]. The German and Austrian fascists used the Wagnerian opera cycle “The Ring of Nibelungen” as an folk text and created the Nazi theory of the “heroic past” of Germans. The Goebbelsian “newspeak” used the Old Nordic names as a symbol of the “spiritual” and “energetic” connection between the powerful Nordic gods and the Nazis’ “right to transgress” the traditional Christian and Biblical ethics. Goebbels’ “newspeak” compares the Nazi soldiers and SS officers with the characters of the Scandinavian myths, and the usage of the Old Scandinavian names in the German everyday life helped Nazis to form the symbolic polarities between “ours” and “aliens”, “aggressors” and their “victims” on the basis of the personal names. According to Sigmund Freud’s theory [13] about status of “others” in any personal mentality, an individual loves those with who they share the sense of belonging to something, who is similar to the subject. If somebody is a stranger to a person it would be very hard to love (or understand) them. So, the main goal of the Nazi propaganda and the newspeak was symbolically to alienate to the maximal distance the potential victims (depicting them as “aliens” and “enemies”) and the potential “perpetrators” (depicting them as “heroes”, “liberators” or “defenders”).

One more symbolic “profit” of the Old Nordic names usage was the transformation of “cruelty” as the “Evil” in the ordinary mentality in a “norm”. As genocide scholar Roy Baumeister [14; p.72 – 78] wrote, the modern European culture created an image of “Pure Evil” which does not have any justification. For moral legitimating of the Nazi authority in the society, the state propaganda needs to approve its own status of “goodness” and to assign the image of “Evil” to potential victims. So, the main goal of the Nazi racial propaganda was to take away the status of victim’s “innocence” and construct the images of Jews, communists and racial aliens as symbols of “corruption” and “hypocrisy”, and in that way to present the true-life victims as “aggressors”.

Usage of the mythological names and symbols helped the Nazis to transform the status of cruelty in the public consciousness, to oust “cruelty” to the periphery of the cultural consciousness, to make distance between the subject (“German hero”, soldier or officer) and moral qualification of his actions, violence, cruelty. As this cruelty was dressed in the mythological symbolism, it was “sacred cruelty” similar to God’s actions. Every soldier with a new Teutonic name could (and should) refer his own deeds to the image of a chosen Nordic God or a hero, and it was as though the moral responsibility for murder was removed (because it was “symbolical”, almost “sacred” act), within the framework of a certain mythological structure, which from a “game” has turned into a dominated form of social morality. In my

opinion, using the Old Scandinavian names and symbols in the Nazi “newspeak” played the important role: 1) “justification” of the Nazi cruelty; 2) symbolical legitimization of the cruelty; 3) symbolical identification of the German / Aryan national superiority.

In conclusion we can say that the analysis of the language of the Third Reich demonstrates the specific functions of the language in the totalitarian state: the language became a tool not for stopping the violence but the way to legalize or to mask the violence. The language helps to make a distance between a victim and perpetrator and in such a way to realize the acts of cruelty. If Christian discourse of cruelty focused on a victim as a central figure of the narrative, Nazi discourse referred to the pagan (Old Nordic and Scandinavian) discourses where cruelty meant strength, authority and “heroism”, and a figure of a victim is marginalized in the narrator’s consciousness.

The Nazi propaganda searched for the reasons which could convince the German pre-Nazi society that all previous humanistic values and Biblical morality had lost sense, and these reasons were found not in the real facts of life, but in mythological “transformation” of reality, in the creation of “newspeak” which should mask the true relations in society and create the “mythological” ties of the schizophrenic consciousness where the truth and lies were to trade places. Especially, using the Old Nordic and Old Scandinavian mythology played in it one of the key roles. In modern societies the knowledge of the Holocaust is one of the key concepts of the post-war democracy, because it symbolizes the necessity to accept any “otherness” and multiculturalism, distinction of races, languages and religions. The Holocaust is not only the memorial of the past war, but a test of our moral, political, and cultural choices in present, that is why the study of this subject is necessary in Ukrainian schools and universities, and should be one of the cornerstones for building democracy in Ukraine. Our attitudes to the Holocaust issue can operate as a “litmus paper” for democracy as they show insofar our liberal values are really liberal.

REFERENCES

1. Schaller D. and J. Zimmerer *The Origins of Genocide: Raphael Lemkin as a historian of mass violence* / Schaller D. and J. Zimmerer. – Routledge: Reprint edition, 2013. – 128 p.
2. Bartov O. *Mirrors of destruction. War, Genocide, and Modern Identity* / O. Bartov – Oxford University Press, 2000. – 312 p.
3. Browning Ch. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* / Browning Ch. Harper Perennial Publisher, 1998. – 271 p.
4. Totten S., Parsons W. S., Charny I. W. eds., *Century of Genocide. Critical Essays and Eyewitness Accounts* / Totten S., Parsons W. S., Charny I. W. – Routledge, 2004. – 611 p.
5. *A Mosaic of Victims. Non-Jews Persecuted and Murdered by Nazis* / Ed. by M. Berenbaum. – New York University Press, New York and London, 1990. – 244 p.
6. Gellataly R. and Kiernan B. eds. *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective* / Gellataly R. and Kiernan B. – Cambridge University Press, 2003. – 408 p.
7. Klemperer V. *Language of the Third Reich: LTI: Lingua Tertii Imperii* / V. Klemperer Bloomsbury Academic Publisher, 2006. – 288 p.
8. Blakar R.M. *Language as a means of social power* / Blakar R.M. In: *Pragmalinguistics*, J. Mey ed. The Hague-Paris, Mouton, 1979. – p.131-169
9. Heinsohn G. *What makes the Holocaust a uniquely unique genocide?* / Heinsohn Gunnar. In: *Journal of Genocide Research*, 2000, # 3 (4), 415
10. Lindow J. *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford University Press, 2002. – 384 p.
11. Bohlman Ph. *The Music of European Nationalism. Cultural Identity and Modern History* / Bohlman Ph. — Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England: ABC CLIO, 2004. – 325 p.
12. Kamenetsky C. *Children’s Literature in Hitler’s Germany. The Cultural Policy of National Socialism* / C. Kamenetsky – Ohio University Ppress, Athens, Ohio, London, 1986. – 376 p.
13. Freud S. *Civilization and Its Discontents* / S. Freud – CreateSpace, 2010. – 144 p.
14. Baumeister R. F. *Evil inside. Human violence and cruelty* / R. F. Baumeister. – New York, 1996. – 431 p

УДК 141.319.8

В.В. Лысенкова

Харьковская государственная академия культуры,
д. филос. н., доцент кафедры философии и политологии

МУЖЕСТВО КАК ВАЖНЕЙШАЯ СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ

В статье автор поднимает проблему мужества и философского образа жизни. Осуществляются попытки определить истоки возникновения и сущность мужества мыслителей. Данная проблема анализируется в контексте развития мировой философии и науки. По этому вопросу существуют различные мнения. Уделяется внимание преодолению трудностей как элементу философского образа жизни. Исследователь приходит к выводу, что мужество помогает философу решать необходимые задачи.

Ключевые слова: мужество, истина, мудрость, творец, интеллект, философский образ жизни.

В.В. Лысенкова

МУЖНІСТЬ ЯК ВАЖЛИВІША СКЛАДОВА ЧАСТИНА ФІЛОСОФСЬКОГО СПОСОБУ ЖИТТЯ

У статті автор підіймає проблему мужності та філософського образу життя. Здійснюються спроби визначити витоки виникнення і сутності мужності мислителів. Подана проблема аналізується в контексті розвитку світової філософії і науки. З цього питання існують різні точки зору. Приділяється увага поборенню труднощів як елементу філософського образу життя. Дослідник доходить висновку, що мужність допомагає філософу вирішувати необхідні завдання.

Ключові слова: мужність, істина, мудрість, творець, інтелект, філософський образ життя.

V. Lisenkova

THE COURAGE IS A MOST IMPOTENT COMPONENT PART OF THE PHILOSOPHICAL MODE OF LIFE

In the article, the author raises the problem of the courage and philosophical mode of life. The attempts to define the sources of the origin and the essence of the courage of the thinkers. Given problem is analyzed in the context of promotion of the world philosophy and science. There exist different opinions on this question. The attention is paid to getting over difficulties as of element of the philosophical mode of life. The investigator concluded that courage helps to philosopher to solve necessares problems.

Key words: courage, truth, wisdom, creator, intellect, philosophical mode of life.

Актуальность разработки термина «философский образ жизни» предопределена потребностью общества гуманизировать социальные отношения, преодолевать глобальную отчужденность философского наследия от обыденных процессов и обыденного сознания. Социуму необходимо деликатно раскрывать философские наработки, дабы они выступали интегрирующим началом в мире повседневности. Этим философия должна восполнить роль, которую утратила наука,

став пространством «terra incognita». К таким наработкам, без сомнения, относится и изучение философского образа жизни, который включает в себя систему устоявшихся проявлений деятельности, общения, отношений, поведения, жизненных позиций, характерных для каждого отдельного философа и в целом для всего философского корпуса.

В ходе длительных библиографических изысканий нами не обнаружены масштабные целостные концепции сущности философского образа жизни. Очень редко были встречены отдельные его упоминания (Т. Кампанелла, К. Ясперс, А. Лосев). По нашим сведениям, системные исследования самого термина и рассмотрение данного понятия не производилось.

В большей мере осуществлялась разработка понятий «жизненный мир», «жизненная сила», «жизненный путь» (А. Шюц, М. Мерло-Понти, Ю. Хабермас, Э. Гуссерль). Термин «жизненный мир» был введен в философию в начале XX века американским прагматистом У. Джеймсом. Затем к нему обращались Г. Зиммель, Э. Трелч, Р. Ойкен, Дж. Ройс. Термин имеет много трактовок, но чаще всего им обозначают мир повседневного опыта. Все эти термины работали в контексте анализа кризисов науки, философии, человечества в целом и поиска путей их преодоления.

В связи с этим необходимо изучение важнейших составляющих именно философского образа жизни, выявление его структурных компонентов, общих и отличительных особенностей в различные века, а также соотношение с научным, религиозным, художественным образом жизни.

Цель статьи. В данной публикации, базируясь на историко-философском материале, необходимо проработать одну из составляющих частей философского образа жизни – мужество философов, их потребность жить достойно, не поступаясь своей личностной и профессиональной честью. Как выявляет анализ, оно присуще большинству мыслителей и предстаёт в качестве императива. Мужество проходит красной нитью в их многочисленных сложнейших жизненных проявлениях. Соответственно общественным и социальным условиям путь каждого складывался специфически индивидуально, но тем не менее, как мы убедились, в большинстве своем в нем находилось место проявления мужества, достойного преодоления трудностей, личных драм, трагедий и общественных катаклизмов.

Исходным для нас является рассмотрение философского образа жизни как закономерной организации жизненного и творческого процесса философом, направленной на выявление сущностных характеристик мира.

Мужество – сложное морально-нравственное личностное качество. Оно выражается в способности действовать решительно и целесообразно в неоднозначной обстановке [4, с. 191]. Его многогранность проявляется такими компонентами как выдержка, самообладание, самоотверженность, стойкость, бесстрашие, смелость. Эти качества базируются на чувстве собственного достоинства, не позволяющем снизить планку требований к себе, допустить морально-нравственное унижение со стороны идеологических противников, быть сломленным обстоятельствами, кощунством скудоумцев и предателей, ложью обывателей и враждебностью мещан. Оно предусматривает проявление находчивости в отстаивании своих жизненных и философских позиций, в выборе способа действий и вынужденного противостояния краснобаям.

Как показывают исследования, с годами у философов вырабатываются навыки противоборства с наименьшими для себя потерями и продуктивной мобилизацией своих внутренних ресурсов. Позже формируется способность предвидеть усложнение ситуаций и, не теряя самообладания, по возможности избегать крайнего обострения противоречий.

Мужество пронизано волевыми качествами человеческой природы – психическими свойствами, воспитанными в детстве и юношестве. Античная мысль относала его к числу четырех кардинальных добродетелей наряду с умеренностью, мудростью и справедливостью. Со времен Платона длительный исторический период бытийствовала установка, что мужество присуще только представителям правящего класса и воинам. Но ход развития человеческого общества убедил, что это свойство психики общечеловеческое, результат целенаправленного воспитания и самовоспитания.

В период Нового времени мужество как нравственная мера в преодолении страха низводится с пьедестала и не рассматривается только как проявление воинской доблести. Усложнение общественного бытия расширило ракурс возможного проявления мужества и на другие виды деятельности. И. Кант утверждал, что в обществе существуют для личности больше опасностей, чем в воинских схватках, которые также требуют немалого проявления мужества. Современная трактовка соответственно декларирует увеличение его функциональных проявлений. Оно необходимо и при отстаивании своих мировоззренческих позиций, и защите личностных морально-нравственных принципов, и при утверждении границ собственного «Я».

Господство рыночных отношений востребовало мужество в проведении экономической, финансовой политики, твердости канонов в борьбе с конкурентами, отстаивании корпоративных интересов и при угрозах киллерских расправ. Мужество достойно сносить жизненные удары, противостоять стрессам, высоко держать ценностную планку, не брюзжать по поводу цепи неудач и поражений, уметь внутренне группироваться при утрате счастливого случая, не опускать руки, а находить выходы из безнадежных положений ценится как значительное личностное качество.

Проявление мужества в философском образе жизни столь же многообразно. Мужество выдвигать и отстаивать новые идеи, противостоять критике, принимать на себя ответственность за провозглашаемые ценности, не предавать доверие людей, а ратовать за прогрессивные общественные ориентиры, всегда стоило немало. Современная цивилизованность общества уже не позволяет карать мыслителей, философов, публицистов смертными казнями, сжиганиями на кострах, но замалчивание идей, непечатание книг, невозможность высказать свои позиции через СМИ, угрозы увольнения с работы, абстракции, материальные и моральные унижения во многом чреваты депрессиями, тяжелыми неврозами, реактивными психозами, соматическими болезнями, потерей креативности, отчуждением коллег. Положение изгоя не из лучших, особенно при понимании того, что постоянная готовность некоторых сию минуту лечь принципами под любую сильную власть, – презренна. Смелость не позволит бояться власти, поможет преодолеть собственное бессилие перед ней. Во многом самоотверженная принципиальность профессиональных философов подпитывается героическими примерами прошлого, славными именами Демокрита, Ксенофана, Сократа, Платона, Аристотеля, Д. Бруно, Б. Спинозы, Г. Галилея, Р. Бэкона, Л. Фейербаха, М. Ломоносова, А. Радищева, Н. Чернышевского и многих других.

Вспомним стойкость Сократа на профанированном суде, его утверждение, что нравственная смерть наступает стремительнее, нежели физическая. По его мнению, страх в бою одолевает лишь тот, кто любит свое тело или богатство и почести. Но еще более выдержанно ведут себя те, кто встречает смерть из страха перед еще большим злом, чем смерть: перед позором и последующими страданиями. Он был склонен настаивать на том, что только философы мужественны не из боязни, а ради постижения истины, законов подлинного бытия, жизни в вечном мире идей, освобождения от тленных оболочек духовной приземленности.

Называя Сократа «олицетворением философии», мир помнит его констатацию: быть выше себя – ни что иное, как мудрость, быть ниже – невежество, которое является дьяволом, стремящимся победить бога – знание [8, с.173–194]. Подчиняясь решению жесуда, Сократ бесстрашно противопоставлял свое высочайшее нравственное кредо – не уронить себя, сохранить свое лицо, остаться морально и нравственно безупречным в памяти учеников и потомков. На суде он вел себя раскованно, даже дерзко, шутил, ни на секунду не пытался разжалобить судей, унизиться признанием правомерности обвинения во имя сохранения собственной жизни. На инкриминации парировал, что в Аиде за мудрость не казнят, и он воспользуется блаженством беседовать с Гомером, Гесиодом и другими мудрецами. Философ ушел, а человечеству в подарок осталось понятие «сократовский характер» и заложенное самим его учением и жизнью основы «моральной философии» – как образец мужественной верности своим убеждениям.

Мужественно вел себя на суде и Демокрит, обвиненный в растрате денег из отцовского наследства, в неухоженности усадьбы, в которой его поселил брат после возвращения из многолетнего путешествия. Все перечисленное в то время считалось достаточно серьезным преступлением. Посягательство невежд и глупцов на благородство его жизненных позиций, сомнения по поводу его достоинства и чести, унижение от судебного разбирательства, необходимость доказывать свою добропорядочность не лишили Демокрита самообладания. «Первый энциклопедический ум среди греков» сумел достойно переубедить судебных скептиков, обосновать общественную роль своего жизненного выбора, уверить в значимости открытия одного причинного объяснения, чем овладение персидским престолом. Его речи показались абдеритам столь убедительными, что по решению суда была выделена еще большая сумма на продолжение философских изысканий и завершение книги «Великий Мирострой». Демокрит синтезировал учения западной и восточной мудрости в греческой философии, при чём не побоялся отступить от общепринятых канонов. Неистребимая жажда знаний, преданность науке [1, с.10], уважение к людям физического труда, угнетенным, оценка человека по его личным качествам, способностям, а не по происхождению, пренебрежение к известности и славе – резко выделяли его среди сограждан. Демокритоведение нарекло его прототипом людей науки [1, с. 12]. В дальнейшем жители Абдер сумели осознать значимость его вклада в развитие философии, вычеканив монету его имени и установив прижизненный памятник – медную статую. Прожив более ста лет, почувствовав свою все увеличивающуюся немощь, добровольно ушел из жизни, дабы не обременять других заботами о себе [1, с. 38]. Мужество не оставило его в предсмертный час в решении своей собственной судьбы.

Обращает на себя внимание мужество Платона, трижды ездившего в Сиракузы, дабы просветить тиранов – Дионисиев Старшего и Младшего, что само по себе было крайне опасно. При жизни Дионисия Старшего его миссия была драматической: тиран, осердившись за увещевания, продал философа в рабство. Чудом он оказался на свободе, но несмотря на свой печальный опыт, вновь отправился уже к Дионисию Младшему. Престарелого мыслителя занимали утопические проекты совершенствования рабовладельческого общества и возможность просвещения тиранов во имя благ подданных. Платон мужественно перенес оскорбления, посчитав, что сделал все от него зависящее. И не его вина, что отчуждение и охлаждение между философом и диктатором – единственный результат его многотрудных поездок. Нам же понятно, что это закономерно. Платон был убежден, что «философами становятся избранные», так как они должны всегда и постоянно «действовать во имя истины, ради истины, от имени истины» [6, с. 40]. Ориентир на столь высокий уровень требований говорит о приоритете мужества жить достойно.

Аристотель, как и Платон, считал необходимым и возможным просвещать тиранов. Выступая против тирании, он ратовал за учреждение небольших полисов [3, с. 31 – 32]. Великий экспансивный ум Аристотеля [7, с. 28] ориентировал его на сдержанное ограничение себя в других проявлениях, влечениях, кроме постоянных, кропотливых занятий философией и наукой. После смерти А. Македонского Стагирит подвергался многочисленным агрессивным нападениям. Почувствовав усиление опасности и угрозу своей жизни, бежал из Афин на остров Эвбея, чтобы, как он сказал об этом сам, – не дать афинянам повода еще раз согрешить против философии. Существуют различные точки зрения на его смерть, одна из них: через год после приезда на остров Аристотель покончил жизнь самоубийством, что является, по мнению части исследователей, мужественным и мудрым поступком [6, с. 307 – 308].

Бесстрашным был теоретик человеческого счастья, знаменитый Эпикур. По его мнению, философ поможет человечеству обрести счастье, освободив его от страха перед богами. Несмотря на хулу, стойко придерживался материалистических и атеистических взглядов, отрицал бессмертие души и загробную жизнь. Прожив достойно и внешне просто, не страшился порицания идейных противников, хотя предвидел инсинуации и в будущем [7, с. 138]. Несмотря на это, призывал юношество, немедля, заниматься философией, не чураться ее и старцам, дабы проявлять постоянную заботу о здоровье души как элементе счастливой жизни. Мимо данных положений его философии не могли спокойно пройти многие. Часто всеми средствами они стремились опорочить его учение, внедряя в сознание общественности, что понятие «эпикуреец» и «чревоугодник», «развратник» – синонимы. Недоброжелатели упорно пытались низвергнуть его настояния о счастье людей, наслаждении разумом как цели жизни.

Подлинного восхищения заслуживает жизнь и мужественное служение философии Д. Бруно. Святость философской и научной истин для него непреложна – только они способны разорвать тьму невежества. За них можно и умереть. Он был убежден, что смерть за святую философскую истину, за преданность ей в одном веке дает жизнь во всех последующих веках. На этом он стоял все восемь лет ежедневных допросов, когда инквизиция требовала от него отречения. Жесточайшие пытки палачей, их стремление заставить Ноланца отречься ни к чему не привели и в 1600 году. Этот год был для католической церкви особым: отмечался шестнадцативековый юбилей И. Христа. Для Бруно не от рождения Христа начинается история, – как утверждает католическая церковь, – а от открытия человеком первой истины. Отречение Д. Бруно необходимо было церкви как победа над инакомыслием, в назидание всем верующим и сомневающимся. А он мужественно говорил, «что не должен и не желает отречься, не имеет, от чего отречься, не видит основания для отречения и не знает, от чего отречься». Его уже вели на костер с веревкой на шее к площади Цветов, а шедший рядом священник продолжал уговаривать, что еще не поздно произнести два слова отречения. Ответом было презрение. После этого в его язык вогнали кол, и он взошел к месту казни. Горел он, горели его книги, сложенные у ног, но Д. Бруно не мог и помыслить торговать истиной, позволить себе идти на самоизмену. Через триста лет прогрессивные люди всего мира, собрав деньги, поставили ему памятник на том месте, где горел костер инквизиторов. На пьедестале слова: «Д. Бруно, от века, который он предвидел». Остается порадоваться, что этот век наступил [2].

Для всех этих философов красота и мудрость истины были столь завораживающими, что они не дрогнули перед столь угрожающими испытаниями. Они остались верны своим жизненным позициям, философским принципам, научным открытиям, восторгам творчества. В течении всей жизни не принимали как должное происки зла, всех его уровней и видов, не смиряли перед ним дух, противостояли ему

не только в меру своих сил, а чрезмерно превосходя себя, рискуя спокойствием и благополучием. И так – годами и десятилетиями.

Перед лицом опасности мудрейшие вели себя достойно, держась самоотверженно, не теряли контроль над ситуацией и расстановкой сил, всегда помнили о чести, дорожили своим именем. Сила их аргументов и мужественное поведение действовали на сомневающихся безотказно. Нет никаких оснований утверждать, что жизнь профессиональных философов лишена несчастий, бед, унижений, провокаций, преследований, потери здоровья. Но все ли они идут отстаивать истину?! А. Зиновьев неоднократно отмечал, прожив двадцать лет на Западе, что его иностранные коллеги пишут в своих монографиях совсем не то, что высказывают в откровенных беседах. Постоянная боязнь потерять материальные блага, привилегии, «теплые» места, субсидируемые властью, деформировала их души, наполнив их лживой благочестивостью и стойким неуважением своей причастности к великому. Безусловно, нельзя требовать от всех пожизненного поклонения великолепию философии, перманентного служения ее благородным истинам, восхищения очарованием ее логики. Но именно она в наибольшей мере сподвигает людей на добродетель и добропорядочность, высокий уровень требований к себе, противостояние тупому и агрессивному невежеству. К глубокому сожалению, изысканность чувств, праведность стремлений и действий отнюдь не давящие черты человечества, а неодолимая потребность постоянного саморазвития, самовоспитания и самоусовершенствования [5] также не отягощает его жизнь и не является приоритетом.

Великие философы и мудрецы, стремящиеся повысить меру человечности в социальных отношениях, остаются верны высоким человеческим идеалам навсегда. Они выдерживают самый строгий экзамен – мужество жить достойно, мужество жить в веках. Их образ жизни – это служение пассионарной смысло-жизненной парадигме человечества. В драмах, трагедиях и бедах жизни они не ломались, а находили для себя еще более актуальные смыслы, выходили из катастроф не раздавленными ничтожествами, а людьми, обретшими новые духовные возможности. Возвышаясь над обстоятельствами, они тяготели к морально высшему, становились «тем, чем хотели быть, и остались верными этому своему стремлению до конца жизни» (Гегель).

Каждому историческому времени соответствует свой тип мыслителя с определенным образом жизни, но есть философы – на все времена. Не нужно противопоставлять характеры их бытийных процессов, а сопоставлять, выявляя особую индивидуальность, интеллигентность, творческую одаренность, мужественную линию жизни, их философское бессмертие.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Виц Б. Б. Демокрит / Б. Б. Виц. – М. : Мысль, 1979. – 212с.
2. Вороньков А. Джордано Бруно / А. Вороньков // «Неведомый мир». – 2002. – № 6. – С. 19–24.
3. Зубов В. П. Аристотель / В. П. Зубов. – М.: Из-во Ан СССР, 1963. – 366с.
4. Краткий психологический словарь / Под ред. Петровского А. В., Ярошевского М. Г. – М. : Политиздат, 1985. – 431с.
5. Лозовой В. О., Сідак Л. М. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці : монографія / В.О. Лозовой, Л.М. Сідак. – Х.: Право, 2006. – 256 с.
6. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. – М.: «Молодая гвардия», 1993. – 383 с.
7. Льюис Дж. Т. Античная философия (от Эвклида до Прокла) / Дж.Т. Льюис. – Минск: Галаксиас, 1998. – 224 с.
8. Таранов П. С. Анатомия мудрости. 120 философов. Жизнь. Судьба. Учение : в 2 т. / П. С. Таранов. – Т.1. – Симферополь: «Реноме», 1997. – 624с.

УДК:159.947.5

Т.И. Кухарец

Харьковский национальный университет радиоэлектроники,
аспирант кафедры философии

КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ КОНЦЕПТА ЖЕЛАНИЯ ЖАКА ЛАКАНА

Понятие «желание» занимает центральное место в философско-психоаналитическом учении Жака Лакана. Отталкиваясь, в первую очередь, от работ Платона, Гегеля, Фрейда и Леви-Стросса, Лакан разработал детальную динамическую теорию желания, в которой определяющую роль в механизме зарождения и функционирования желания играют бессознательные процессы. Согласно Лакану, желание всегда реализуется в другом и посредством другого. В ходе дальнейших исследований мыслитель приходит к выводу, что отношения между людьми устанавливаются, не достигая поля сознания, а первоначальную организацию человеческого мира осуществляет желание как бессознательный фактор. В данной статье предпринята попытка обобщения лакановских концептов желания, возникших в различные периоды его творчества, с целью проследить истоки их зарождения, а также оценить их значение для современной культуры.

Ключевые слова: бессознательное, субъект желания, желание другого/Другого, диалектика Господина и Раба, объект а, стадия зеркала, нехватка бытия, метонимия, тревога, закон.

Т.І. Кухарець

КЛЮЧОВІ ПОНЯТТЯ КОНЦЕПТА БАЖАННЯ ЖАКА ЛАКАНА

Поняття «бажання» займає центральне місце у філософсько-психоаналітичному вченні Жака Лакана. Базуючи свою думку, в першу чергу, на роботах Платона, Гегеля, Фрейда і Леві-Стросса, Лакан розробив детальну динамічну теорію бажання, в якій визначальну роль у механізмі зародження та функціонування бажання грають несвідомі процеси. Згідно Лакану, бажання завжди реалізується в іншому та за допомогою іншого. В ході подальших досліджень мислитель приходиться до висновку, що відносини між людьми встановлюються, не досягаючи поля свідомості, а первісну організацію людського світу здійснює бажання як несвідомий фактор. У даній статті зроблена спроба узагальнення лаканівських концептів бажання, що виникли в різні періоди його творчості, з метою простежити джерела їх зародження, а також оцінити їх значення для сучасної культури.

Ключові слова: несвідоме, суб'єкт бажання, бажання іншого/Іншого, діалектика Господаря і Раба, об'єкт а, стадія дзеркала, нестача буття, метонімія, тривожність, закон.

T. Kuharets

KEY NOTIONS OF THE CONCEPT OF DESIRE BY JACQUES LACAN

The concept of desire is the principal concept in philosophical and psychoanalytic teaching of Jacques Lacan. Focusing mainly on the writings of Plato, Hegel, Freud and Levi-Strauss, Lacan developed a detailed dynamic theory of desire, in which unconscious processes play a decisive role in the mechanism of deriving and functioning of desire. According to Lacan, the desire always realizes in the other and with the help of the other. In his further explorations the thinker comes to the conclusion that the relationship between people are established before reaching the field of consciousness, and a desire as an unconscious factor realizes the initial organization of the human world. This article attempts to summarize the Lacanian concepts of desire that were created in different periods of his work, in order to trace their beginnings, as well as to assess their importance for the modern culture.

Keywords: unconscious, subject of desire, desire of the other/the Other, master-slave dialectic, object a, mirror stage, lack of being, metonymy, anxiety, law.

Жак Лакан является одним из самых оригинальных и влиятельных мыслителей XX века. Его идеи оказали и продолжают оказывать существенное влияние на клиническую практику психоанализа, а также на психологию, философию, лингвистику, теорию кино и изобразительного искусства, литературную критику, феминистскую теорию. Лакан не считал свое учение философским, однако это не мешает философам исследовать систему лакановской мысли. Основная трудность исследования творчества Лакана заключается в том, что он был мыслителем, предпочитавшим излагать свое учение устно, поэтому в основном приходится иметь дело с записями его устных выступлений, в ходе которых он редко формулировал свои теории в концентрированной форме. За исключением своей диссертации по психиатрии, он не написал ни одной книги.

Мысль Лакана развивается очень динамично, неминуемо порождая массу противоречий, однако наличие определенных незыблемых оснований позволяет рассматривать ее как целостную систему. Целью данной статьи является создание краткого аналитического обзора учения Лакана в контексте центральной для его творчества проблематики желания. В статье в сжатом виде охарактеризованы основные измерения желания, выстраиваемые Лаканом в его концептах.

Исследовательская литература, посвященная творчеству Лакана, достаточно обширна. Среди иностранных авторов особого внимания заслуживают работы Э. Рудинеско, С. Жижека, М. Боуи, Ж.-П. Жильсона, С. Бенвенуто. Русскоязычные исследования лакановского учения получили наиболее глубокую разработку в трудах таких авторов как Н. Автономова, И. Ильин, А. Дьяков, А. Смулянский, В. Мазин, Д. Ольшанский. Несмотря на большое количество интерпретаций теории Лакана, наблюдается ощутимая нехватка систематизации основных направлений его учения. В силу этого обстоятельства, научные статьи, способствующие более полному восприятию лакановских идей, представляются весьма актуальными.

Словарь научных терминов Лакана столь же обширен, сколь широко то проблемное поле, которое он хотел описать в своих теориях. Вместе с тем, есть одно понятие, которое неизменно занимает центральное место на всех этапах эволюции его мысли. Это понятие «желание». Именно оно, по нашему мнению, является ключом к пониманию его довольно-таки запутанного учения. Следовательно, представляется целесообразным представить основные этапы развития психоаналитической диалектики Лакана на основе выделяемых им различных аспектов сущности человеческого желания.

Желание другого / Другого

Лакан утверждает, что желание есть суть человеческой жизни и основная проблема психоанализа. Следует помнить, что, говоря о желании, Лакан всегда подразумевает не какое-то определенное, а бессознательное желание. Уже в своей диссертации он пытается выявить значение бессознательных влечений в формировании паранойи. В дальнейшем Лакан приходит к выводу, что желание – это главная функция всего человеческого опыта, но оно не желает чего-либо именуемого. «Желание – это прежде всего желание Другого, но не того или иного человека, а Другого как общего отношения к другому, к культуре, опосредованного языком. Человек, сам испытывающий «нехватку бытия», желает быть тем, чего не хватает Другому. Это желание говорит в нем и организуется в систему знаков» [1, с. 73].

Основополагающий тезис Лакана в отношении сущности желания гласит: «Желание – это всегда желание Другого». Необходимо отметить, что Лакан заимствует эту идею у Гегеля через Кожева, который в начале 30-х годов с большим успехом проводит семинары, посвященные анализу «Феноменологии духа». Кожев утверждал,

что желание является человеческим лишь в том случае, когда оно направленно не на природный налично-данный объект, а на другое желание.

Утверждение Лакана о желании, которое является желанием другого, можно рассмотреть с различных взаимодополняющих сторон. Во-первых, желание является желанием быть объектом желания другого, т.е. желанием признания со стороны другого. Во-вторых, субъект желает посредством другого, то есть, желает с точки зрения другого. Следовательно, «объект желания человека является, в сущности, объектом, желаемым кем-то другим» [2, с. 12]. Желанным объект делает не какое-то внутренне присущее ему качество, но сам факт того, что его желает другой.

Таким образом, желание Другого делает объекты эквивалентными и взаимозаменяемыми; «Объект может стать эквивалентным другому вследствие воздействия, производимого этим промежуточным явлением, создающим возможность для объектов обмениваться или сопоставляться. Этот процесс стремится свести на нет особое значение того или иного конкретного объекта, но, в то же время, он позволяет предположить существование бесконечного количества объектов» [2, с. 12]. Следовательно, желание не является каким-либо личным делом, оно всегда конституируется в диалектическом отношении с воспринимаемыми желаниями других субъектов.

В-третьих, желание всегда является желанием чего-то другого, поскольку невозможно желать то, чем ты уже обладаешь. Желание характеризуется бесконечным непрерывным процессом отсрочки; как только объект желания достигается, он перестает быть желанным, и желание субъекта выбирает себе другой объект.

В-четвертых, фундаментальным желанием является инцестуальное желание матери как изначального другого. Мать является первым человеком, занимающим место другого, и поначалу ребенок находится в полном распоряжении ее желания. Только когда Отец, кастрируя мать, соединяет желание с законом, субъект освобождается от подчинения прихотям ее желания.

Необходимо отметить, что термин «другой» у Лакана распадается на «маленького другого» («другой») и «большого Другого» («Другой»). «Маленький другой – это иллюзорный другой, на самом деле являющийся отражением и проекцией Эго. Он одновременно является и Двойником, и Зеркальным Образом. Следовательно, маленький другой полностью вписан в порядок воображаемого. Большой другой представляет собой радикальную инаковость, друговость, неассимилируемую посредством идентификации и поэтому преодолевающую иллюзорную друговость воображаемого. Другой вписан в порядок символического, поскольку Лакан сравнивает его радикальную инаковость с языком и законом. Таким образом, большой Другой является индивидуализированной для каждого субъекта формой символического [3].

Диалектика Господина и Раба

Лакан полагал, что формирование человеческого мира как такового происходит в изначальном соперничестве с другими. Борьба за признание, борьба за желание разворачивается в диалектике отношений с другим. Гегелевская диалектика господина и раба состоит в том, что господин лишает раба его наслаждения, овладевает объектом желания как объектом желания раба, получает признание со стороны раба, но при этом сам лишается своей независимости. У господина нет возможности своими силами преодолеть свое отчуждение. По Лакану, завоевавший наслаждение становится полным идиотом, ни к чему, кроме наслаждения, не способным, в то время как лишенный наслаждения сохраняет всю свою человечность. Раб признает господина, а значит, имеет возможность получить признание и с его стороны. Таким образом, он веками ведет борьбу за достойное признание. Раба заставляют работать, и он получает

возможность воспринимать себя через творения своих рук. Господин остается в зависимости, в то время как раб готовит себя к независимости. У него появляется шанс быть признанным в своем труде. «Итак, желание обретается как желание другого не потому, что другой владеет ключом к желанному объекту, а потому, что за желанием какого-то объекта, будь то предмет, или человек, скрывается желание быть признанным другим. Это желание быть желанным. Желание желания другого. Так уже за желанием получить молоко стоит желание получить признание, любовь матери. Это признание по сути дела подтверждает существование. Быть признанным значит существовать» [4, с. 15].

Когда мы читаем у Гегеля о зависимости желания субъекта от желающего, которого представляет собой Другой, речь идет о Другом как сознании. Для Гегеля, как вытекает из построений «Феноменологии духа», Другой – это тот, кто меня видит, и этого вполне достаточно, чтобы развернуть борьбу, обусловленную соображениями престижа, в рамках которой желание и оказывается задействовано.

Лакан определяет свое принципиальное расхождение с Гегелем в том, что для него Другой – это бессознательное. Другой затрагивает желание субъекта постольку, поскольку ему не хватает чего-то, о чем он не знает. Именно на уровне того, чего не хватает субъекту и о чем он не знает, он оказывается в роковой зависимости от Другого, поскольку иного пути обнаружить то, чего субъекту не хватает в качестве предмета желания у него в распоряжении нет. В результате субъект оказывается не способен поддерживать желание, связанное с каким-бы то ни было объектом, не состыкуя его желанием Другого. По мнению Лакана, если между гегелевским представлением о желании и тем, что предлагает он, и есть что-то общее, то его следует искать в объекте а, т.е. в объекте-причине желания Другого, который как раз и желает[5].

Нехватка бытия

Согласно Лакану, желание – это отношение бытия к нехватке, которая является нехваткой бытия как такового, посредством которого сущее существует. Нехватка эта лежит по ту сторону всего того, что может ее обнаруживать. Желание лежит у истоков всего, что делает существо одушевленным. В силу самой нехватки существо оказывается существующим. Именно в силу этой нехватки в опыте желания приходит существо к переживанию своего Я в его отношениях с бытием. Именно в погоне за тем потусторонним, которое есть ничто, снова и снова возвращается оно к переживанию себя как существа, себя сознающего. «На самом деле отношения между человеческими существами устанавливаются не достигая поля сознания. Первоначальную организацию человеческого мира осуществляет желание, желание как фактор бессознательный» [6, с. 317].

Таким образом, Лакан представлял желание как первобытную нехватку, противопоставляемую простой нужде, которую человек в силах контролировать. В таком случае, единственной надеждой на восполнение этой изначальной пустоты бытия является обращение к Другому, но призыв этот не может оказаться удовлетворенным, т.к. Другой, в свою очередь, также страдает от этой нехватки. Это значит, что желание первоначально возникает в поле Другого, то есть, в бессознательном.

Объект а

Лакана интересует желание как таковое, т.е. желание без привязки к объекту. Важен не объект, на который направлено желание, а причина его возникновения, которую Лакан называет объектом а («а» от французского «autre» – другой). Поскольку желание, согласно Лакану – это всегда желание другого, он и называет его объектом а –

объектом-причиной желания другого. «У человеческого субъекта желание реализуется в другом, посредством другого. Именно в другом, посредством другого именуется желание. Оно вступает в символическое отношение я и ты, в отношение взаимного признания и трансценденции, в порядок закона, уже готового к тому, чтобы включить в себя историю каждого индивида» [7, с. 235].

Лакан связывает объекта с понятием «агальма», которое он находит в диалоге Платона «Пир». Агальма – драгоценный объект, ценность которого заключена в связи с Другим. Объект а – это то, что «уцелело» от символизации. Поскольку этот объект не символизирован, его невозможно представить. Непредставимость этого ускользающего объекта ведет к тому, что он функционирует как нехватка бытия.

Объект а, с которым отождествляется субъект, восполняет эту нехватку, придает тело этой пустоте в Другом. Объекта одновременно представляет собой чистую нехватку, пустоту, вокруг которой вращается желание, и воображаемый элемент, скрывающий пустоту, заполняющий ее так, что она становится незримой.

Стадия зеркала

Стадия зеркала есть идентификация, то есть трансформация, которая происходит с субъектом, принимающим на себя некий образ. Здесь, как справедливо замечает Мазин, обнаруживается своего рода символическая матрица, «в которую я устремляется как в некую первоначальную форму, прежде чем объективироваться в диалектике идентификации с другим и прежде чем язык восстановит ему в универсальном его функцию субъекта» [8, с. 57].

Среда психоанализа – это речь пациента. В этой речи пациент воссоздает себя для другого, открывает фундаментальное отчуждение, заставлявшее его конструировать свое существо для другою обрекавшее его на похищение другим. Таким образом, заключает Дьяков, Это в понимании Лакана «по самой своей сути есть фрустрация, вызванная объектом, в котором отчуждено желание субъекта. Даже присваивая образ в виде зеркального отражения, субъект находит в этом образе лишь желание другого» [9, с. 133]. Стадия зеркала, по Лакану, является не просто моментом в развитии человека, но еще и тем, что позволяет вскрыть отношение субъекта к своему образу как прообразу собственного Я.

Воображаемое, Символическое и Реальное

Учение о трех регистрах человеческой психики – Воображаемом, Символическом и Реальном – Лакан, по его утверждению, обнаружил у Фрейда. Желание индивида получает свой смысл только в желании другого, поскольку его главный объект – признание со стороны другого. Чтобы быть удовлетворенным, это желание требует признания в символе или в регистре Воображаемого, оборачиваясь поисками речевого согласия или борьбой за престиж. Задача психоанализа заключается в том, чтобы в субъекте воцарилась толика реальности, которую желание поддерживает по отношению к символическим конфликтам и воображаемым фиксациям как средство их согласования [9].

У Лакана формирование психической инстанции Воображаемого связано с невозможностью удовлетворения желания посредством негации другого. На месте Я или самосознания здесь всегда оказывается отсутствие субъекта. Никакие проекции в сфере Воображаемого не могут привести к удовлетворению желания. Лакан подчеркивает воображаемый характер всех реакций соотношения желаний. Субъект, говорит он, намечает и распознает желание через собственный зеркальный образ и через тело себе подобного, которое также выступает его образом. «Именно в этот

момент у человеческого существа происходит отделение сознания в качестве самосознания» [7, с. 196]. В той степени, в какой желание субъекта пришло «со стороны», он ассимилирует тело другого и распознает самого себя как тело. Усвоение субъектом образа формы другого конституирует внутри самого субъекта поверхность, благодаря которой возникает отношение внешнего и внутреннего.

В Воображаемом желание субъекта может утвердиться лишь в конкуренции, то есть в абсолютном соперничестве с другим за объект желания. Это порождает у субъекта агрессивное стремление уничтожить другого как носителя желания субъекта. Всякий раз, когда субъект воспринимает себя в качестве формы, то есть в качестве собственного Я, его желание проецируется вовне, а это означает невозможность человеческого сосуществования. Однако субъект существует в мире символа, то есть говорящих других. Деструктивные отношения, говорит он, существуют всегда на уровне Воображаемого, а потому не становятся смертельными. Поэтому желание может быть опосредовано и признано.

По мнению Дьякова, субъект располагается где-то между «чистым телом» и образом другого. «Желание реализуется в пространстве, конституированном Воображаемым, Символическим и Реальным, которое есть пространство осуществления субъекта. Достижению субъектом удовлетворения всегда что-то мешает, так что субъект желания неизменно сохраняется. Это значит, кроме того, что субъект постоянно смещается, и через это смещение сохраняется желание» [9, с. 216].

Субъект речи

По мысли Лакана, все объекты, с которыми сталкивается субъект, переходят в плоскость языка, так что символ, в конечном итоге, становится важнее самого объекта. «Речь представляет собой своего рода мельничное колесо, при помощи которого человеческое желание беспрестанно опосредуется, возвращаясь в систему языка» [7, с. 237].

Следовательно, целью психоанализа, как полагает Лакан, является обретение субъектом целостного образа Я, к которому у него никогда не было доступа, распознавание всех этапов своего желания. Речь есть то измерение, посредством которого желание субъекта включается в плоскость Символического. Лишь такое желание, сформированное перед лицом другого, становится признанным. Таким образом, речь идет не об удовлетворении желания, а именно о его признании. Субъект должен признать свои желания и добиться их признания от другого.

Метонимия

Под метонимией обычно подразумевается механизм речи, в котором для названия объекта используется слово, напрямую к этому объекту не отсылающее, но близко с ним связанное. Лакан применяет понятие метонимии в различных контекстах. В самом общем смысле, метонимия, по Лакану, – это чисто означающая функция языка, которую означающее создает для того, чтобы мог возникнуть смысл. Она представляет собой способ связывания означающих в единую цепь. В контексте желания Лакан представляет метонимию как диахроническое движение от одного означающего к другому по цепи означающих, поскольку одно означающее постоянно отсылает к другому в бесконечной отсрочке значения [3].

Желание характеризуется точно таким же бесконечным непрерывным процессом отсрочки; как только объект желания достигается, он перестает быть желанным, и желание субъекта выбирает себе другой объект. Желание всегда является желанием другого, поэтому Лакан утверждает, что желание является метонимией. «Ручеек, где

протекает желание, это не просто модуляция означающей цепочки, а то, что стелется под ней и является, собственно говоря, тем, что суть, и в то же время не суть, мы сами, собственным нашим бытием и не-бытием – тем, что в поступке нашем выступает как его означаемое и переходит, под всеми значениями, от одного означающего цепочки к другому» [10, с. 409].

Комплекс вины

Исходя из учения Лакана, чувство вины также имеет отношение к полю желания. Лакан утверждает, что единственное, в чем человек, во всяком случае, в аналитической перспективе, может быть виновен либо же чувствовать себя таковым, так это в том, что он поступился своим желанием. То, что субъект поступался своим желанием, возможно, исходя из самых благих побуждений, не может являться для него оправданием. Поступки, совершенные во имя блага, а тем более во имя блага другого, менее всего способны избавить человека не только от чувства виновности, но и от самого разного рода внутренних катастроф, в частности, от неврозов и их последствий.

То, что Лакан называет поступиться своим желанием, всегда сопровождается в судьбе субъекта каким-то предательством. Либо субъект изменяет своему назначению, и сам это чувствует, либо он позволяет тому, с кем вместе посвятил себя какому-то делу, обмануть свои ожидания и не выполнить условия соглашения, которое они заключили.

По мнению Лакана, часть современного мира решительно ориентирована на служение благам, напрочь отвергая все то, что касается отношения человека к желанию. Область благ, разумеется, существует, этого Лакан не отрицает, однако он полагает, что не существует иного блага, кроме того, что может послужить платой за доступ к желанию. «Когда человек не отдает себе в своих желаниях вполне ясный отчет, то сразу чувствуется, что иначе он просто не смог, так как за продвижение на этом пути ему пришлось бы расплачиваться. У зрителя открываются глаза на тот факт, что даже для идущего в своем желании до конца жизнь оказывается далеко не сладкой. Но одновременно с этим он узнает – что важно – цену благоразумию, которое желанию сопротивляется» [10, с. 410].

Тревога

Тревога, которая, по Лакану, также является путеводной нитью к пониманию желания, возникает под действием определенного механизма тогда, когда исчезает всякая норма, т.е. то, что творит аномалию, как творящую нехватку, когда обнаруживается вдруг, что этой нехватки нет. Означающие превращают мир в сеть следов, в которой становится возможен переход от одного цикла к другому. Это значит, что означающее порождает мир субъекта, способного говорить, и главной характеристикой этого мира является то, что в нем возможен обман. «Тревога и есть этот разрыв – четкий разрыв, без которого присутствие означающего, его функционирование, борозда, пролагаемая им в Реальном, просто немислимы. Разрыв, в зиянии которого становится видно то [...] неожиданное, новое, пришлое, что так замечательно передается словом предчувствие. Не предчувствие чего-то конкретного, а именно пред-чувствие, то, что рождению чувства предшествует» [5, с. 96].

Суть тревоги, по Лакану, состоит в том, что она не обманывает, она вне сомнения. Лакан утверждает, что тревога не лишена объекта, однако никогда нельзя сказать, о каком именно объекте здесь идет речь. Иными словами, тревога, с максимальной наглядностью являет собой функцию нехватки.

Тревога выступает между желанием и наслаждением в качестве промежуточного звена: желание формируется лишь тогда, когда тревога оказывается преодоленной, когда фаза тревоги пройдена. «В сердцевине опыта желания лежит то, что остается, когда желание, скажем так, удовлетворено, то, что остается в желании под конец – конец, который всегда оказывается ложным, который всегда оказывается результатом недоразумения» [5, с. 217]. Желание, согласно Лакану можно считать иллюзорным по той причине, что оно всегда обращено в сторону, к остатку, образовавшемуся в отношениях субъекта с Другим, которые собой это желание подменяют.

Желание является желанием Другого в той точке, где этот последний отсутствует. Лакан утверждает, что субъект в психоанализе предстает как отсутствие, а желание проявляется в отношении того, что отсутствует. «Субъект не обнаруживает себя в зеркале, поскольку это зеркало находится в руках Другого. И выявление субъекта возможно лишь благодаря аффекту тревоги, поскольку тревога – это аффект именно субъекта. В состоянии тревоги субъект находится под влиянием желания Другого (d(A)). Это воздействие не поддается диалектическому снятию, поэтому только тревога не обманывает» [9, с. 252]. Таким образом, тревога имеет собственный объект, выступающий причиной желания. Вместе с тем, сущность тревоги, по Лакану, связана с тем, что субъект не знает, каким именно объектом а для желания Другого он является.

Закон

Желание и закон, согласно теории Лакана, – это одно и то же в том смысле, что у них общий объект. Вся суть эдипова мифа, как полагает Лакан, заключается в том, что изначально желание как желание отца и закон представляют собою одно и то же. Связь закона с желанием настолько тесна, что только функция закона дорогу желанию и прокладывает. «Желание как желание к матери функции закона вполне идентично. Именно запрещая это желание, закон его как раз и навязывает – ведь сама по себе мать, согласитесь, объект далеко не самый желанный. Если все организуется вокруг желания матери, если в качестве жены сын должен предпочесть ей другую женщину, не значит ли это, что в саму структуру желания оказывается внедрена заповедь? Иными словами, желаем мы по заповеди, по команде. Смысл эдипова мифа в том, что желание отца и полагает закон» [5, с. 133].

Таким образом, закон в представлении Лакана – это желание по отношению к матери, а задает желанию норму и полагает его как таковое, запрет на кровосмешение. Таким образом, желание одновременно оказывается и законом, и его ниспровержением. Исследование невроза оказалось для Лакана магистральным путем, ведущим к открытию подлинной причины желания. Опыт невротика показывает, что для поддержки своего желания он нуждается в уже установленном законе. Он бессилён представить себе свое желание иначе, как неудовлетворенным или невозможным.

Если попытаться сформулировать некое общее основание для различных направлений развития концепта желания Лакана, можно прийти к выводу, что, в самых общих чертах, желание – это всегда желание Другого, что может пониматься преимущественно в двух основных значениях: желание признания со стороны Другого или желание, направленное на объект, который желаем Другим. Мы никогда до конца не знаем, что желает Другой и почему он этого желает, и каким именно образом мы сами к егожеланию причастны. Таким образом, первостепенный вывод Лакана сводится к тому, что субъект никогда не может «просто» желать. Его желание не является неким внутренне присущим ему свойством. Он постоянно находится в поисках пути к своему желанию и признанию, задаваясь вопросом о том, чего желает Другой.

Субъект вынужден желать вещи, желанные для Другого – будь то другого человека либо Другого, в котором выражается его социо-культурная среда – и именно в ходе этого процесса желание Другого становится его собственным. Вместе с тем, желания субъекта не должны быть во всем подобны чужим желаниям, ведь работа по конструированию собственной идентичности предполагает создание определенной автономии по отношению к Другому. То, что мы называем своими собственными желаниями, есть не что иное, как результат нашего поиска пробелов в желании Другого, в которых мы организуем для себя некое пространство. Однако, тот факт, что желание субъекта основано на желании Другого, предполагает существование неустранимого различия между тем, чего он желает, и тем, в чем он в данный момент нуждается.

В заключение, скажем несколько слов об актуальности теории Лакана для современной культуры. В первую очередь, Лакан своим учением вернул психоанализу утраченные им позиции, призывая сохранить психоаналитическую традицию, основанную на работах Фрейда. Вместе с тем, его идеи оказались востребованными также и в философии, и в лингвистике, и в теории искусства.

Визуализация современной культуры – это еще один немаловажный аспект значимости учения Лакана в наши дни. Процессы глобализации и развитие информационных технологий привели к небывалому возрастанию значения визуального образа. Лакан развивал идеи, связанные с особенностями визуального восприятия, начиная с периода работы над стадией зеркала. Сегодня мы живем в мире экранов, являясь активными потребителями визуальных образов. Окружающие нас экраны предлагают нам непрерывную череду образов для идентификации, навязывая нам новые потребности. В силу этого, концепт желания Лакана сегодня становится важным ключом к пониманию роли человека в современной культуре, ведь он говорит, среди прочего, о том, как отстаивать право современного человека на субъективность. Человеческий опыт, долгое время зачарованный свойствами сознания, в наше время рассматривает человеческое существование в соответствии со структурой, свойственной именно ему – структурой желания.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Collin, M. *Desir et raison* / M. Collin. – Hatier.: Paris, 1978. – 80 p.
2. Lacan, J. Some reflections on the ego/J. Lacan // *International Journal of psychoanalysis*, 1953, volume 34, pp. 11 – 17.
3. Evans, D. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* / D. Evans. – Routledge: London and New York, 1995. – 273 p.
4. Мазин, В.А. Введение в Лакана [Текст] / В.А. Мазин – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. – 67 с.
5. Лакан, Ж. Тревога (Семинары, Книга X (1962/63)) [Текст] / Ж.Лакан. – М.: Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”. 2010. – 424 с.
6. Лакан, Ж. “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинары, Книга II (1954/55)) [Текст] / Ж.Лакан. – М.: Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”. 2009. – 520 с.
7. Лакан, Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа (Семинары, Книга I (1953/54)) [Текст] / Ж. Лакан. – М.: Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”. 1998. – 432 с.
8. Мазин, В.А. Стадия зеркала Жака Лакана [Текст] / В. А. Мазин. – СПб.: Алетейя, 2005. – 200 с.
9. Дьяков, А. В. Жак Лакан. Фигура философа [Текст] / А.В. Дьяков. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 560 с.
10. Лакан, Ж. Этика психоанализа (Семинар, Книга VII (1959/60)) [Текст] / Ж.Лакан. – М.: Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”. 2006. – 416 с.

УДК 316.62

В.М. Ніколаєвський

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
к. соц. н., докторант каф. соціології

В.В. Омельченко

Харківський національний університет радіоелектроніки,
к. соц. н., доц. каф. філософії

ДОБРОЧИННІСТЬ У РЕТРО(ПЕРСПЕКТИВІ): ОГЛЯД ТЕОРЕТИЧНИХ ТА ЕМПІРИЧНИХ НАПРЯМІВ ДОСЛІДЖЕНЬ У СУЧАСНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Стаття містить огляд основних напрямів теоретичних досліджень доброчинності у соціогуманітарних науках та емпіричних розвідок даного феномену в Україні. Автори дійшли висновку, що залишаються недослідженими чимало важливих аспектів доброчинності в українському соціумі, пропонують можливі проблемні вектори перспективних досліджень.

Ключові слова: доброчинність, волонтерство

В.Н. Николаевский, В.В. Омельченко

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В РЕТРО(ПЕРСПЕКТИВЕ): ОБЗОР ТЕОРЕТИЧЕСКИХ И ЭМПИРИЧЕСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Статья содержит обзор основных направлений теоретических исследований благотворительности в социогуманитарных науках литературе и эмпирических исследований данного феномена в Украине. Авторы пришли к выводу, что остаются неисследованными немало аспектов благотворительности в украинском социуме, предлагают возможные проблемные векторы перспективных исследований.

Ключевые слова: благотворительность, волонтерство

V. Nikolayevskyy, V. Omelchenko

CHARITY IN RETRO(PERSPECTIVE): AN OVERVIEW OF THEORETICAL AND EMPIRICAL DIRECTIONS OF RESEARCH IN CONTEMPORARY LITERATURE

The paper contains an overview of the main directions of charity's research in the social sciences and humanities contemporary literature and empirical researches of this phenomenon in Ukraine. The authors concluded that remain unexplored many aspects of philanthropy in the Ukrainian society, offer a possible advanced studies' problem vectors.

Key words: charity, volunteering

Доброчинна (благодійна)¹ діяльність як соціальне явище та соціальна діяльність відіграє важливу роль у житті будь-якого сучасного суспільства. Навіть семантика слів «добро», «благо», «творити», «чинити» має виражений духовний, світоглядний складник. Доброчинна діяльність як соціальний інститут є формою та дієвим

© Ніколаєвський В.М., Омельченко В.В., 2014

¹ У статті поняття «благодійність» та «доброчинність» та похідні від них вживаються як синоніми.

механізмом, відповідальним за вибудову взаємодії між соціальними групами, членами суспільства. Вона є важливим компенсатором вад перерозподілу ресурсів (матеріальних чи/та нематеріальних), способом задоволення певних соціальних потреб через добровільне, безкорисливе надання допомоги.

Доброчинна діяльність згуртовує людей навколо добрих справ, й вони реалізують самі ці справи та несуть за них власну відповідальність. Добровільне здійснення людьми навіть невеликих справ на користь спільноти, громади допомагає набути важливого позитивного досвіду громадської співучасті. Вона сприяє забезпеченню гідного існування тих громадян, які через певні об'єктивні причини не здатні піклуватися про себе; допомагає зняти соціальну напруженість шляхом підтримки нужденних прошарків населення, яким не вдається адаптуватися до існуючих умов життя; зменшує недоліки соціальної політики держави; впливає на громадську думку, що виникає стосовно певних верств населення, які обмежені у споживанні суспільних благ і самореалізації; культивує альтруїстичні настрої в суспільстві та впливає на його моральність. Тобто доброчинна діяльність є важливим інструментом самоорганізації суспільства.

Саме такі впливи з боку доброчинності, котра переживає поступове відродження, до певної міри вже відчуває і відчуватиме у перспективі українське суспільство. Тому **актуалізується** потреба у науковому осмисленні даного явища.

Метою даної статті є огляд основних теоретичних напрямів дослідження доброчинності у соціогуманітарних науках, зокрема в соціології, та емпіричних розвідок даного феномену в Україні, а також пошук перспективних напрямів його досліджень.

Феномен благодійництва віддавна привертав увагу мислителів, зокрема В. Антоновича, Д. Багалія, М.Бердяєва, М. Грушевського, М. Карамзіна, В. Ключевського, М. Костомарова, П. Кропоткіна, П. Лафарга, М. Лосського, Ф. Петрарки, В. Розанова, Ж.-Ж. Руссо, Г. Сковороди, В. Соловйова, Л. Толстого, Г. Федотова та багатьох інших. Ідеї стосовно доброчинної діяльності у своїй роботі висловлювали класики соціології, наприклад, М. Вебер, Е. Дюркгейм, О. Конт, Т. Парсонс, Г. Спенсер.

Численні аспекти доброчинства привертають увагу сучасних зарубіжних дослідників: психолого-педагогічні (В. Агафонова, К. Брукер, Є. Ільїн, С. Інгрем, Т. Казовська, Л. Лавриненко, Дж. М'юлмен, О. Татаренко та ін.) [1 – 6], історичні (Р. Бремнер, П. Власов, О. Лейкінд, Е. Лінденмейер, Т. Кононова, О. Соколов, М. Суцінська, Г. Ульянова, Л.Хорева) [7 – 15], філософські та культурологічні (Р. Апресян, Б. де Жувенель, Г. Жуков, А. Капустіна, Т. Наумова, У. Нільсен, Ф. Остроувер, О. Радзецька, Н. Шмельова, Е. Фомін) [16 – 25], питання держуправління (Д. Бачуріна, М. Вілісов, Р. Ірвін, Г. Карімова, І. Кіш, М. Крюков, О. Куропаткіна, Л. Макуріна, С. Сулакшин, А. Сулакшина) [26 – 28], економіко-правові (Дж. Андреоні, А. Балашов, Л. Тічен) [29 – 31], гендерні аспекти доброчинства (Л. Жукова, Ю. Зелікова, О. Козловцева, К. Маккарті, Н. Соловйова) [32 – 36]; питання маркетингу та стратегічного менеджменту (Р. Бекофф, Е. Ендрісен, М. Кіннел, Ф. Котлер, Дж. Макдональд, П. Натт, А. Пікерінг, О. Шекова) [37 – 41].

Сучасними українськими вченими (істориками, культурологами, економістами, педагогами, психологами, соціальними філософами, політологами, фахівцями з права, державного управління, соціальної роботи) теоретичне вивчення доброчинної діяльності здійснюється найчастіше за такими напрямками: доброчинність як соціально-культурне, етичне явище (Н. Борзова, О. Кочнова, О.Савранська, Н. Сейко, Ю. Сугрובה, Є. Шелехов) [42 – 47]; періодизація еволюції доброчинності (С. Поляруш) [48], генеза доброчинності (О. Ільченко, І. Мигович) [49, 50]; економіко-правові (зокрема, фіскальні) питання (О. Вінніков, Д. Ковриженко, М. Лациба) [51, 52];

відродження вітчизняної благодійності (Ю. Гузенко, О. Донік, А. Нарядько, Т. Ніколаєва) [53 – 56]; благодійні практики в освітній галузі (С. Посохов, Н. Сейко) [57, 58]; державне регулювання та перспективи розвитку доброчинності (В. Бакальчук, О. Ковтун, Т. Курінна, С. Матяж, Д. Плеханов) [59 – 63]; благодійність та волонтерство як виміри соціального капіталу (В. Єлагін, О. Цихмістро) [64, 65]; історико-культурологічні аспекти благодійництва, меценатства та спонсорства (М. Багмет, В. Ковалинський, М. Слабошпицький, Ф. Ступак) [66 – 69]; компаративістичні дослідження благодійності та меценатства (Л. Хобта) [70]; благодійність як інструмент державної соціальної політики (Л. Дума, І. Пінчук, О. Семашко, С. Толстоухова, В. Халецький) [71, 72]; благодійність у контексті соціальної відповідальності (Ю. Бегма, О. Вінніков, О. Грішнова, М. Дейч, А. Колот, Е. Лібанова, С. Мельник, О. Редько) [73 – 79]; благодійність та волонтерство (І. Зверева, Г. Лактіонова, С. Харченко) [80]; організаційні питання доброчинної діяльності (З. Бондаренко) [81]; доброчинність у контексті соціальної роботи та соціальної педагогіки (І. Грига, Н. Кабаченко, І. Мигович, Т. Семігіна) [82, 83]; технології залучення до доброчинства (О. Безпалько, Р. Вайнола, А. Капська, Н. Комарова, С. В. Толстоухова) [84, 85].

Особливе місце посідають розвідки прикладних аспектів організації доброчинності у суспільстві, соціологічний вимір доброчинності. Евристичність² соціологічного фокусу вивчення даного феномену підтверджується численними² теоретичними дослідженнями та узагальненнями зарубіжних вчених. Нижче наведені лише деякі, найбільш «популярні» серед західних дослідників напрями: дослідження загальних проблем волонтерства та благодійництва (Р. Беккерс, Дж. Гейвенс, П. Шервіш) [86, 87], моделей донорської поведінки (Л. Вудліффе, А. Сарджінт, Д. Уест, Дж. Форд) [88, 89]; аналіз мотивацій благодійництва (К. Бюргойн, Л. Вестерлюнд, К. Уолкер, Б. Янг) [90, 91]; взаємодія благодійних організацій з державною владою (Е. Брукс) [92]; чинники неучасті у благодійництві (С. Гібберт, А. Сміт, А. Чацідакіс) [93]; компетенції суб'єктів благодійної діяльності (К. Горн, Дж. Джонсон, Д. Ван Слайк) [94]; етичні та організаційні аспекти доброчинності (Е.-Г. Вілленс-Велдрейк, А. Гленні, Д. Кноук, П. Лежендер, С. Шварц) [95 – 98]; вплив гендеру, раси, релігії, сімейного стану на доброчинність та волонтерство (Б. Дентон, Дж. Маркс, Д. Меш, П. Руні, К. Стейнберг, Р. Стейнберг, М. Уїлхелм) [99 – 101]; дослідження ефектів суспільних ресурсів на доброчинність (П. Уїпкінг, І. Маас) [102] тощо.

Щодо соціологічних досліджень доброчинності у сучасному пострадянському суспільстві, то у Росії це, насамперед, дослідження благодійності як виду соціальної діяльності (О. Алексеева, Р. Апрусян, А. Бендрикова) [103 – 105] та як соціального інституту (Т. Журавльова, О. Костіна, І. Модель, Б. Модель, Л. Темнікова) [106 – 109]; соціокультурних та ціннісних аспектів благодійності (І. Антонович, І. Зимня, В. Нечаєв, Е. Фомін, М. Черток, О. Чикадзе, В. Ярська) [97, 110 – 115]; діяльності доброчинних організацій (О. Воронова, Г. Сілласте) [116, 117]; локальної ідентичності доброчинців та створення середовища для доброчинної діяльності (О. Оберемко) [118]; соціального потенціалу благодійності (Ю. Аверін, І. Мерсіянова, Л. Якобсон) [119, 120]; динаміки відображення розвитку благодійної діяльності у ЗМІ (І. Карлінський, Д. Бродський) [121, 122]; аналіз проблем взаємодії благодійних організацій з державною владою і бізнесом (Н. Хананашвілі, В. Якімець) [123, 124]; мотивації представників бізнесу щодо благодійної діяльності (В. Радаєв) [125]; вивчення мотивів та форм волонтерського руху (С. Григор'єв, Л. Гусякова) [126], благодійності, філантропії та меценатства (А. Свердлов, Ю. Тазьмін, Л. Якобсон) [120, 127, 128].

² Дослідження доброчинності у західній соціологічній науці мають давні традиції та є усталеними. Даному феномену присвячені тисячі наукових праць. Нижче наведені деякі напрями розвідок та персоналії з англomовного кластеру джерел.

В Україні теоретичні соціологічні розвідки доброчинності та добродійної діяльності, на нашу думку, фактично перебувають на периферії наукового інтересу, а отже ще не набули поширеності. При тому, досліджуються такі проблеми, як стан та розвиток волонтерства (С. Горбунова-Рубан, Н. Комарова) [84, 129]; інституціоналізація добродійної діяльності (О. Моросовський, О. Стрельнікова, Ю. Чернецький, І. Юрченко) [130 – 132]; стан та перспективи розвитку благодійництва (О. В. Безпалько, Ю. М. Галустян, С. Голота, А. Гулевська-Черниш, Л. Паливода) [133, 134]; корпоративна соціальна відповідальність (С. Буко, Д. Коник, В. Королько, М. Олійник, Ю. Привалов) [135 – 137]; благодійність як вимір розвитку громадянського суспільства (О. Бень, О. Пенькова, В. Середя, О. Яхтома) [138 – 142]; ефективності НУО, зокрема благодійних організацій (О. Гілета) [143]; чинники та механізми благодійної діяльності (О. Балакірева, Т. Бондар, О. Яременко) [144, 145]; теоретико-методологічні аспекти благодійності, благодійність та соціальна робота (М. Лукашевич) [146, 147]; благодійний маркетинг (Д. Акімов, В. Полторах) [148 – 150], соціально-правові аспекти діяльності благодійних організацій (Ю. Галустян, В. Головенько, М. Шевченко) [140]; благодійність як характеристика соціальної солідарності (В. Юрасов) [151], функції та типологія благодійності (В. Заярна). [152]

Потребує уваги, як на наш погляд, й «польова» соціологічна активність у дослідженнях доброчинності. Можна говорити лише про поодинокі дослідження доброчинності, що навряд чи є достатнім, виходячи з реального стану розвитку благодійності в Україні³, обмеженої інформації щодо становлення та розвитку даного соціального інституту та його важливості для становлення демократичного та цивілізованого суспільства. Це дослідження Інституту соціології НАН України (2002) [136], загальнонаціональні опитування Фонду «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва»⁴ (2006, 2009, 2012, 2013, 2014), Соціологічної групи «Рейтинг» (2010, 2011), Українського інституту соціальних досліджень імені Олександра Яременка та Центру «Соціальний моніторинг» (Моніторинг громадської думки), Київського інституту проблем управління імені Горшеніна (2010, 2011) [154 – 158]; дослідження, ініційовані громадськими організаціями, – Українським фондом благодійників (2008 – 2013) [133, 161, 162], Асоціацією благодійників України (2011 – 2013), Благодійним фондом «Творчий центр Каунтерпарт» (ТЦК) (2002 – 2010) [163 – 168]; а також регіональними інституціями/творчими колективами: наприклад, кафедрою соціології управління та соціальної роботи соціологічного факультету ХНУ імені В.Н. Каразіна «Благодійна діяльність у Харківському регіоні» (2011–2013), Центром вивчення громадської думки Інституту міста (аналітичний центр, Львів) «Розвиток волонтерства у Львові» (2011). [169, 170]

Емпіричні соціологічні дослідження доброчинності, що здійснюються в Україні, зосереджені таким чином, насамперед, на вивченні її основних напрямів, мотивації, ступеня залучення тих чи інших соціальних груп, механізмів її інституціоналізації, інструментів стимулювання, громадської думки щодо даного виду діяльності.

Здійснений аналіз наукової літератури, огляд емпіричних досліджень з доброчинності дозволяє зробити висновок, що, не зважаючи на значний масив накопиченої інформації та існуючий інтерес до даної проблеми, дослідження переважно висвітлюють лише її окремі аспекти. Зазвичай, поза дослідницькою увагою залишаються не менш важливі питання, наприклад: якими є крос-національні особливості паттернів добродійної діяльності? Чим можна пояснити зміни у поведінці

³ Україна посідає 102 місце з 135 країн у глобальному рейтингу благодійності. [153].

⁴ Беручи до уваги також дослідження, проведені даним Фондом спільно з іншими соціологічними фірмами (Українським центром економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова (Центром Разумкова), Київським міжнародним інститутом соціології (КМІС) тощо).

доброчинця? Чим пояснюється рішення надавати пожертви тим чи іншим організаціям, людям? Якими є найбільш вагомими мотиви доброчинності? Якими є співвідношення різних типів (форм) доброчинної поведінки?

Недостатньо дослідженими (недослідженими) залишаються й чимало важливих та принципових аспектів, що актуалізуються технічним прогресом (наприклад, електронної філантропії) чи контраверсійністю становлення соціальності в українському соціумі, антропологічним, соціокультурним виміром цивілізаційного поступу суспільства, поступом демократії, безпековими потенціями доброчинної діяльності.

Іншими словами, якщо визнаємо, що доброчинність у наш час – не лише добровільна безкорислива жертва фізичних та юридичних осіб у поданні набувачам благодійної допомоги (матеріальної, фінансової, організаційної тощо), не лише ще один предмет наукових розвідок, але й достатньо ефективний інструмент, форма пошуку компромісу між конфліктуючими суб'єктами: владою, бізнесом та «третім сектором»; бізнесом і суспільством; соціальними групами тощо, – маємо також прийняти, що «доброчинною» має бути й політика у суспільстві (у всіх її вимірах), а отже більше фокусуватися на пошуку механізмів, шляхів набуття нею такої якості.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Агафонова В. В. Благотворительность в культурно-досуговой сфере как средство самореализации личности предпринимателя: автореф. дис.. канд. пед. наук: 13.00.05 / В. В. Агафонова; СПб. гос. академия культуры. – СПб., 1995. – 23 с.
2. Ильин Е. П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия / Е. П. Ильин. – СПб.: Питер, 2013. – 304 с.
3. Казовская Т. М. Просветительские общества и меценаты в формировании культурной среды Петербурга (конец XIX – начало XX вв.): дис..канд. пед. наук: 13.00.05 / Т. М. Казовская; СПб. гос. академия культуры. – СПб., 1994. – 192 с.
4. Лавриненко Л. Я. Меценатство и благотворительность: история развития / Л. Я. Лавриненко // Школа. – 2001. – №2. – С. 63–68.
5. Muehleman J. The Generosity Shift / J.Muehleman, C.Bruker, C.Ingram // Journal of Personality and Social Psychology. – 1976. – V. 34. – P.344 – 351.
6. Татаренко О.В. Мотивационные компоненты благотворительной активности субъекта: дис. канд. психолог. наук: 19.00.01 / Оксана Владимировна Татаренко. – М., 2006. – 183 с.
7. Bremner R. H. American Philanthropy. Chi., 1988.
8. Власов П. В. Благотворительность и милосердие в России / П. В. Власов. – М.: Центрполиграф, 2001. – 446 с.
9. Благотворительность в России. 2006/2007: Исторические и социально-экономические исследования / Под общ. ред. О. Л. Лейкинда. Сост. и науч. ред. О. Л. Лейкинд, А. В. Орлова, Г. Н. Ульянова. – СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2007. – 510 с.
10. Lindenmeyr A. Poverty Is Not a Vice: Charity, Society and the State in Imperial Russia / A. Lindenmeyr. – Princeton, 1996.
11. Lindenmeyr A. The Ethos of Charity in Imperial Russia / A.Lindenmeyr // Journal of Social History. – Vol.23. – №4. – 1990. – Pp.679 – 694
12. Кононова Т.Б. Особенности развития благотворительности в России / Т. Б. Кононова. – М.: Московский государственный социальный университет, 2002. – 112 с.
13. Соколов А. Р. Благотворительность в России как механизм взаимодействия общества и государства (начало XVIII – конец XIX вв.). – СПб.: Лики России, 2006. – 648 с.
14. Ульянова Г. Н. Благотворительность московских предпринимателей: 1860-1914 гг. / Г. Н. Ульянова. – М.: Мосгорархив, 1999. – 512 с.
15. Хорева Л. В. История благотворительности в России: учебное пособие / Л. В. Хорева, М. Д. Сущинская. – СПб.: Санкт-Петербургский Государственный университет экономики и финансов, 1999. – 92 с.
16. Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (На материале гомеровского эпоса). – М.: Альфа-М, 2013.
17. Жувенель Б. де Власть: Естественная история ее возрастания / Бертран де Жувенель ; пер. с франц. В. П. Гайдамака и А. В. Матешук. – М.: ИРИСЭН, Мысль, 2011. – 546 с.
18. Жуков Г. В. Благотворительность как инструмент фандрайзинга в социокультурном пространстве современного общества: Автореф. дис. ...канд. культурологии: 24.00.01 / Григорий Владимирович Жуков. – Краснодар, 2002. – 19 с.

19. Капустина А. М. Православно-христианская традиция благотворительности в России.: (философско-религиоведческий анализ): автореф. дис.... канд. философ. наук / Капустина А. М.; Белгород. гос. ун-т. – Белгород, 2007. – 23 с.
20. Наумова Т. В. Соединение традиций и новаций в развитии науки в постсоветской России / Т. В. Наумова // Социально-гуманитарные знания. – 2010. – №3. – С. 17–29.
21. Nielsen W. A. The Golden Donors: A New Anatomy of the Great Foundations. –N. Y., 1985.
22. Ostrower F. Why the Wealthy Give: The Culture of Elite Philanthropy / F. Ostrower. – Princeton: Princeton University Press, 1997.
23. Радзецкая О. В. Меценатство и благотворительность в музыке как форма выражения сокровенного мира человека (Россия, конец XIX – начало XX вв.) [Текст]: автореф. дис.... канд. культурол.: 24.00.04 / Ольга Владимировна Радзецкая; Морд. гос. ун-т им. Н. П. Огарева. – Саранск, 1998. – 17 с.
24. Шмелёва Н. Д. Благотворительность как форма духовной деятельности в дореволюционной России [Текст] / Н. Д. Шмелёва // Духовные основания деятельности / Рос. акад.наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С. А. Никольский. – М.: ИФРАН, 2007. – С. 179 – 191.
25. Фомин Э. А. Благотворительность: дискуссионное поле и исследовательские задачи / Э. А. Фомин // Благотворительность в России. Социальные и исторические исследования. – СПб., 2001.
26. Irvin R. State Regulation of Nonprofit Organizations: Accountability Regardless of Outcome / R.Irvin // Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly. – 2005. – V. 34. – P.161-178.
27. Крюков Н. П. Возрождение общественной и частной благотворительности в регионах / Н. П.Крюков // Журнал исследований социальной политики. – Т. 1(2). – 2003. – С. 263 – 272.
28. Сулакшин С. С. Благотворительность в России и государственная политика: монография / С. С. Сулакшин, Д. В. Бачурина, М. В. Вилисов и др. – М.: Научный эксперт, 2013. – 224 с.
29. Andreoni J. Leadership Giving in Charitable Fund-Raising / J. Andreoni. – Journal of Public Economic Theory. – 2006. – Vol. 8. – P.1 – 22.
30. Балашов А. М. Предпринимательство и благотворительность как институты рыночной экономики: 1861 г. – начало XXI в.: дис. канд. эк. наук: спец. 08.00.01 / Алексей Михайлович Балашов. – М., 2006. – 201 с.
31. Tichen L. Tax policy and charitable contributions of money / L. Tichen // National Tax Journal. – 2001. – V.54. – P.707 – 723.
32. Жукова Л. А. Деятельность женских благотворительных организаций в России по оказанию помощи детям в ХУШ – начале XX века / Л.А.Жукова // Женщина в Российском обществе. – 1996. – №1. – с.43 – 49.
33. Зеликова Ю. Женщины в благотворительных организациях России (на примере С. -Петербурга) / Ю. Зеликова // Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период. Сб. научных статей / Под ред. Здравомысловой Е., Тёмкиной А. – СПб.: ЦНСИ, 1996. – Труды. – Вып. 4. – С. 82–95.
34. Козловцева Е. Н. Московские общины сестер милосердия во второй половине XIX – начале XX веков.: автореф. дис....кандидата исторических наук: специальность 07.00.02 – «Отечественная история» / Е. Н. Козловцева. – М., 2006.
35. Lady Bountiful Revisited. Women, Philanthropy and Power / Ed. K. D. McCarthy. – New Brunswick, 1990.
36. Соловьева Н. В. Женщины в системе благотворительной помощи в России на рубеже XIX – XX веков / Н. В.Соловьева // Социальная работа в России: прошлое и настоящее. Сборник статей и материалов. – Ставрополь, 1998. – с. 12 – 22.
37. Nutt P.C. Strategic Management of Public and Third Sector Organization / Paul C.Nutt and Robert W.Backoff. – San Francisco: Jossey-Bass Publisher, 1992.
38. Kotler P., and Andreasen A. Strategic Marketing for Non Profit Organizations, 4th edition / P.Kotler, and A.Andreasen. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1991.
39. Kinnel M. Marketing in the Non-profit Sector / M.Kinnel, J. McDonald. – Batterworth Heinemann, 1997.
40. Pickering A. Does philanthropy help or hinder the fight against corruption in developing nations? / Adam Pickering [Электронный ресурс] // Future World Giving / Charities Aid Foundation. – Режим доступа: <http://futureworldgiving.org/2014/07/01/does-philanthropy-help-or-hinder-the-fight-against-corruption-in-developing-nations/>
41. Шекова Е. Л. Особенности маркетинга благотворительных организаций / Е.Л.Шекова // Маркетинг в России и за рубежом. – 2006. – №4. – С. 110 – 115.
42. Борзова Н. Благодійність та благодія: різноманітність практик реалізації особистого служіння / Н. Борзова // Науковий часопис Національного Педагогічного Університету імені М. П. Драгоманова. – Серія 7. – Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – Київ: НПУ ім.М.Драгоманова, 2006. – Вип. 8 (21): До 170-річного ювілею. – С. 126 – 132.
43. Кочнова О. А. Благодійність як соціокультурний феномен (культурологічний аналіз): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. культурології: спец. 26.00.01 «Теорія і історія культури» / О. А. Кочнова. – Сімферополь, 2009. – 23 с.
44. Савранська Н. О. Етико-філософський аналіз благодійності: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.07 «Етика» / Н. О. Савранська. – К.: 2008. – 13 с.

45. Сейко Н. Добročинність як етична й науково-педагогічна категорія / Н. Сейко // Шлях освіти. – Київ: Педагогічна преса, 2004. – №2. – С. 9 – 14.
46. Сугрובה Ю. Ю. Благодійність як основа культуротворчості братств у постренесансному просторі України / Ю. Ю. Сугрובה // Культура і сучасність. – Київ: Міленіум, 2011. – №1. – 2011. – С. 122 – 126.
47. Шелехов Є. О. Благодійність як чинник гуманізації суспільних відносин / Є. О. Шелехов // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – Вип. 61 (№6). – С. 335–339.
48. Поляруш С. Формування благодійних товариств на Лівобережній Україні (кінець ХУІІІ – початок ХХ ст.) / С. Поляруш // Історія в школі. – 1997. – №10-11. – С. 12–16.
49. Ільченко О. Генеза понять «благодійність» та «благодійна діяльність», їх співвідношення, взаємозв'язок та взаємозумовленість / Олена Ільченко // Наукові видання Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. – Сер. Педагогічні науки. – 2011. – Вип. 1. – с. 142-151.
50. Мигович І.І. Історичні корені й традиції благодійництва [Текст] / І.І. Мигович // Соціальний захист. – 1996. – №4. – С. 77–87.
51. Державне фінансування організацій громадянського суспільства. Як запровадити європейські стандарти? / О. Ю. Вінніков, Д. С. Ковриженко, М. В. Лациба та ін. – К.: Агентство «Україна», 2010. – 224 с.
52. Як здійснювати благодійну діяльність в Україні згідно з новим Податковим кодексом / О. Ю. Вінніков, М. В. Лациба; Укр. незалеж. центр політ. дослідж., Мережа розвитку європ. права. – К.: Агентство «Україна», 2011. – 124 с.
53. Гузенко Ю. І. Становлення і діяльність громадських благодійних об'єднань на Півдні України в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. (на матеріалах Херсонської губернії): монографія / Ю. І. Гузенко. – Миколаїв: Іліон, 2006. – 232 с.
54. Донік О. М. Благодійність в Україні (ХІХ – початок ХХ ст.) / О. М. Донік // Український історичний журнал. – 2005. – №4. – С. 159–177.
55. Нарядько А. В. Благодійність у розвитку освіти в Україні (друга половина ХІХ – початок ХХ століть): автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 «Історія України» / А. В. Нарядько ; Запоріж. держ. ун-т. – Запоріжжя, 2002. – 20 с.
56. Ніколаєва Т. М. Внесок підприємців в освітньо-культурний розвиток України (остання третина ХІХ – початок ХХ ст.): автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 «Історія України» / Т.М. Ніколаєва ; Черкас. нац. ун-т ім. Б. Хмельницького. – Черкаси, 2005. – 20 с.
57. Посохов С. І. Благодійність в історії Харківського університету / С.І. Посохов // Історія України. – Київ; Донецьк: Рідний край, 2001. – Вип.17. – С.304-305.
58. Сейко Н. А. Добročинність у сфері освіти України (ХІХ – початок ХХ століття): автореф. дис.... на здобуття наук. ступеня доктора педагогічних наук: спец. 13.00.05 «Соціальна педагогіка» / Н. А. Сейко. – Луганськ, 2009. – 46 с.
59. Бакальчук В. Механізми державного стимулювання благодійної діяльності у сфері культури / В. Бакальчук [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://old.niss.gov.ua/Monitor/june2009/5.htm>
60. Ковтун О. А. Державна політика у сфері благодійності в Україні / О.А. Ковтун // Державне управління: удосконалення та розвиток: Електронне наукове фахове видання Академії муніципального управління. – К.: Академія муніципального управління, 2011. – №9. – Режим доступу: <http://www.dy.nauka.com.ua/index.php?operation=1&iid=316>
61. Курінна Т. М. Розвиток благодійності на Середньому Подніпров'ї (кінець ХУІІІ – початок ХХ ст.): автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01. «Історія України» / Т.М. Курінна ; Черкас. нац. ун-т ім. Б. Хмельницького /. – Черкаси, 2004. – 18 с.
62. Матяж С. В. Розвиток державного регулювання меценатської діяльності в Україні: автореф. дис.... на здобуття наук. ступеня кандидата наук з державного управління: спец. 25.00.02 «Механізми державного управління» / С. В. Матяж. – Миколаїв, 2011. – 46 с.
63. Плеханов Д. О. Роль держави в перехідній економіці / Д.О.Плеханов // Економіка та держава. – 2007. – №7. – С. 71–72.
64. Єлагін В. П. Про сутність поняття «соціальний капітал» та його роль у процесі розбудови соціальної держави / В. П. Єлагін // Актуальні проблеми державного управління. – 2011. – №1(39). – С. 246–251.
65. Цихмістро О. С. Особливості та характерні риси розвитку соціального капіталу українського суспільства / О. С. Цихмістро // Економіка розвитку (Economics of Development). – Х.: ХНЕУ, 2013. – №2(66). – 2013. – С. 26 – 32.
66. Багмет М. О. Організація діяльності соціальних служб / М. О. Багмет, В. А. Шанц. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ імені Петра Могили, 2009. – 224 с.
67. Ковалинський В. В. Меценати Києва / В. В. Ковалинський. – К.: Кий, 1998. – 523 с.
68. Слабошпицький М. Ф. Українські меценати. Нариси з історії української культури / М. Ф. Слабошпицький. – К.: «Вид-во Ярославів Вал», 2001. – 235 с.
69. Ступак Ф. Я. Добročинна діяльність гетьмана І. Мазепи / Ф. Я. Ступак // Укр. іст. журн. – 2005. – №1. – С. 138–148.

70. Хобта Л. Ю. Суспільна значущість меценатства, благодійності та спонсорства: світовий контекст / Л. Ю. Хобта // Український історичний журнал. – 2006. – №2. – С. 154 – 158.
71. Добročинність в Україні: минуле, сучасне, майбутнє / за ред. В. Халецького, О. Семашко, Л. Думи. – К.: Ресурсний центр розвитку громадських організацій «Гурт», 1998. – 44 с.
72. Форми і методи соціальної роботи в системі центрів соціальних служб для молоді [Текст] / заг. ред. С. В. Толстоухова, І. М. Пінчук; Український держ. центр соціальних служб для молоді. – К.: УДЦССМ, 2000. – 128 с.
73. Бегма Ю. К. Якісне дослідження методів впровадження соціальної відповідальності бізнесу в Україні / Ю. К. Бегма, О. Ю. Вінніков, О. І. Редько. – К.: Факт, 2006. – 130 с.
74. Грішнова О. А. Розробка інвестиційних проектів у форматі соціальної відповідальності бізнесу / О. А. Грішнова, К. М. Надточій // Соціально-трудові відносини: теорія та практика. Збір. наук. праць. №2(4), 2012. – К.: КНЕУ ім. В. Гетьмана. – С. 15–23.
75. Дейч М. Є. Благодійність як прояв соціальної відповідальності: стан і перспективи розвитку / М. Є. Дейч // Соціально-трудові відносини: теорія та практика: зб. наук. праць / М-во освіти і науки України, ДВНЗ "Київський нац. екон. ун-т ім. Вадима Гетьмана", Ін-т соціально-трудових відносин; [голов. редкол. А. М. Колот]. – К.: КНЕУ, 2014. – №1(7). – С. 137 – 143.
76. Колот А. М. Корпоративна соціальна відповідальність, соціальна звітність та аудит як сучасні інститути і технології соціального розвитку / А. М. Колот // Україна: аспекти праці. – 2010. – №3. – С. 3–9.
77. Лібанова Е. Ціннісні орієнтації та соціальні реалії українського суспільства / Е. Лібанова // Економіка України. – 2008. – №10. – С. 120 – 136.
78. Людський розвиток регіонів України: аналіз та прогноз: колект. моногр. / за ред. Е. М. Лібанової. – К.: Ін-т демографії та соц. дослідж. НАН України, 2007. – 328 с.
79. Мельник С. В. Соціальна відповідальність бізнесу як складова соціальної політики України / С. В. Мельник // Економіка та держава. – 2007. – №5. – С. 69 – 75.
80. Соціальна робота в Україні: Навч. посіб. / І. Д. Зверева, О. В. Безпалько, С. Я. Харченко та ін.: За заг. ред. І. Д. Зверевої, Г. М. Лактіонової. – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – 256 с.
81. Бондаренко З. П. Організація волонтерської роботи майбутніх соціальних педагогів в умовах вищого навчального закладу: дис. ... канд. пед. наук: 13.00.05 / Бондаренко Зоя Петрівна. – К., 2008. – 247 с.
82. Мигович І. І. Соціальна робота (вступ до спеціальності) / І. І. Мигович. – Ужгород: Освіта, 1997. – 190 с.
83. Основи соціальної роботи / Н. В. Бондаренко, І. М. Грига, Н. В. Кабаченко та ін.; [за ред. Т. Семігіної та І. Григи]. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія» 2004. – 262 с.
84. Волонтерський рух в Україні: тенденції розвитку / Укр. держ. центр соціальних служб для молоді. Укр. ін-т соціальних досліджень; авт.: Комарова Н. М. (кер.), Вайнола Р. Х., Капська А. Й. [та ін.]. – К.: Академпрес, 1999. – 112 с.
85. Технологізація волонтерської роботи в сучасних умовах / А. Й. Капська, О. В. Безпалько, Н. М. Комарова, С. В. Толстоухова. – К.: ДЦССМ, 2001. – 139 с.
86. Bekkers R. Giving and Volunteering in the Netherlands: Sociological and Psychological Perspectives: Ph.D.-dissertation, Department of Sociology. – Utrecht: Utrecht University, 2006.
87. Schervish P. G. New Findings on the Patterns of Wealth and Philanthropy / P.G. Schervish, J.J. Havens. – Social Welfare Research Institute, Chestnut Hill, 2003.
88. Sargeant A. Individual Giving Behaviour: A Multi-Disciplinary Review / A.Sargeant, L.Woodliffe // The Nonprofit Marketing Companion / ed. A. Sargeant, W. Wymer. – London: Routledge, 2007.
89. Sargeant A. Perceptual Determinants of Nonprofit Giving Behavior / A.Sargeant, J.B.Ford, D.C.West // Journal of Business Research. – 2006. – V. 59. – P. 155 – 165.
90. Burgoyne C. B. Deciding to give to charity: A focus group study in the context of the household economy / C.B.Burgoyne, B.Young, C.M.Walker // Journal of Community & Applied Social Psychology. – 2005. – V.15. – P. 383 – 405.
91. Vesterlund L. Why do People Give? / L.Vesterlund // The Nonprofit Sector: A Research Handbook / ed. W. E Powell, R. Steinberg. – New Haven, CT: Yale University Press, 2006. – P. 568 – 590.
92. Brooks A. C. Is There a Dark Side to Government Support for Nonprofits? // Public Administration Review. – 2000. – V. 60. – P. 211 – 218.
93. Hibbert S. Help? Who...Me? Building Understanding of Non-Donors: An Application of Neutralisation / S. Hibbert, A. Chatzidakis, A. Smith / ESRC and NCVO Seminar on Charitable Giving and Donor Motivation, 2005.
94. Horne C. S. Do charitable donors know enough – and care enough-about government subsidies to affect private giving to nonprofit organizations? / C.S.Horne, J.L.Johnson, D.M.Van Slyke // Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly. – 2005. – V. 34. – P. 136 – 149.
95. Glennie A. Charity street. The value of charity to British households. Report. September 2014 / Alex Glennie and Amy-Grace Whillans-Welldrake. – L.: IPPR, 2014. – 43 P. / the Institute for Public Policy Research. – Режим доступу: <https://www.cafonline.org/pdf/Charity-Street-Report-Sept14.pdf>
96. Knoke D. Commitment and Detachment in Voluntary Associations / D.Knoke // American Sociological Review. – 1981. – V. 46. – P. 141 – 158.

97. Лежендер П. Этика благотворительности / Пол Лежендер, Мария Черток, Валерий Нечаев. – САФ. Российское представительство, 1998. – 42 с.
98. Schwartz S. H. The Justice of Need and the Activation of Humanitarian Norms / S.H.Schwartz // Journal of Social Issues. – 1975. – V. 31. – P. 111 – 136.
99. Mesch D. J. The effects of race, gender, and marital status on giving and volunteering in Indiana / D. J. Mesch, P. M. Rooney, K. S. Steinberg, B. Denton // Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly. – 2006. – V.35. – P. 565 – 587.
100. Marx J.D. Women and Human Services Giving / J.D.Marx // Social Work. – 2000. –V.45. – P. 27 – 38.
101. Steinberg R.S. Religious and secular giving, by race and ethnicity / R.S.Steinberg, M. O. Wilhelm // New Directions for Philanthropic Fundraising. – 2005. – V. 48. – P. 57 – 99.
102. Wierpking P. Resources that Make You Generous: Effects of Human, Financial, and Social Resources on Charitable Giving / P.Wierpking, L.Maas / Working paper / Department of Philanthropy. – Amsterdam: Vrije Universiteit, 2006.
103. Алексеева О. П. Благотворительное движение: регионы России / О.П. Алексеева. – М.: САФ, 1995. – 99с.
104. Бендрикова А. Ю. Благотворительная деятельность в Забайкалье: специфика, тенденции развития: Дис.... канд. социол. наук: спец. 22.00.04 / Бендрикова Альбина Юрьевна. – Барнаул, 2004.
105. Апресян Р. Г. Филантропия: милостыня или социальная инженерия? / Р. Г. Апресян // Общественные науки и современность. – 1998. – №5. – С. 52 – 60.
106. Журавлева Т. Б. Благотворительность как социальный институт современного гражданского общества [Текст] / Т. Б. Журавлева, Ф. Ш. Мухаметзянова, Т. М. Трегубова, А. Ю. Шакирова / под ред Г. В. Мухаметзяновой. – Казань: АСО (КСЮИ), 2008. – 204 с.
107. Костина Е. Ю. Благотворительность в российском обществе как социальный институт и вид социальной деятельности: на материалах Приморского края: дис. ... канд. социологических наук: спец. 22.00.04 / Костина Елена Юрьевна. – Владивосток, 2005. – 221 с.
108. Модель И. М. Социальное партнерство в России / И. М. Модель, Б. С. Модель // Социологические исследования. – 2000. – №9. – С.42–49.
109. Темникова Л. А. Благотворительность в контексте духовного развития общества / Л. А. Темникова, – Калуга: Издательский дом «Калуга», 1996. – 94 с.
110. Антонович И. В. Благотворительность как социокультурное явление: социологический анализ: на примере Алтайского края: дис. ... канд. социологических наук: спец. 22.00.06 / Антонович Ирина Владимировна. – Барнаул, 2003. – 194 с.
111. Зимняя И. А. Социальная работа в зеркале ценностей российского народа // Российский менталитет и учёт его особенностей в социальной работе / Отв. ред. И. А. Зимняя. – Набережные Челны, 1994.
112. Зимняя И. А. Социология личности: Наука о социальной работе / И. А. Зимняя. – М., 1992.
113. Фомин Э. А. Благотворительность как социокультурный феномен в России / Э. А.Фомин, Е. З. Чикадзе. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1999. – 112 с.
114. Благотворительность и милосердие: Сборник научных трудов / ред. В. Н. Ярская. – Саратов: Изд-во Поволжского филиала Российского учебного центра, 1997. – 240 с.
115. Ярская В. Н. Благотворительность и милосердие как социокультурные ценности / В. Н.Ярская // Российский журнал социальной работы. – 1995. – №2. – С. 27–33.
116. Воронова Е. А. Благотворительная деятельность Русской Православной Церкви в России: социологический анализ: дис. ... канд. социологических наук: спец. 22.00.06 / Елена Анатольевна Воронова. – Спб., 2004. – 207 с.
117. Силласте Г. Г. Благотворительность как социальное явление // Помогите ближнему! Благотворительность вчера и сегодня / под ред. В. В. Меньшикова / Г. Г. Силласте. – М.: ИПО «Полигран», 1994. – С. 8 –17.
118. Оберемко О. А. Локальная идентичность благотворителя как представление о «территории свободы» / О. А. Оберемко // Социальная реальность. – №3. – 2007. – С. 106 – 116.
119. Аверин Ю. П. Состояние и развитие социального потенциала благотворительности в российских мегаполисах / Ю. П. Аверин // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 18. – Социология и политология. – 2010. – №4. – с. 46–54.
120. Потенциал и пути развития филантропии в России / под ред. И. В. Мерсияновой, Л. И. Яковсона. – Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 419 с.
121. Карлинский И. Бизнес и благотворительность. Исследование информационно аналитического центра «Социально ответственный бизнес» / И.Карлинский. – М.: Социально ответственный бизнес, 1998.
122. Бродский Д. Бизнес, власть, общественность и СМИ в российской благотворительности [Электронный ресурс]. – М. 1999. – Режим доступа: <http://feedbackgroup.narod.ru/findman/project.htm>
123. Ханашвили Н. Государственный социальный заказ / Н.Ханашвили. – М.: РБФ НАН, 1995. – 35 с.
124. Якимец В. Н. Новое во взаимоотношениях власти и НКО. Доклад на научно-практической конференции «Россия–2001: новые тенденции политического, экономического и социального развития» / В.Н.Якимец. – Волгоград, 22 – 24 июня 2001 г.

125. Радаев В. В. О вере и милосердии: фрагмент облика нового российского предпринимателя / В. В. Радаев // Общество и экономика. – 1993. – №6. – С. 77–83.
126. Мотивы и формы волонтерского движения (на примере Алтайского края) / под ред. С. И. Григорьева, Л. Г. Гусликовой. – Барнаул: Изд-во АГУ, 1997. – 65 с.
127. Свердлова А. Л. Меценатство как социальное явление: Российские традиции и современность: диссертация кандидата социологических наук / А. Л. Свердлова. – М: РГБЕ, 2000. – 216 с.
128. Тазьмин Ю. Н. Меценатство и благотворительность в России. К вопросу о мотивациях / Ю. Н. Тазьмин // СОЦИС. – 2002. – №2. – С. 92–97.
129. Горбунова-Рубан С. О. Волонтерська діяльність у Харкові / [С. О. Горбунова-Рубан, Т. А. Коханій]. – Х.: Інвапрес, 2006. – 148 с.
130. Чернецкий Ю. А. Благотворительность как социальный институт современного общества / Ю. А. Чернецкий, А. Н. Моросовский // Харьковские социологические чтения: Сборник докладов и сообщений участников / Ю. А. Чернецкий. – Харьков, 1995. – С. 57 – 58.
131. Стрельнікова О. О. Інституціоналізація добровільної діяльності в умовах сучасного українського суспільства: дис.... на здобуття наук. ступеня кандидата соціологічних наук: спец. 22.00.04 «Спеціальні та галузеві соціології» / О. О. Стрельнікова. – Харків, 2012. – 212 с.
132. Юрченко І. В. Інституціоналізація волонтерського руху в Україні: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соціологічних наук: спец. 22.00.03 «Соціальні структури та соціальні відносини» / І. В. Юрченко. – К.: 2009. – 16 с.
133. Благодійні інституції України: сучасний стан та перспективи розвитку (за результатами соціологічного дослідження) / [О. В. Безпалько, Ю. М. Галусян, А. В. Гулевська-Черниш та ін.]; за заг. ред. А. В. Гулевської-Черниш. – К.: Книга плюс, 2008. – 120 с.
134. Паливода С. Стан та динаміка розвитку неурядових організацій України 2002–2009 роки: Звіт за даними дослідження / Л. Паливода, С. Голота. – Київ: ТОВ Видавничий Дім «Купол», 2010. – 112 с.
135. Буко С. Корпоративная социальная ответственность как принцип ценностно-ориентированного менеджмента / С. Буко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – №2. – С. 149–158.
136. Коник Д. Л. Соціальна відповідальність бізнесу в Україні: Матеріали експертного дослідження / НАН України; Інститут соціології; Фонд «Інтелектуальна перспектива»; Представництво Дитячого фонду ООН (ЮНІСЕФ) / Д. Л. Коник, М. В. Олійник, Ю. О. Привалов. – К.: Батис-каф, 2002. – 71 с.
137. Королько В. Соціальна відповідальність організацій в умовах «суспільства знання» (нова парадигма Петера Дракера) / В. Королько // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №3. – С. 207 – 214.
138. Бень О. Т. Джерела інституціоналізаційних процесів у молодіжних громадських організаціях / О. Т. Бень // Український соціум. – К., 2007. – №2. – С. 129–138.
139. Бень О. Т. Етапи інституціоналізації молодіжних громадських організаціях / О. Т. Бень // Український соціум. – К., 2007. – №3. – С. 77–87.
140. Третій сектор в Україні: проблеми становлення: [монографія] / М. Ф. Шевченко, В. А. Головенько, Ю. М. Галусян та ін. – К.: Укр. ін-т соц. дослід., 2001. – 173с.
141. Пенькова О. Л. Розвиток благодійництва й меценатства: традиції, досвід, сучасна практика / О. Л. Пенькова // Питання соціального забезпечення. – 2000. – №23. – С. 125–129.
142. Серета В. В. Особливості функціонування молодіжних громадських організацій у м. Львові: динаміка та актуальний стан / В. В. Серета, О. Я. Яхтома // Український соціум. – 2014. – №3. – С. 34 – 42.
143. Гілета О. П. До питання критеріїв ефективності неприбуткових організацій / О. П. Гілета // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – Вип. 15. – 2009. – С. 245–259.
144. Участь молоді в суспільному житті: досвід, можливості, бар'єри: щорічна доповідь Президенту України, Верховній Раді України, кабінету Міністрів України про становище молоді в Україні (за підсумками 2011 року) / Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України, Державна служба молоді та спорту України. – К., 2012. – 222 с.
145. Яременко О. О. Соціальна політика: теоретико-методологічні основи дослідження процесів формування та ефективності реалізації: [монографія. статті. виступи. інтерв'ю] / О. О. Яременко. – К.: Ін-т екон. та прогноз. НАН України; УІСД ім. Олександра Яременка, 2006. – 480 с.
146. Лукашевич М. П. Теорія і методи соціальної роботи [Текст]: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / М. П. Лукашевич, І. І. Мигович. – 2-ге вид., доповн. і випр. – К.: МАУП, 2003. – 165 с.
147. Лукашевич М. П. Благодійництво / М. П. Лукашевич, М. Недюха // Соціологічна енциклопедія / Укладач В. Г. Городяненко. – К.: Академвидав, 2008. – с. 48.
148. Акимов Д. И. Благотворительный социальный маркетинг: сущность и проблемы реализации // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Х.: Видавничий центр ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2007. – С. 278–284.
149. Акимов Д. И. Социальный маркетинг и социальная сфера общества [Текст]: монография / Д. И. Акимов; Харьк. нац. ун-т им. В. Н. Каразина. – Х.: ХНУ, 2010. – 311 с.

150. Полторак В. А. Соціальний маркетинг та регулювання соціальних проблем у кризовому суспільстві / В. А. Полторак, Д. І. Акімов. – Вісник Львівського університету. – Серія «Соціологія». – 2010. – Вип. 4. – С. 260 – 266.
151. Юрасов В. С. Благодійність: приклад внеску в якості обмежуючої характеристики соціальної солідарності / В. С. Юрасов // Вісник Одеського національного університету. Соціологія і політичні науки. – 2013. – Т. 18, Вип. 2(2). – С. 362 – 369.
152. Заярняя В. С. Социальные характеристики благотворительности: функции и типология / В. С. Заярняя // Вчені записки Харківського гуманітарного університету «Народна Українська Академія». – Харків, 2011. – Т. 17. – С. 300 – 304.
153. World Giving Index 2013: A global view of giving trends. December 2013. – 40 P. [Електронний ресурс] / CAF «Charities Aid Foundation». – Режим доступу: https://www.cafonline.org/PDF/WorldGivingIndex2013_1374AWEB.pdf
154. Допомога на гальмах: Що заважає розвиватися благодійності в Україні [Електронний ресурс] / портал Координаційної ради з питань розвитку громадянського суспільства при Президентові України. – Режим доступу: <http://civil-rada.in.ua/?p=1658> (17.05.2013)
155. На кого сподіватися під час кризи: благодійництво в Україні, очікування та практика. Прес-реліз за результатами загальнонаціонального опитування населення України, проведеного Фондом «Демократичні ініціативи» та Центром філантропії 12 – 23 грудня 2009 року [Електронний ресурс] / Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва. – Режим доступу: http://dif.org.ua/ua/archive/press_releases_archive/ojojoorppppppp.htm (15.10.2010)
156. 32,5% українців особисто переказали свої кошти на рахунки української армії. Селяни відзначились вищою доброчинністю, аніж міські жителі [Електронний ресурс] / Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва». – Режим доступу: http://www.dif.org.ua/ua/commentaries/sociologist_view/32anizh-miski-zhiteli.htm (21.10.2014)
157. Майже 80% українців надали благодійну допомогу армії або переселенцям [Електронний ресурс] / УНІАН. Інформаційне агентство. – Режим доступу: <http://www.unian.ua/society/998987-mayje-80-ukrajintsiv-nadali-blagodiynu-dopomogu-armiji-abo-pereselentsyam.html> (21.10.2014)
158. Благодійність по-українськи // Соціологічна група «Рейтинг»: 11 – 18 грудня 2010р.: результати соціологічного дослідження. – К., 2011. – 23 с.
159. Готовы ли украинцы участвовать в благотворительности? Июнь 2010 [Електронний ресурс] / Інститут Горшеніна. – Режим доступу: http://institute.gorshenin.ua/researches/44_gotovi_li_ukrajintsi_uchastvovat_v.html
160. Проблемы школьного образования. Июль 2011 [Електронний ресурс] / Інститут Горшеніна. – Режим доступу: <http://institute.gorshenin.ua>
161. Річний звіт «Стан розвитку благодійності в Україні – 2011» / Асоціація благодійників України. – К.: Асоціація благодійників України, 2012. – 42 с.
162. Практика благодійної діяльності бізнес-компаній в Україні: сучасний досвід (звіт за результатами дослідження) / За ред. А. Гулевської-Черниш. – К.: Салютіс, 2010. – 60 с.
163. Національний рейтинг благодійників-2012, квітень-травень 2013. (Рейтинг главных благотворителей Украины) [Електронний ресурс] / портал Християнського медиа-блога Греху.net. – Режим доступу: <http://grehu.net/news/blagotvoritelnost/14415> (12.07.2013)
164. Річний звіт «Стан розвитку благодійності в Україні – 2011» / Асоціація благодійників України. – К.: Асоціація благодійників України, 2012. – 42 с.
165. Зелена книга української благодійності – 2013 / портал Асоціації благодійників України, ІАЦ «Громадський простір». – К., 2014. – 42 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gu.scribd.com/doc/230445318/>
166. Доброчинність очима експертів: у Києві представили «Зелену книгу української благодійності – 2013» [Електронний ресурс] / Портал «Асоціація благодійників України». – Режим доступу: <http://vboabu.org.ua/news/1528.html> (19 червня 2014).
167. Результати щорічного всеукраїнського дослідження третього сектору – «Стан та динаміка розвитку неурядових організацій України 2002-2010» [Електронний ресурс] / Портал Творчого центру ТЦК». – Режим доступу: http://ccc.kiev.ua/text/service/left_menu/res.html (25 квітня 2011).
168. Дослідження «Корпоративна благодійність в Україні: сучасний стан та перспективи розвитку» [Електронний ресурс] / Портал Творчого центру Каунтерпарт (ТЦК). – Режим доступу: http://ccc.kiev.ua/text/service/left_menu/res.html (17 листопада 2012).
169. Архів кафедри соціології управління та соціальної роботи соціологічного факультету ХНУ. – 2011 – 2013.
170. Громадськість Львова обговорила потенціал розвитку волонтерства. – Серeda, 15 лютого 2012 [Електронний ресурс] / Портал Інституту міста. – Режим доступу: http://www.city-institute.org/index.php?Itemid=1&catid=1%3Alatest&id=235%3A2012-02-15-17-47-45&option=com_content&view=article

УДК 17.037(091)

В.Б. Жадан

Харьковская государственная академия культуры,
к. филос. н., доцент кафедры философии и политологии

ИСТОРИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ НИГИЛИЗМА КАК ПОНЯТИЯ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА

В статье показана история становления понятия «нигилизм»; рассмотрены этапы его изучения как религиозного, морального, социального и культурного феномена в европейской философской мысли; показаны определяющие черты и типы нигилизма. Отмечается, что уже более ста лет нигилистические установки в индивидуальном и общественном сознании являются одним из важных факторов, влияющих на события в экономической, социальной, политической и культурной жизни.

Ключевые слова: нигилизм, отрицание, ценности, культура.

В.Б. Жадан

ІСТОРІЯ ОСМИСЛЕННЯ НІГІЛІЗМУ ЯК ПОНЯТТЯ І СОЦІАЛЬНО- КУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНУ

У статті показана історія становлення поняття «нігілізм»; розглянуті етапи його вивчення як релігійного, морального, соціального і культурного феномена у європейській філософській думці; показані визначальні риси і типи нігілізму. Наголошується, що вже більш ста років нігілістичні установки в індивідуальній і суспільній свідомості є одним з важливих факторів, що впливають на події в економічному, соціальному, політичному та культурному житті.

Ключові слова: нігілізм, заперечення, цінності, культура.

V. Jadan

HISTORY STUDY NIHILISM AS A CONCEPT AND SOCIO-CULTURAL PHENOMENON

In article the history of development of concept "nihilism" is shown; stages of its studying as religious, moral, social and cultural phenomenon in the European philosophical idea are considered; defining features and types of nihilism are shown. It is marked, that already more than hundred years nihilistic installations in individual and public consciousness are one of the important factors influencing events in an economic, social, political and cultural life.

Key words: nihilism, the denial, values and culture.

В течении XX века набирали скорость социальные процессы, ведущие к изменению мировоззренческих установок, ценностей, нормативных систем. Всё то, что утверждало зыбкие абстрактные понятия в надежную почву под ногами человека, создавало определенную систему координат, позволяющую ориентироваться в мире ценностей, выстраивать их иерархию, как отдельному человеку, так и обществу, меняясь на протяжении веков не теряло своей сути. Следствием размывания объективных общезначимых ценностей становятся социально-нравственные явления определяемые понятиями, которые традиционно несут негативный оттенок: ценностный нигилизм, релятивизм, деструкция, скептицизм и т. д. Сегодня нигилизм из области философской проблемы переходит в практическую область и становится предметом исследования многих наук. Различают нигилизм правовой, моральный, религиозный, эстетический и т. д. Достаточно широкий круг исследований показывает,

что это сложный многоаспектный феномен, играющий важную роль в социальной и культурной жизни, чем и обуславливается *актуальность* его изучения. *Цель* статьи – проанализировать истоки понятия «нигилизм», сложившиеся подходы к его изучению и сферу использования.

Понятие «нигилизм» активно используется в современном публицистическом, философском и социокультурном дискурсе. Исследованию нигилизма посвящен ряд работ, например, Сирин С. А. («Социальные и философские основания правого нигилизма»), Павельев Р. Н. («Нигилизм как специфическая форма деструктивности: социально-философский анализ»), Горохов П. А. («Проблема основания правового нигилизма»), Шоломова Т. В. («Эстетика русского нигилизма»), Туманов В. А. («Правовой нигилизм в историко-идеологическом ракурсе») и др.

Слово нигилизм книжное, а точнее богословское, образовано от латинского nihil – ничто. Встречается оно уже у Августина Блаженного и освященное его авторитетом приживается в средневековой богословской литературе. Нигилистами отцы церкви называли еретиков или неверующих, а в XII веке одна из церковных ересей получила название «нигилизма». Таким образом, начальное значение понятия «нигилизм» это отсутствие веры или «неправильная» вера. Можно предполагать, что нигилизм, это конфликт индивидуального сознания, стремящегося к самостоятельности, с коллективным сознанием, ориентированным на правила и нормы. Именно такого рода конфликт и становится определяющей чертой феномена нигилизма в дальнейшем.

С XVIII века понятие «нигилизм» встречается в публицистическом, богословском и философском лексиконе сначала во Франции, затем в Германии. Поначалу оно не привлекло к себе внимания, потому вопрос кто первый в новоевропейскую эпоху обратился к слову «нигилизм», остается открытым. «Нигилизм» долго остается довольно размытым понятием, его используют для обозначения крайнего идеализма, романтизма, рационализма. Как заметил А. Михайлов, слово «нигилизм» «латентно» присутствовало в европейских языках на протяжении нескольких десятилетий [1, 582 с.].

Традиционно считается, что в философский оборот понятие «нигилизм» вошло благодаря Фридриху Генриху Якоби (1743 – 1819), известному своей критикой Канта, Шеллинга, Фихте. Якоби придал этому слову новое содержание. В 1799 году в «Письме к Фихте» он использует латинское слово для оценки романтического идеализма. «Слово на этот раз запало в память культуры (т. е. приобрело способность менее затрудненно всплывать на поверхность – самообнаруживаться и вновь образовываться... При этом не столь существенно, что само слово возникло в тексте Якоби как бы на ходу, без какой-либо напряженности и даже без уделения ему особенного внимания со стороны автора текста: Якоби попросту именуется "идеализм", т. е. именно фихтеанский идеализм – нигилизмом. Вот что сказано у Якоби: "Поистине, любезный мой Фихте, меня отнюдь не рассердит, если Вы или кто угодно пожелает называть химеризмом то, что я противопоставляю идеализму, который зову нигилизмом". Речь идет тем самым о своеобразном обмене взаимными именованями, причем Якоби достаточно добродушен, чтобы соглашаться именовать свою собственную философию "химеризмом"» [1, 582 с.]. Несмотря на резко негативную оценку современниками как самого Якоби, так и его работ, он указывал на слабые и спорные места в их рассуждениях. У Фихте Якоби посчитал необоснованным вывод «Я» в качестве ведущей категории.

Бескомпромиссно уничижительное слово оказалось подходящим для взаимной критики в среде философов и философствующих интеллектуалов. Вначале оно выступало своеобразным синонимом «чепухи». В нигилизме обвиняли друг друга философы разных направлений. Современные исследователи склонность к нигилизму

обнаруживают у Г. В. Ф. Гегеля, Л. Фейербаха, М. Штирнера, А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора. Постепенно сложилось понимание нигилизма как отрицание абсолютности бытия, общественных норм и ценностей, практицизм и материализм.

С конца XVIII века в Европе, а затем в России, начинает складываться особое мироощущение, вызванное разочарованием в идеях Просвещения, революциях. Среди одной части молодых людей складываются пессимистические настроения, среди другой – критичное отношение к существующим общественным порядкам. Это социально-нравственное явление долго не имело обозначения. В России старшее поколение, чувствуя исходящую от него опасность, именуется его то вольтерьянством, то вольнодумством. Наконец, в 1862 в романе И. С. Тургенева «Отцы и дети» безымянное социально-культурное явление получило своё наименование и ценностную оценку. Затем последовала волна образования производных слов – нигилизм, нигилистический, т. д., которые получили широкое распространение, однако, по свидетельству современников, в обыденной жизни слово нигилизм оставалось довольно неопределённым, определяя одновременно и нарушителя законов и духовные метания интеллектуала. Следом за Тургеневым и другие писатели стали активно использовать новое слово для обозначения человека нового типа. Так благодаря литературе закрепилось понимание нигилизма как отрицания всего ценного для общества, как своего рода позёрство и оригинальничание, способ самоутверждения, и, конечно же, опасного вольнодумства.

Новый этап осмысления феномена нигилизма начинается с Ф. Ницше («Так говорил Заратустра», «Веселая наука», «Антихрист»). Его концепция вызвала активные дискуссии и противоречивые толкования, которые, в свою очередь, открывают и уточняют новые аспекты нигилизма. Анализ проблематики нигилизма у Ницше уделили большое внимание: М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ф.Г Юнгер, А. Камю, Ж. Делёз и др. Их работы сыграли важную роль для постижения сущности нигилизма в философии XX века.

Во-первых, нигилизм в трактовке Ницше, это историческое движение, заключающееся в постепенном завершении метафизики. По мнению Ницше, процесс становления нигилизма в европейской культуре начинается с Сократа и Платона, с разделения единого мира на мир чувственный и сверхчувственный, а следом разделение истинного и ложного, умопостигаемого и чувственного. Вся европейская история, с точки зрения Ницше, это отрицание и преодоление сверхчувственного, выраженного в идеалах, нормах, правилах, целях и т. д.

Эту мысль затем продолжил О. Шпенглер, положив начало новому направлению в изучении нигилизма – культурологическому. В «Закате Европы» он писал о нигилистическом характере европейской культуры, подчеркивая, что нигилизм возникает в завершающем цикле культуры и свидетельствует о ее законченности. Шпенглер утверждал: «Нигилизм есть чисто практическое мироощущение жителей большого города, у которых за спиной законченная культура и ничего впереди». Нигилизм по Шпенглеру это самоотрицание культуры, вызванное утратой духовных ориентиров. Рассудочность, практицизм, материализм составляют нигилистическое мироощущение. Шпенглер, как и Ницше считал, что нигилистическое мировоззрение было присуще разным эпохам, и выделяет три его формы: в индийской культуре это буддизм; в древнегреческой – стоицизм, в европейской культуре – социализм. [2, с. 180.]

Во-вторых, определяющим в нигилизме у Ницше становится отрицание жизни. Сократ «превратил жизнь в то, что надлежит оценивать, соизмерять, ограничивать, он сделал мысль мерой и границей, которую устанавливают во имя высших ценностей: Божественного, Истинного, Прекрасного, Благого» [3, с. 31]. Нигилизм – это приговор

человечеству, он обесценивает жизнь, погружает человека в состояние неудовлетворённости, тоски, мрачности.

В-третьих, современная эпоха – это время апофеоза и завершения нигилизма, если человечество его преодолет, то сможет перейти на качественно иной уровень, считал Ницше. Эпоха нигилизма должна завершиться формированием новых ценностей и высшей ценностью должен стать человек. Ясперс писал, что для Ницше «вся история предстает как некий переходный период, по окончании которого из человека должен получиться более чем человек» [4, с. 37]. «Сегодня согласно Ницше, наступает поворотный пункт всех времен, когда нам предстоит не только облегчить страдания корчащегося в муках нигилизма человечества. Но впервые обозначить возможность достижения высочайшей цели человеческого бытия» [4, с. 39].

В-четвёртых, высшие ценности окончательно потеряли своё значение и нуждаются в переоценке. «Этой переоценкой бытие впервые осмысливается как ценность. Тем самым метафизика становится мышлением в ценностях. В эту перемену входит то, что не просто все прежние ценности падают жертвой обесценивания, но что, прежде всего, лишается корней сама потребность в ценностях прежнего рода на их прежнем месте, а именно в сверхчувственном. Искоренение прежних потребностей всего надежнее произойдет путем воспитания растущей нечувствительности к прежним ценностям, путем сглаживания из памяти прежней истории посредством переписывания ее основных моментов. “Переоценка прежних ценностей” есть прежде всего перемена в прежнем полагают ценностей и “возращивание” новых ценностных потребностей» [5, с. 72].

В дальнейшем феномен нигилизма рассматривался исследователями или в позитивном или негативном ключе. Хайдеггер, как и Ницше, приветствует нигилизм, считая его освобождением от «всего, что основано на традиции, власти и каком-либо ином авторитете» [5, с. 67]. Хайдеггер обнаруживает у Ницше два типа нигилизма: «...Неполный нигилизм хотя и заменяет прежние ценности иными, но по-прежнему ставит их на старое место, которое как бы сохраняется в качестве идеального места сверхчувственного. Полный же, завершённый нигилизм обязан устранить даже и самое место ценностей – сверхчувственное как область – и соответственно с этим полагать ценности иначе, переоценивать. ...Завершённый, совершенный, тем самым классический нигилизм хотя и немислим без переоценки всех прежних ценностей, но переоценка не просто заменяет старые ценности новыми. Переоценка становится переворачиванием самих способов оценивания. Полагание ценностей нуждается в новом принципе – в том, из которого будет исходить и в котором будет пребывать. Полагание ценностей нуждается в новой области. Принципом уже не может быть мир сверхчувственного, ставший безжизненным. Поэтому и нигилизм, устремляющийся к переоценке, понятой таким образом, станет отыскивать самое что ни на есть живое. Таким образом сам же нигилизм становится “идеалом избыточной жизни”» [6, с. 152]

В русле безусловной критики ницшеанской концепции нигилизма строятся суждения о нигилизме представителей русской философии В. В. Розанова, К. Н. Леонтьева, Д. С. Мережковского, Л. А. Шестова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка.

Булгаков связывал нигилизм с атеизмом и материализмом, своего рода продолжением или завершением античного гедонизма. Франк определяет нигилизм как сознательное «отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей», понимая под ценностями такие фундаментальные основы человеческого бытия как «теоретическая научная истина, или художественная красота, или объект религиозной веры, или государственное могущество, или национальное достоинство и т. д.» [7, с. 97] и подмена их субъективными желаниями и интересами. Опасность нигилизма, по мнению Франка, состоит в его претензии на идейное значение, на утверждение

новых идеалов и ценностей. На их основе формируются нравственные нормы крайнего субъективизма и эгоизма. У Ницше нигилизм рассматривается как естественный и закономерный результат развития культуры, лекарство для больного общества. Для Франка же нигилизм то же, что и аморализм, который возникает неизбежно, когда абсолютные ценности подменяются относительными, когда в качестве идеалов пропагандируются субъективные человеческие желания, когда бытие личности лишается внутреннего смысла.

Бердяев в статье рассматривал нигилизм как явление, присущее исключительно русскому обществу. Он связал его появление с приходом в преимущественно дворянскую среду интеллигенции нового социального типа – семинаристов. Бердяев писал: «появился более жесткий и более аскетический душевный тип, более реалистический и активный. Эпигоны идеалистов 40-х годов, "лишние люди" представляются людьми отошедшего века. Появляются нигилисты» [8, с. 78]. Характерными чертами русского нигилизма по Бердяеву являются отрицание Бога, человеческой души и духовности, традиционных норм и ценностей. В русском нигилизме Бердяев усматривает тесную связь с православием и отсюда такие черты как жертвенность и аскетизм, «требование искренности в чувствах, освобождение от всяких условностей, лжи и угнетения» [8, с. 82]. Именно нигилизм 60-х годов XIX века, воплощенный в трудах Белинского, Чернышевского и Писарева, привёл, по мнению Бердяева, к революции в России.

В течении XX века интерес к нигилизму не ослабевал, что связано с политическими и социальными процессами в мире. К этой проблеме обращаются исследователи разных направлений. Нигилизм анализируется с позиций экзистенциализма, марксизма, социологии, права и т.д. Темы нигилизма, в той или иной степени коснулись почти все мыслители XX века. В отечественной науке в советский период было написано немало историко-философских работ, посвященных нигилизму и нигилистам русского «освободительного движения» XIX века. Особо следует отметить монографии А. И. Новикова «Нигилизм и нигилисты» (1972), которая и до настоящего времени является единственным комплексным философским исследованием нигилизма, и Ю. Н. Давыдова «Эстетика нигилизма» (1975).

В постсоветский период интерес к нигилизму обострился, появились исследования, посвященные разным аспектам нигилизма, анализу концепций Ницше, Хайдеггера и других. Некоторые исследователи рассматривают нигилизм в контексте творчества того или иного мыслителя или в рамках какого-либо направления философии. Здесь характер рассмотрения нигилизма зависит как от избранного предмета исследования, так и от методологических и философских позиций исследователя. Тема нигилизма нашла свое место в трудах П. Гайденко, П. Зубова, К. Кантора, А. Кара-Мурзы, В. Кутырева, В. Кучевского, Т. Ойзермана, Б. Парамонова, А. Пигалева, В. Савчука, М. Эпштейна и др. На сегодняшний день проблема нигилизма по-прежнему не теряет своей актуальности и активно разрабатывается в публицистическом и научном дискурсе. Можно сказать, что нигилизм обнаруживается во всех сферах социальной жизни, обретая разные формы.

Наиболее изученной является проблема правового нигилизма, причины его возникновения, формы, признаки и механизмы преодоления. Негативное отношение к праву, выраженному в законах, неверие в их действенность, пренебрежение ими и упование на высшую справедливость, и другие следствия деформации правосознания часто определяют как правовой нигилизм. Правовой нигилизм заключается не просто в нарушении закона, а в отрицании смысла закона, сомнение в его роли. Вариацией правового нигилизма является политический и религиозный нигилизм.

В современной культуре понятие нигилизма связывают с разными феноменами, обнаруживая подчас неожиданные его формы. Константинова, например, выделяет так

называемый «темпоральный нигилизм» – нигилистическое отношение ко времени, представленный в двух вариантах: «как отрицание значимости одного из модусов времени и как навязчивое желание его возвращения или приближения в ущерб другим модусам» [9, с. 248]. Нигилистическое отношение к прошлому, по мнению автора, выражается в низкой его оценке, в отрицании традиций или, напротив, в его идеализации, ритуальном его воспроизведении. Нигилистическое отношение к будущему заключается в сомнении его наступления, в эсхатологических и катастрофических настроениях. И та и другая форма темпорального нигилизма, по мнению автора, является одновременно нигилизмом в отношении настоящего.

В настоящее время нигилистические тенденции активно проявляются в научной и образовательной сфере. Большие надежды, возлагавшиеся на науку с начала Нового времени не оправдались, обыденному сознанию элементарные знания и эмпирические сведения о мире представляются более надежными и, следовательно, более ценными. Расцвету «научного нигилизма» способствует и «попсовая» наука, ориентированная на сенсацию и активно распространяющая псевдознания через СМИ. Упрощенная, доступная и развлекательная форма таких «открытий» более привлекательна и предпочтительна для обыденного сознания, чем строгое научное знание. Ещё один исток «научного нигилизма» – бытовой прагматизм свойственный современному обществу. Человек, ориентированный на достижение «быстрого» успеха, воспринимает науку, не только фундаментальную, но и прикладную как бесполезную и бессмысленную, а значит ненужную. В результате сформировалось так называемое «микроволновое мышление» (microwave mentality) –жизненная установка, утверждающая, что если какое-либо занятие, физическое или умственное, требует больше пяти минут, то не стоит утруждать себя.

Итак, итог краткого обзора истории исследования нигилизма показывает, что данное понятие и стоящее за ним социальное и культурно-историческое явление имеют свою историю. Несмотря на широкий спектр использования понятия «нигилизм» его значение практически не искажается и на всех уровнях понимается как отрицание общепринятых норм, ценностей и идеалов. Это отрицание принимает разнообразные формы в зависимости от того, что отрицается: ценности, нормы, идеалы, цели, сам человек или мир в целом. Нигилистические установки обесмысливают такие объективные ценности как Истина, Добро, Красота и выводят на первый план субъективные интересы личности. Часто нигилизм соотносят с безнравственностью, анархизмом, атеизмом, пессимизмом, эгоизмом, субъективизмом и даже с гедонизмом. В периоды относительно устойчивого развития культуры нигилизм рассматривается как специфическая форма деструктивности. Когда же культура и общество находятся в состоянии «переоценки ценностей» и «выбора пути», то нигилизм воспринимается как единственно верный путь развития.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Михайлов А. В. Из истории «нигилизма» / А. В. Михайлов. Обратный перевод. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 537–627.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т. – Т. 1 Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
3. Делёз Ж. Ницше / Ж. Делёз. – СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. – 186 с.
4. Ясперс К. Ницше и христианство / К. Ясперс. – М.: Медиум, 1994. – 114 с.
5. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Пять главных рубрик в мысли Ницше // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 63–176.
6. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / М. Хайдеггер // ВФ – 1990. – № 7. – С. 150–164.
7. Франк С.Л. Этика нигилизма. Крушение кумиров / Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 77–183.
8. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
9. Константинова Т.В. Модусы нигилизма в культуре транзитивного общества // Гуманитарные и социальные науки. – Южный федеральный университет 2010 г. № 3 С. 239–249

УДК 13

М.О. Яркіна

Київський національний університет будівництва і архітектури,
аспірантка кафедри філософії

ІСТОРИЧНИЙ ОГЛЯД ТРАНСФОРМАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ СИМВОЛУ

В статті Яркіної Марії Олександрівни "Історичний огляд трансформації філософського осмислення символу" досліджується проблема символу як феномену людської свідомості та його осмислення в різних історичних епохах. Від самого виникнення і до Новітнього часу саме поняття символу трансформувалося і стало об'єктом численних праць видатних філософів та мислителів минулого і тому головним завданням автор статті вважає спостереження за процесом змін інтерпретації феномену символу і поняття символізації, які відбувалися під впливом історично-часових змін в культурах. Окремо наголошується на тому, що символ та система створених людиною символів є невід'ємною складовою виникнення та існування будь-якої культури.

Ключові слова: символ, символізм, історична епоха.

М.А. Яркіна

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ СИМВОЛА

В статье Ярковой Марии Александровны "Исторический обзор трансформации философского осмысления символа" исследуется проблема символа как феномена человеческого сознания и его осмысления в разных исторических эпохах. От самого своего возникновения и до Новейшего времени само понятие символа трансформировалось и стало объектом многих трудов выдающихся философов и мыслителей прошлого и по этому главным заданием автор статьи считает наблюдение за процессом изменений интерпретаций феномена символа и понятия символизации, которые происходили под гнетом исторически-временных изменений в культурах. Отдельно утверждается то, что символ и система созданных человеком символов является неотъемлемой составляющей возникновения и существования любой культуры.

Ключевые слова: символ, символизм, историческая эпоха.

M. Yarkina

THE HISTORICAL REVIEW OF TRANSFORMATION OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF SYMBOL

In the article of Yarkina Maria Aleksandrovna "The Historical review of transformation of philosophical comprehension of symbol" is investigated problem of symbol as the phenomenon of human consciousness and his comprehension in different historical epochs. From the origin and to Newest time the self concept of symbol was transformed and became the object of many labours of prominent philosophers and thinkers of the past and on it the author of the article considers watching the process of changes of interpretations of the phenomenon of symbol and concept a main task symbolizing that took place under the burden of historically-temporal changes in cultures. That a symbol and system of the symbols created by a man are the inalienable constituent of origin and existence any becomes firmly established separately.

Keywords: symbol, symbolism, historical epoch.

Серед безлічі потреб людини є одна, що кардинально відрізняє її від тварин, – потреба в символізації. Людина живе не просто у фізичному середовищі, вона живе в символічному всесвіті. Світ сенсів та образних уявлень, в якому вона жила на зорі своєї історії, задавався магічними ритуалами, які в свою чергу породжували символ. Ритуальні дії і самі виступали як символи, знання таких дій визначало рівень оволодіння культурою і визначало соціальну значущість особи. Вже з самого початку їх появи і досі символи не існують самі по собі, а є продуктом людської свідомості. Людина як мікрокосм створює образ, картину, асоціацію, символ макрокосму – світу.

Символ і система символів – невід'ємний елемент життя будь-якої культури. Жодне співтовариство людей – первісне плем'я, релігійна конфесія, політична партія або професійне об'єднання, торгівельна мережа чи спортивна команда – не обходиться без певної символіки. Не обходиться без символіки і високе мистецтво, особливо якщо звернути увагу на такі жанри, як іконопис і релігійний живопис, де практично кожен елемент, може нести в собі колосальне символічне значення. Значення ролі символів в історії культури важко переоцінити: досить вказати, з одного боку на їх величезну консолідуєчу силу, здатність об'єднувати воєдино величезні маси людей і, з іншого боку, на їх здатність до деконсолідації – роз'єднання. Трансформуючись, символи можуть змінювати і власні функції. І якщо первісне навантаження символу об'єднувало певні соціальні групи, то із плином історії витіснення первісного смислового вантажу із подальшим нашаруванням нового значення, може стати причиною не лише відчуження індивідів від спільноти, а навіть конфлікту.

Зв'язок між людьми закладений в самому слові "символ". Спочатку цим грецьким словом називали черепок, що служив знаком дружніх стосунків. Розлучаючись з гостем, хазяїн вручав йому половинку від розламаного черепка, а другу його частину залишав у себе. Через який би час цей гість знову не з'явився у будинку, його упізнавали за черепком. "Посвідчення особи" – таке первинне значення слова "символ" в античності.

Для дослідження і пояснення природи символу потрібне осмислення історії його виникнення і розвитку. Чому символ має такі стійкі позиції, адже він не належить до такої первинної знакової системи, наприклад як мова?

Філософське осмислення поняття символу починається вже в античній філософії, адже саме з античною культурою прийнято пов'язувати початок абстрактного мислення. У витоків філософського мислення (досократики, Упанішади, Веди) ми знаходимо мистецтво побудови символів – в тих випадках, коли поняття стикається з трансцендентним. Але як філософська проблема символ усвідомлюється Платоном, який ставить питання про саму можливість адекватної форми абсолютного (ср. Федон, 99 a-100, де Сократ наважується розглядати "істину буття" в абстрактних поняттях, щоб не "осліпнути" від саява істини).

Досократики в принципі нечасто користувалися поняттям символу. Але все ж ця категорія починає нерідко пов'язуватися із загальною картиною світу. Демокріт, наприклад, називає слово символом речі. Він при цьому підкреслює, що це позначення (символ) фіксує не випадкові ознаки речі, а її сутнісні, базові характеристики. Емпедокл не задовольняється уявленням, що існує в античній філософії, про те, що символ зв'язує розірвані частини, на його думку, складання двох частин породжує новий сенс, який не зводиться до простого складання готівкового змісту. Нарешті, у піфагорійців виникає ідея: часто символ дозволяє залучитися до таємничого і по суті справи є воротами до небаченого, далекого, загадкового.

На тлі загальної трансформації символ переживає декілька етапів, значущість яких можна представити у вигляді сигналів "плюса" і "мінуса". "Плюс" якісний новий стрибок в розвитку символізму при відносному спаді в розвитку культури, Негативний

показник свідчить про те, що на цьому етапі культурного підйому людина менше позначає, але більше інтерпретує. Здійснюється такий комунікативний акт, при якому синтезується нова інформація, звідси наукові відкриття, ренесанс в мистецтві і так далі. Особливістю архаїчних культур є "потреба" в символізації, як способі пізнання і впорядкування простору, в якому древня людина розрізняє дві сторони : "усередині" і "зовні". Тому усе чуже, недоступне, те, що знаходилося за межами цього внутрішнього, видимого, відчутного світу, позначалося просторовими символами "ліс", "низина", "низ", "поле", "водна стихія" [1, с. 19]. Стародавня людина в прагненні пізнати природу ототожнювала незнайомі їй явища з тим, що її оточувало. "Людина, з одного боку, протиставляє собі природу і взагалі предметний світ в якості основи і поклоняється йому як силі, з іншого ж боку, вона задовольняє потребу зробити для себе зовнішнє суб'єктивне відчуття деякого вищого, істотнішого загального начала і споглядати його як предметне. Це з'єднання безпосередньо веде до того, що окремі предмети природи – і головним чином стихійне: море, річки, гори, зірки – узяті в їх одиничній безпосередності і зведені в представлення, отримують в цьому уявленні форму загального в собі і для себе суцього існування" [1, с. 27].

Так наприклад, виникнення символу вогню як центру всесвіту пов'язано з тим, що вогонь був двигуном життя; не випадково із старогрецького вогонь (*agnais*) переводиться як рухливий. Вогонь любові порівнювався по аналогії з вогнем, який спалахував в силу тертя двох різних порід дерева. Зірка, яка є не тільки небесним тілом, а й універсальним символом. Його по-своєму використовували в різні часи різні культури і різні соціальні спільності. П'ятикутна зірка – це, наприклад, символ ВВС. Зірки присутні і на державній символіці різних країн. Цей символ здавна мав важливе ідеологічне і релігійне значення. Промені, що виходять з однієї точки, утворюють кут, рівний 36-ти градусам. П'ятикутна зірка завжди була чимось на зразок ідеалу всього на світі. Перші її зображення були знайдені в Уруці – стародавньому місті, раніше належав до шумерської цивілізації. Це означає, що вік їх – не менше 55 століть. Популярний цей знак був і в Стародавньому Вавилоні. П'ятикутна зірка використовувалася в якості символу в деяких релігіях, в тому числі в християнстві. Вона означає (є така інтерпретація) п'ять ран, які були у Ісуса Христа під час розп'яття. Однак вона носить зовсім інший сенс в окультних течіях. П'ятикутна зірка в колі, розташована догори ногами, є символом сатани: два верхніх кута – це роги, нижній – борода, а бічні – вуха. Її називають пентаграммой і використовують при проведенні обрядів і таїнств. Крім того, цей символ застосовувався адептами культу Вікка, в якому переплетено безліч дохристиянських практик. Таких прикладів множина; особливістю кожної з культур є різні координати світу і їх співвіднесення із символікою. До речі, числові символи були не лише у піфагорійців, про них згадується вже в епоху палеоліту : опозиція "свій – чужий" позначалася опозицією "парне – непарне число". Число піфагорійців, запозичене у єгипетських жерців або іудейських левитів, є "не просто характеристикою, але істотою і ядром реальності речі" [2, с. 58] Число вже не просто міфічний феномен: це створення філософської системи з опорою на науку. Єдиний початок в не проявленому стані дорівнює нулю. Коли воно утілюється, то створює проявлений полюс Абсолюту, рівний одиниці. Перетворення одиниці на двійку символізує розділення єдиної реальності на матерію і дух. Піфагорійці в свою чергу побудували цілу теорію на співвідношеннях символіки Зодіаку з переселенням душ. До якого часу вона сходить встановити неможливо. Але в усякому разі, в II столітті н. е. вона розквітала в творах піфагорійця Нуменіуса, до яких нам стало можливо доторкнутися за допомогою пізнішого резюме Прокла, в його коментарях до "Держави" Платона, а також за допомогою більшого і древнішого аналізу Порфірія в XXI і XXII главах його "Печери німф" [3, с. 253 – 254].

Як бачимо, пізнавальний сенс символу трохи відкривається саме в античній філософії. Піфагор, Сократ, Платон роздумують не лише про суть символіки, але вказують на її гносеологічний зміст. Можна тому виділити два підходи до тлумачення символу. Виходячи з першого підходу символ трактується як знакове вираження того, що носить у своїй глибині не-знаковий сенс. Зокрема, Платон схильний бачити в символі не просту вказівку на річ, а наближення до вищої ідеальної форми об'єкту. Причому адекватний сенс символу, згідно з Платоном, можна виявити інтуїтивно, через певне натхнення. У книзі "Держава", як відомо, є розділ "Символ печери". Тут символічне пізнання представлено з граничною конкретністю. Описаний процес сходження від "тіней" ідей до вищого світу блага. Символи оцінюються тут як змістовні образи, що несуть запит на інтуїцію і прозріння. Вони не можуть бути розгадані до кінця і не вияснюються однозначно, до межі. Завжди в символі залишається деякий непроникний зміст" [4, с. 292 – 298].

Таким чином, символи платонівської та аристотелівської доби – це вже якісно новий ступінь. На цьому етапі поняття символізму трансформується і вже не дає нових значень, не задаються нові шифри. Окрім того, що дофілософський міф розглядається алегорично, тобто символу дається якась характеристика, вибудовуються перші теорії про знак і ім'я. І формуються вони на основі ряду антиномічних тверджень. Логічні парадокси були сформульовані ще в школі мегариків. Саме тут логико-онтологічні міркування концентруються навколо зв'язки "бути". Один з представників цієї школи Стілпон доводив парадоксальність всякого вираження, подібного "А є В", оскільки він вважав, що "А є тільки А". Як видно, таке твердження ставило під сумнів доцільність будь-якого означення. Як пише О. Ф. Лосєв: "Основною рисою діалектичного ступеня античного символізму, на якому знаходиться платонівське вчення про ідеї, є висунення на перший план об'єктивістської точки зору. Гегель абсолютно правильно протиставляв філософію від Фалеса до Арістотеля (включно) після аристотелівським школам як ідею в її спільності і абстрактності – ідеї в її диференціації і самосвідомості. Від Фалеса до Арістотеля філософи займаються ідеєю в її абстрактно-об'єктивістському плані, ідеєю як щось "в собі". Цьому і протистоїть філософія від Арістотеля до неоплатонізму, яка намагається розкрити самостійну природу самосвідомості, знайти в суб'єкті критерій для істини, дати теорію не філософії, але філософа, "мудреця", загартованого борця за істину перед лицем об'єктивістської долі. Тільки у неоплатонізмі ми знаходимо уперше рівновагу цих принципів. Тут дійсно усе об'єктивно-логічне дане так, що видно його абсолютна залежність від найсвідомішого; і найсвідоміше дане так, що видно його абсолютно-об'єктивна природа. Тільки у неоплатонізмі грецька філософія дозріває до останньої міри і виявляє повний плід, яким вагітніла ціле тисячоліття [5].

Символ має на увазі значну самостійність внутрішнього і зовнішнього. Вираження, так само як і ідея, має сенс. Трансценденталізм Платона припускає нарізність ідеї і факту. У Платона епістеме (знання) і докса (думка) онтологічно співвіднесені з істинним буттям ейдосів і світом, що чуттєво-осягається. "Тімей" найяскравіше представляє діалектику їх об'єднання розумом-деміургом через світову душу. Ідея Платона "породжена шляхом самоствердження, що самозапереченого (за допомогою числа), над-суттєвого Єдиного Ейдос, який у свою чергу, породжуючи з себе тим же шляхом душу, а через неї і Космос, стає софійно символічним Міфом. Платонівська Ідея є діалектично обґрунтований софійно-інтелектуально-символічний Міф" [5, с. 621].

Символ – це єдність конкретного, тобто субстанції, первинній суті, і абстрактного, тобто вторинної суті, загального поняття. У Арістотеля ця символічна єдність представлена у вченні про сутності. Уперше в "Категоріях" Арістотель через теорію однойменних, одноіменних і "отыменных" дає обґрунтування того, чому можна

говорити "А є В", або конкретніше, "У властиво А". Згідно філософу, неможливо, щоб одне і те ж в один і той же час було і не було властиво одному і тому ж в одному і тому ж відношенні [6].

В епоху Середньовіччя поняття символу знову зазнає трансформації, символізм вступає в нову фазу розвитку. Поява релігійної символіки свідчить про те, що людина намагається по-новому осмислити своє буття. (Взагалі, філософія середньовіччя, утворившись у суспільстві з однозначною орієнтацією на духовні абсолюти із суцільним пануванням релігії, зайняла специфічне місце в європейському духовному житті того часу: адже вона обслуговувала богослов'я. Але водночас середньовічна філософія зробила неоціненний внесок в освоєння позачуттєвих сутностей, сприяла нагромадженню нових знань. Тому вона є особливо плідною для вивчення внутрішньої людини та духовних процесів суспільного життя). Отці церкви були першими, хто серйозно зайнявся структурним аналізом символу. По-перше, вони поділили позначення на два типи знаків : реалістичний знак, тобто образ, і знак договірний, умовний, тобто символ. "Ще із старозавітних часів перед християнами стояла проблема контексту Старого і Нового Завіту. Межу між ними як між двома різними системами знаків намітив апостол Павло, іменуючи символ як "закон, що має тінь майбутніх благ, а не самий образ речей, одними і тими жертвами тих, що щороку постійно приходять з ними" [Євр, 10.1]. Таким чином, вже в апостольський період намітилося ділення системи позначення на "образ" (typos) і "тінь", тобто символ, причому вже тоді символу відводилося місце як знаку другорядному" [7, с. 80]. Проте, можна навести наступний приклад, який свідчить про те, що символ в середньовічній думці займав досить помітне місце: у християнській символіці середньовіччя золото стало матеріальним носієм світла, уречівленою Божественною ясністю, оскільки вважається чистим і нетлінним, так само як чистим та нетлінним є божественний дух. Божественне світло – сяючий німб навколо голови Бога-Отця, Христа, Богородиці, святих. Наприклад, німецький вчений Альберт Магнус (Великий, бл. 1193 – бл. 1280 рр.) обґрунтував 12 символічних позначень Богородиці, пов'язаних зі сонячним світлом [8]. Поряд із золотом – носієм Божественного начала вважається скло, яке пропускає це світло. Такий символ світлоносною речовини зберігає значущість для всієї християнської традиції, але по-різному матеріалізується у церковному мистецтві Візантії та Заходу. Якщо Візантія розробляє мозаїку, Захід створює вітраж. У мозаїці скло смальти і блиск золота непрозорі. Навпаки, у вітражі домінує саме прозорість скла, що надає особливої урочистості цим творам монументально-ужиткового мистецтва, які широко використовувалися в художньому оформленні інтер'єра середньовічних храмів. (Згадаймо, за Гете, кольорові стекла вітражів драгують Фауста тим, що "доступ до світла перегороджений кольоровими стеклами вікон", Християнська атрибутика драгує людину, яка продала душу сатані). Створювані середньовічним християнством символи строго відповідали основним догматам віри. Використовуючись у богослужбних ритуалах та повсякденному житті віруючих, вони сприяли поширенню християнського віровчення.

Середньовічна екзегеза пов'язувала символ з проблемою трансформації (перекладу), текстової інтерпретації. Естетичні знаки того часу мали кілька значень, поділялися на тлумачення, коментування, доповнення зображенням, прочитання у ньому невітленого тексту. Всяка подія чи явище може мати буквальне, алегоричне, топологічне (моральне), онтологічне (містичне) прочитання. У символічному мисленні є широкий простір для багатьох співвідношень, бо кожна річ може бути символом множини. Одна й та сама властивість може означати різні символи. А символи незліченні. Символізм для мистецтва відкриває можливість прозріння віри. Щодо цього

Й. Гейзінга зазначає: "Усяка річ має множинний смисл. Всяке творіння – тінь істини і життя [9, с. 226 – 227].

Теорію символічного означення, що лягла в основу середньовічного символізму, визначивши напрям розвитку візантійської естетики і мистецтва, розробили Кліментій Олександрійський, Ориген, Григорій Ниський, Діонісій Ареопагіт [10, с. 321]. "Іконічний спосіб вираження думки" в Старозавітних книгах застосовували вже Філон Олександрійський і його послідовники Олександрійської школи [11, с. 7 – 8]. Першим теорію символічного образу як стрижень всієї системи на основі алегоричного методу Філона розробив Климентій Олександрійський [12, с. 432]. Розвинена і доповнена Отцями Церкви, вона лягла в основу символічного вираження мистецтва. Символічна форма має майстерно приховувати істину, а, приховуючи, виявляти її. Істина, що мигтить крізь завісу, здається величнішою і навіть є благоговійніше ставлення до себе (принцип, застосований в іконостасі). Символічний образ спонукає до духовних зусиль, орієнтує на досягнення вищих реалій [12, с. 430].

Важливим етапом формування візантійського символізму були твори Діонісія Ареопагіта, згідно з яким одна з функцій символу – реальне явлення надбуття. Символ має кілька аспектів. У знаковій формі він доступний тільки посвяченим, в образотворчій формі – людям певної культури і реалізується насамперед у мистецтві. В основі символізму ікони лягло положення Псевдо-Діонісія, за яким все є оболонкою, що приховує істинний смисл. Це давало іконописцю можливість передавати символічною мовою духовні речі. Заперечна форма вираження неподібних подоб давала змогу застосовувати лаконічну мову символів. Замовчання – важливий елемент цієї мови. Псевдо-Діонісій, найвизначніший інтерпретатор літургійних символів, філософськи осмислював символіку зображень. За його формулюванням, небесні чини уособлені засобами таємничих образів (зображень) та символів. Існує два методи зображення духовних сутностей і два типи образів, що відрізняються за ступенем і принципом ізоморфності, – подібні та неподібні. З несхожістю пов'язані символічні образи у східному богослов'ї та мистецтві, які містять у собі незбагненну істину. "Неподібні подоби" вже самою невідповідністю зображень вражають і орієнтують на Абсолют і "мають цією невідповідністю знаків збудити і піднести душу" [13, с. 104].

Середньовіччя вплинуло не лише на становлення символу. Геоцентризм зняв цінність внутрішнього світу людини, яка відмовлялася від віри в себе заради віри у Бога. Цим пояснюється нестійкий характер особи, швидке проникнення її при переході в нову середовище ідеями і побутом цього середовища. Самозаглиблення ще не індивідуалізм. Сповідь загострювала духовне, життя середньовічної людини. Але їй важливіше був не її особистий порятунок, а її особисті особливості, що швидше лякали, чим аніж приваблювали; а в собі самій вона бачила грішника взагалі, боротьбу добродетності з вадами, зусилля волі і благодать - все, що, звичайно, таким же точно було і у інших.

Тонкі спостереження і глибокі відкриття торкалися людської природи в цілому, але не в її індивідуальних проявах. Містику XII – XIII вв. важлива не його власна індивідуальність, а "людська душа", що проявляється, живе в ній, в якій вона розбирається з дивовижною чуйністю і проникливою геніальністю. У своєму особистому душевному житті містики бачать життя "душі взагалі". Не почувачи себе неповторною особою, не люблячи своєї неповторності, містик може без коливань все своє добре відносити на долю Божества, усе зле – на долю диявола і нічого самому собі не залишити. Через те так і небезпечний для нього пантеїзм, здолати який не можна без самопізнання і самооцінки [14, с. 46].

У філософській теології Ансельма символізм проявляється в спробі примирити віру і розум, Бога і створений ним світ, платонізм і християнство. У "Монології"

філософ доводить первинність вищої субстанції, яка існує "через себе і з себе" і дає існування речам. Діалектика божественної субстанції поміщена в пульсацію всього і нічого, скрізь і ніде, субстанції і неділимого духу, "що не можна сказати, що це за два, хоча з потреби їх два", тобто сам Дух і його Речення, Слово. Хоча, не заходячи так далеко, ми можемо сказати, що діалектика є присутньою вже в питанні о Філіокве (триєдності) – чи є ця єдність, або ж кожен є окрема суть, відносно чого у філософа панує наступне переконання: "мати суть є те ж, що "бути суттю", – як кожен має суть іншого, так кожен є суть інший; тобто у кожного з них є те ж буття, що і у іншого" [15, с. 95].

Середньовічна філософія йшла шляхом виправдання матерії, говорячи про співвідношення Бога і тварного світу, але при цьому вона не змішувала поняття створіння і боголюдини. Возз'єднанням або основою до возз'єднання Бога і матерії є енергетизм, який може трактуватися символічно. Поняття енергетичної суті Бога було пов'язане з міфологічним тлумаченням явища боголюдини на горі Фавор у вигляді світла. Тлумачення суті Фаворського Світла стало причиною для зіткнення церков. Чи може бути божественна енергія відокремлена від Бога? Християнська ідея творіння світу вимагає субстанційного дуалізму Бога і тварного світу. Матерія може отримати божественне виправдання, але вона має бути перетвореною і врятованою. У зв'язку з цим обоженням матерії між двома різними сутностями немає дуалістичної безодні, але вони не являють собою і монізму. У обоженій матерії є присутньою енергія Бога, проте вона не ідеальна божественна субстанція.

Поєднання Бога та людини (його створіння) стається через принесену Ним жертву. В цьому найяскравіше вбачається вираз земного подвигу Христа. Ця жертва відновлює повне поєднання між Богом та його створінням. Трубецької пише: "добровільна смерть Боголюдини саме і означає відновлення зв'язку людини із вічним життям, повернення людського єства до того життя, яке не помирає" "Християнська віра є насамперед віра в Христа, досконалого Бога і в той же час – досконалої людини. Не самий факт Боговтілення представляє тут особливість християнства, його відмінність від інших релігій, – і не явище Божества в людському образі, – а нероздільне і непоєднане єдність Божої та людської природи. Божество, втілене і Божество, що є в людському образі, відомо і багатьом іншим релігіям. Але християнство – єдина з цих релігій, в якій ні Божеське не поглинає людського, ні людське – Божеського, а то і інше єство, не перетворюючись на інше, що перебуває у всій своїй повноті і цілості в з'єднанні. Людина, з'єднуючись з Богом, тут не розчиняється в Ньому, а, навпаки, відтворює порушену стражданням і смертю цілість своєї істоти, досягаючи повноти і досконалості свого людського життя. Отже, вінець творіння – досконала людина – вміщує в собі повноту Бога, стає Боголюдиною; в цьому і полягає розв'язання основного питання життя, – єдино можливий вихід з порочного кола, в якому обертається світ" [16].

Найважливішим предметом дискусії, центральним предметом філософії і мистецтва в цей період поставали властивості Бога і людської душі як Його відображення. Так, провідними темами ранньо-середньовічної проповіді і релігійної літератури виступають атрибути Бога і Сатани, а також боротьба між ними за людську душу. І неоплатонівська філософія, і християнство як панівна релігія середньовічного європейця, активно послуговувалися символами для поширення своїх вчень. В обох випадках символ лише служив вказівником певної ідеї, причому у співвідношенні символ – ідея, останній у ранньому Середньовіччі відводилося головне місце. Містична релігійність, як пише Гейзінга, завжди мала схильність перетворюватися в образи [17, с. 200], а "ряснота образів, у якій релігійна думка могла розчинитися, породила б лише хаотичну фантазмагорію, якби символічна концептуалізація не випрацювала її у

величезну систему, де кожна фігура мала своє місце" [17, с. 201]. Система ця передбачала сходинчасті зв'язки між реальністю (остаточним виявом якої є Бог) і її позначенням (словом). Згідно з неоплатонізмом, за словом стояло поняття, за поняттям – конкретна річ, за річчю – її сутність, за сутністю – ідея, а ідея вказувала на Бога-творця. Отже, цілий світ бачився як складна комунікативна модель між Богом – творцем світу – і людиною у її спогляданні світу. Символічне уподібнення проводилося за схожістю речей видимих і невидимих, і стояло на тій засаді, що певні властивості речей становлять їх суть. У розділі, присвяченому занепаду символізму в Європі в період пізнього Середньовіччя, Гейзінга наводить приклад такого уподібнення: "Цвіт білих та червоних троянд серед терну відразу викликає... уподібнення: наприклад з дівами і мучениками, що світяться у славі серед своїх переслідувачів. Уподібнення виникає через ідентичні атрибути: краса, лагідність, ніжність, чистота, кольори троянд є ті ж самі, що й у дівиць, а червоний колір – це колір крові мучеників. Краса, ніжність, білизна, будучи реаліями, є також істотами; звідси, усе гарне, ніжне і біле повинно мати спільну сутність, однаковий смисл існування, однакове значення перед Богом" [17, с. 203 – 204]. Так древні мови зберегли подібний символізм. Слово "дух" – ruah в старосвйській мові – однаково додавалося і до вітру, і до дихання людини, і до душі її, і до Духу Божого. В усіх цих явищах древній єврей знаходив щось настільки однорідне, що вимагало позначення одним словом, як по суті один і той же предмет. Дихання живильного вітру, що повідомляв природі нові сили, стародавня людина не знаходила підстав в істоті відрізнити особливим словом від одушевляючої людини і весь світ первнів.

Зовсім інша ситуація складається в епоху Нового часу. Настає ера реалізму, коли розпізнається, відкидається, "розшифровується" середньовічний символ. Якщо на попередньому етапі символізм має тенденцію "набирати" значення, то в епоху Просвітництва символізм їх "віддає" у вигляді наукових відкриттів і витворів мистецтва, Виникнення нових знаково-символічних систем (нумізматики, сфрагістики, фалористики) говорить про те, що в епоху Нового часу виробляються підходи до класифікації і вивчення символіки, розробляється термінологічний апарат. Проте інформативність символіки не зростає. Її створення в середні віки стало природним процесом, необхідністю. У Новий час цей процес носить штучний характер. Система символів може бути порівнянна з системою природної мови, оскільки вона створюється спільністю людей (звідси суб'єктивно-етнічний характер символів), тоді як система наукових знаків має чисто прикладне значення і носить іменний характер.

У епоху Просвітництва, епоху панування розуму, разом з розвитком точних наук формується новий погляд на культуру, Раціоналістичний естетизм, представлений творчістю Шефтсбері, Лессінга, Вінкельмана, Зольгера, Шіллера і Гете, зумовив долю не лише німецького романтизму, але торкнувся і філософського класичного ідеалізму. У одній з найбільших робіт по естетиці "Критика здатності судження" І. Канта містяться цікаві коментарі до поняття "символічне", Кант скорочує символ до функції раціоналізації, "гіпотипози" (hypotypose) (зображення, *subjectio sub adspetum*), тобто способу конкретизувати ідею, виражаючи чуттєвим чином те, що носить абстрактний характер. Hypotypose діє двояко:

1) схематизувавши концепт, який відкривається в понятті через споглядання, "а ргіогі" йому корелятивне;

2) за допомогою символізації, яка підводить під причинний концепт "споглядання, при якому дія здатності судження співпадає з тим, що вона спостерігає в схематизації лише аналогічно, а не за самим змістом, тобто лише за формою рефлексії, а не за змістом" [18, с. 193].

Кант, на відміну від багатьох його сучасників не протиставляє символічне інтуїтивному, "бо символічне є лише різновид інтуїтивного" [18, с. 194]. Символ в розумінні Канта – це природне відношення сумісності і взаємної, загальної, естетичної згоди. Краса – це символ морального блага, і тільки з цієї точки зору вона "подобається" і справедливо прагне стати частиною всього. Очевидно, що діалектика Канта з одного боку раціоналізує символ, редукує його до функції чуттєвої форми, з іншого боку зводить його до ілюзії, до "софістичного мистецтва". [19, с. 28]

Класифікація знаків у Канта ґрунтується на принципі ділення знаків за сферами їх застосування. До першого типу він відносить довільні, або знаки уміння : жести (мімічні, які бувають і природними), письмові знаки (заміняють звукові; музичні знаки; умовні знаки (цифри); відзнаки (герби); службові знаки; знаки ганьби; розділові знаки. До другої групи знаків Кант відносить природні знаки, до яких примикають демонстративні симптоми (пам'ятники, що нагадують знаки), і прогностичні знаки, ґрунтовані на узагальненні досвіду з метою пророцтва. До третього типу Кант відносить знаки-знамення (події, в яких збочується природа речей, до цих знаків можна віднести "народні прикмети"). Два останні типи знаків не будуються людиною, а тільки тлумачаться ними.

У філософії Гегеля найбільш розробленою відносно проблеми символу і символізування є праця "Естетика". Символ передусім виступає як вид знаку. Сенс знаку є концепцією духу, а вираження – чуттєвим феноменом. "Символ – це чуттєвий об'єкт, який не повинно сприймати так, як він сам собі і нам пред'являється миттєво, але в загальнішому і протяжнішому сенсі" [20, с. 297]. Для Гегеля символ – це не алегорія дофілософського світу. Очевидний вплив на Гегеля естетики відомого культуролога XVIII ст. 3. фон Крейцера, який розглядав міфологію символічно. У "Символиках" Крейцер шукає внутрішню розумність сенсу міфів, початок яких полягає в активності людського духу і розуму, що винаходять образи в пошуку істини. Як і в релігії, ці образи (наприклад, Бог) вважаються істинними. Крейцера критикували за те, що він як неоплатоніки вкладав в міф свій сенс : древня людина не була такою утвореною. Проте, говорить Гегель, якщо навіть вони не вкладали сенс, це не означає, що "їх представлення в собі не є символами" [21, с. 22].

Діалектика Гегеля проявляється, зокрема, в тому, що на рівні ідеї, на рівні вільної і рефлектуючої суб'єктивності концепція релігійного символу (редукованого в природній свідомості або просто нерелектууючого), в якому суб'єкт не відокремлений від об'єкту, переноситься на символ класичного і романтичного мистецтва. Ідея є істина в собі і для себе, ця єдність абсолютного концепту і об'єктивності. Ідеальний зміст символу є не що інше, як концепт в його детермінованій, а реальний зміст – презентація, яку він собі визначає, будучи формою зовнішнього існування. Отже, згідно Гегелю, символ є розгортання загальної ідеї, яка самовиражається в нім. Символ стає філософською категорією, оскільки у своєму розвитку він визначає розвиток вільної суб'єктивності.

К'єркегор і Ніцше своєю творчістю визначили особливий характер екзистенціальності символізму ХХ століття, виступивши з критикою гегелівського об'єктивізму, але узявши у нього містичні і енігматичні характеристики символічно-посередницької комунікації. У Ніцше, приміром, поняття не вибудовуються в систему, а з'являються як багатозначні символи. Такі поняття "життя", "воля до влади", яка є і саме буття в його динамічності, і пристрасть, і інстинкт самозбереження, і рушійна суспільством енергія. Символічний міф про "надлюдину", що затверджується в єдино ціннісному, нічим не стримуваному потоці життя, є проявом початку романтичного символізму в його філософії. К'єркегор намагається протиставити іншу – суб'єктивну, "екзистенціальну" діалектику.

"Глибинна психологія" Юнга і його школи, наслідуючи відкритий психоаналізом феномен символічного, вкоріненого в колективному несвідомому, переходить від установки Фрейда на викриття символу до його легітимізації і свідомого включення символів і архетипів в процеси самовираження і самобудови душі. У своїй книзі "Проблеми душі нашого часу" К.Г. Юнг пише: "Я ні в якому разі не розумію під символом алегорію або простий знак; швидше я розумію під ним деякий образ, який повинен, наскільки це можливо, охарактеризувати усього лише смутно передбачувану природу духу. Символ не містить в собі і не пояснює, а вказує через самого себе ще і на того, що лежить осторонь, незрозумілий, лише смутно передбачуваний сенс, який не можна було б задовільно виразити ніякими словами нашої сучасної мови. Дух, який можна перевести в поняття, є душевним комплексом, що діє в межах нашого "Я"-свідомості. Він нічого не породжує і не робить нічого більше того, що ми в нього вклали. Дух, для вираження якого потрібний символ, є душевним комплексом, що містить в собі творчі зачатки, можливості яких як і раніше неозорі" [22].

Новітня філософія Заходу зберігає проблематику символу в перетворених формах в тій мірі, в якій залишається актуальним завдання розмежування і аксіологічної оцінки різних типів знакової активності людини і культури.

XX століття не лише розчленовує культуру на складові частини зусиллями структуралізму, але і гіпостазує символ, встановлюючи домінування функції над буттям, стосунки над предметом. Символізм XX століття розрізняється за наступними ознаками: феноменологічною, універсальною, конвенціональною, релятивістською. Перша характеристика обумовлена тим фактом, що у філософській феноменології феномени символізації розглядаються як даності свідомості. Символ є базисним феноменом, що здійснює зв'язок "Бутт-Я" з сущим. Друга ознака лежить в основі філософсько-семіотичної концепції.

Універсальність символу взаємозв'язана з ситуацією, що склалася на стику тисячоліть, коли була проголошена автономність культурних емблем. По-третє, культурологічні дослідження семіологів-структуралістів присвячені аналізу формальної сторони символізації, процесу умовного позначання [19, с. 35].

Наступною ознакою, що свідчить про символічну спрямованість культури XX ст. являється зведення філософських проблем до лінгвістичних, до терміну. Крім того, в корені переглянуто відношення суб'єкта з реальністю. Така філософія Файхінгера, відома по роботі "Філософія начебто" (*Philosophie des Als Ob*, 1877, вид. у 1911). У ній реальність перетворюється на фікцію, а фікція, тобто основні світоглядні ідеї, наприклад, Бог, вивернула в реальність: якщо символ гіпостазується, то він тотожний собі в усіх своїх формах. Феноменологічне сприйняття буття, тобто первинність людських переживань, свідчить про іманентність символу. Символ, отже, є самовираження, вважають філософи XX століття. Символ існує сам по собі, панує собі, зникаючи в скептицизмі. У художній практиці цей скепсис виявляється у формі декадансу. Узятий абстрактно, символ обернувся фікцією. "Неможливо вже помилятися і приймати предмети фізики – масу, атом, ефір, – за нові реальності," – говорить Кассірер. Неокантіанству, представленому Кассірером, Когсіом і Маторпом, і неопозитивістським тенденціям були протиставлені інші напрями – "філософія життя", феноменологія Гуссерля, філософська антропологія Шелера, інтуїтивізм Анрі Бергсона і екзистенціалізм. Перед "Символічних форм" Кассірера з'явилася його праця "Пізнання дійсності", яка містила вже багато що з основних принципів його головної праці. Кассірер ще не говорить відкрито про заборону на суть, але вже розділяє зовнішнє і внутрішнє, роблячи упор не на підставі ділення, а на необхідності цього ділення для знання. "Для досвіду існує лише одна грань – існування, увесь зміст, що рівномірно його охоплює. Розпливається навіть "часова межа між окремими дослідженнями"

[23, с. 351]. "Різноманітний зміст має розташовуватися в одній площині: ще не існує певних точок зору, виходячи з яких можна було б обґрунтувати яку-небудь перевагу одного змісту над іншим". Поняття і уявлення отримують у Кассієра новий сенс. Час і простір кантіанської форми чуттєвого споглядання – стають поняттями, оскільки цей "різноманітний зміст" – продукт думки. "Знак тут абсолютно іншої природи, ніж те, що позначається ним, і належить іншій області буття"

Незважаючи на "схожість" між знаком і означенням, вони не належать до однієї логічної категорії: "роди в жодній речовій окремій ознаці не співпадають з предметом", оскільки визначальною і відмінною властивістю є функція вказівки, а не схожість. Поняття, продукт думки, це не лише вказівка одного предмета на іншій, але і форми буття. [23, с. 289]. Ця думка Кассієра переформується з точкою зору Лосева, згідно з яким поняття є "приблизний" символ дійсності [24]. Для того, щоб операція вираження могла виступати в чистому вигляді, зміст, що служить знаком, повинен втрачати свій характер печі, але тоді гносеологія впадає в скепсис, оскільки зміст втрачає приписуване йому значення, що об'єктивується. І якщо у Бергсона інтуїтивізм – це безформність, то у Кассієра його символізм – це порожнеча форм.

З вітчизняних авторів найбільш фундаментальними я вважаю праці О.Ф.Лосева, який розробив теорію символізму на основі якнайглибших досліджень в області різних культур, особливо культури древньої Греції. У своєму прагненні примирити християнство і платонізм позиція Лосева може здаватися суперечливою, але це залежить від розуміння суті ідей Платона, від того, чи трактуються вони в дусі дуалізму або ж моністично. Онтолого-гносіологічна схема Лосева сама по собі символічна, оскільки вона покладається центральними категоріями власне його тлумачення – символом і міфом. Соціальне буття в дослідженнях російського філософа також символічно і не зводиться до прямого відображення божественної сфери, що характерно для філософської думки XIX – XX віків. Живе соціальне буття – вид символічного буття. Уся ця сучасна міфологія обертається навколо платонізму, оскільки для Лосева він є стрижнем європейської культури.

Культура стала об'єктом семіотичних досліджень в працях вітчизняних мислителів тартусько-московської семіотичної школи. Структуралістські тенденції 60-х років підтримувалися духом "позитивістів і Віденського гуртка", які постулювали, як відомо, синхронізм, співвіднесення компонентів замкнутої структурної єдності, відхід в умовну реальність і "утопічне прагнення до єдності і всеохопленості явищ" [25, с. 289]. Перед 90-ми роками ситуація почала мінятися. Зробивши культуру об'єктом свого дослідження, філософ сам опиняється в полоні у культури: "вона водила нашою рукою зсередини" [25, с. 326], не даремно Ю.М. Лотман звужує коло своїх досліджень до літератури. У прагненні зберегти семіотичні традиції, "обидві ці лінії – і лотманівська натуралізація, і топорівська історіософія – вишли з нашої" (а не взагалі) культури. Точніше – з її усвідомлення нами. І поява провіщала відхід від семіотики" [25, с. 327].

В.Н.Топоров гостріше за усіх відчував цю виниклу "двозначність" тартусько-московських досліджень, оскільки він сам заглибився в історіософію, написавши праці по історії і міфології, а також символізму Світового Дерева. Таким чином, семіотичні дослідження символізму підводять до необхідності застосування не лише синхронічного (структурного) підходу до аналізу явища, але і герменевтичного, діахронічного, який би давав можливість визначити характер змін, що відбувалися в символізмі, виявити закономірність його розвитку. Грунтовні семіотико-гносеологічні розробки в області самого символізму проведені в історико-критичних роботах К.А.Свасьяна [19], який досліджував це явище як в контексті філософії Кассієра та ін., так і в ракурсі різних дисциплін. У його роботах розкриваються логічні і феноменологічні аспекти проблеми суті символу. Автор, дотримуючись діалектичної

позиції, вважає символ відображенням, вираженням і побудовою реальності. На цьому етапі досліджень можна зробити висновок, що в дофілософський період, епоху Середньовіччя і Новітнього часу символізм (природне і мотивоване означування) задає напрям на вироблення і накопичення інформації, на утворення значення. У періоди розвитку культури, від античності до Нового часу, процес символізації носить досить доволі штучний характер.

На цьому автор завершує закінчувати загальний огляд трансформації, перетворень поняття символу в різні історичні епохи. Свідомо обмежене поле дослідження, має на меті створити перспективу для дослідження інверсії та редукції символів в культурно-історичному контексті. Проте розвиток і трансформація символу на цьому звичайно не може зупинитися і буде вона тривати аж допоки людство не втратить здатність до створення нових і нових символів.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Башляр Г. Психоанализ огня / Башляр Г. – М.: Прогресс, 1993.
2. Немировский Л.Н. Мистическая практика как способ познания / Немировский Л.Н. – М., 1987.
3. Рене Генон. Символы священной науки. (Simboles de la sciens sacrée) / Рене Генон; (пер. с фр. Н. Тирос) / Рене Генон. – М.: Беловодье, 2004. – 480с.
4. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4-х т./ Платон. – М.: Мысль, 1994.
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Логически-объективистический античный символизм // Лосев А.Ф. – М.: Мысль, 1993. [электронный ресурс. Режим доступа <http://psylib.org.ua/books/lose000/txt076.htm>].
6. Аристотель. Собрание в 4-х томах. [Под ред. В.Ф. Асмус]. / Аристотель. – М.: "Мысль", 1976.
7. Афанасьев. А. Ю. Эволюция образа: от язычества к христианству / А. Ю. Афанасьев // Вопросы философии / Афанасьев. А. Ю. – 1996. – № 10. – С. 71-84.
8. Kihre P. The Achimia minor ascribed to Albertus Magnus // Isis. 1949. June. XXXII (2)
9. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследования форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерланда / Хейзинга Й.; пер. с нидерланд. – М, 1988.
10. Бычков В.В. Византийская эстетика в XIII-XV веке // Культура Византии XIII – первой половины XV века / Бычков В.В. – М., 1991.
11. Уваров А.С. Христианская символика / Уваров А.С. – М., 1908.
12. Бычков В.В. Традиции символизма в древнерусской эстетике // Византия и Русь. Сборник статей / Бычков В.В. – М., 1989.
13. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. О божественной иерархии. Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. – СПб., 1994.
14. Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока / Дмитриевский А. – К., 1895.
15. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка / Неретина С.С. – М.: Гнозис, 1994.
16. Кентерберийский Ансельм. Сочинения / Кентерберийский Ансельм. – М.: Канон. 1995.
17. Трубецкой. Е. Смысл жизни ГЛАВА I // Мировая бессмыслица и мировой смысл I Бессмыслица существования / Трубецкой. Е. Библиотека «В□хи». 2007.
18. Huizinga, J. The Waning of the Middle Ages / Huizinga, J. London 1944.
19. Кант И. Собр. Соч. В 8-ми томах. Т.5. / Кант И. – Изд-во Чоро, 1994.
20. Севасьян К. А. Проблема символа в западной философии XX в. / Севасьян К. А. – Ереван, 1980.
21. Rene A. La science du symbole / Rene A. 1989.
22. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4-х т. / Гегель. Г.В.Ф. – М. Иск-во, 1969.
23. Юнг Карл Густав проблемы души нашего времени // Юнг Карл Густав [электронный ресурс. Режим доступа <http://tululu.org/read55339> Страница: 112из 113].
24. Кассирер Э. Познание и действительность / Кассирер Э. – М., 1912.
25. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / Лосев А.Ф. М.: Искусство, 1995,– 320 с
26. Лотман Ю. М. и тартуско-московская семиотическая школа / Лотман Ю. М. – М., Гнозис, 1994.

УДК 82–193.2–784.15

В.Л. Циганенко

Харківський національний університет радіоелектроніки,
канд. філол. н., доцент кафедри українознавства

КОЗАЦЬКІ БАРОКОВІ МОТИВИ В ЕПІГРАФІЧНИХ ТВОРАХ КЛИМЕНТІЯ ЗИНОВІЄВА

У статті в контексті барокової поетики проаналізована козацька тематика творчості Климентія Зиновієва на прикладі трьох віршів. Було доведено, що поет позитивно ставився до козаків, високо оцінюючи їх роль у тогочасному українському суспільстві. Поетика творчості Климентія Зиновієва цілком уписується в парадигму української барокової літератури як за формою, так і за багатством художніх засобів.

Ключові слова: Климентій Зиновій, козаки, бароко, поетика.

В.Л. Цыганенко

КАЗАЦКИЕ БАРОККОВЫЕ МОТИВЫ В ЭПИГРАФИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КЛИМЕНТИЯ ЗИНОВИЕВА

В статье в контексте барокковой литературы анализируются три эпиграфических произведения Климентия Зиновиева, которые непосредственно связаны с темой украинского казачества. Речь идёт о стихотворениях: №52 «Ω уписующих(ъ)с □ в козаци дурныхъ мужыка(х), и знову выписуватис □ хотящы(х)», №53 «Ω козакахъ, не годны(х) похвалы, меновите □ ты(х) злы(х) и □ кая(н)ныхъ сынахъ, и не о(т)цевски(х) д □ тях(ъ); которые у во(и)ско іду(т); а люде(и) на путе(х) ідучи(х), або □ дучи(х) о(б)дыраю(т): или що ко(л)векъ насы(л)ствіємъ рабуючи, пакости сотворяють», № 246 «Ω православныхъ людехъ вои(н)скіє слу(ж)бы о(т)правуючи(х): іме(н)но о козака(х)». Изучив выше указанные стихи, мы пришли к выводу о том, что автор положительно относился к украинскому казачеству, как к особенному социальному сословию. В то же время он не идеализировал его, понимая, что среди казаков существуют разные люди.

В статье подробно проанализирована поэтика эпиграмм. Установлено, что Климентий Зиновий написал эти произведения, широко используя разнообразные поэтические средства: метафоры, эвфемизмы, антитезы, оксюмороны, алегории и т. п. Это даёт нам право считать выше указанные стихи образцом украинской барокковой литературы.

Ключевые слова: Климентий Зиновиев, казаки, барокко, поэтика.

V.L. Tsiganenko

COSSACK BAROC'S MOTIVES IN APIQRAFIC PRODUCT KLIMENTIYA ZINOVIEVA

In article in context Baroc's literature are analysed three apiqrafic of the product Klimentiya Zinovieva, which are directly connected with subject ukrainian cossacks. The Speech goes about poems: №52 "O upisuuchich w kozaki durnich mughikach and zнову vipisuvatisja hotjagcih", №53 "O kozakah', ni godnich pohvali...", № 246 "O pravoslavnih ludjah ...". Studied above poetry, we came to conclusion about that that author positively pertained to ukrainian cossacks, as to especial social class. In ditto time he did not idealize him, understanding that amongst cossacks exist the miscellaneous a people.

Poetic epigrams is in detail analysed In article. It is installed that Klimentiy Zinovi has written these product broadly using varied poetical facilities: metaphores, euphemisms, antithesises, ocsumoron and t. p. This gives us right to consider above poetry sample ukrainian Baroc's literature.

Key words: Klimentii Zinoviiv, Cossack, Baroco, poetical.

Однією з неординарних літературних постатей другої половини XVII – початку XVIII ст. був Климентій Зиновій. Це виявилось не лише в маловідомості його особистого життя, а й у надзвичайно широкій тематиці творів. Вони присвячені описам філософських і побутових проблем. Чимало українських літературознавців звертали увагу на творчість Климентія Зиновієва. Зокрема, В. Кречотень, відзначав, що книга автора «видатне явище низового барокко» [8, с. 18].

Літературна діяльність Климентія Зиновієва зацікавила дослідників другої половини XIX ст. Зокрема, П. Куліша, С. Єфремова, І. Франка, В. Перетца, М. Возняка та ін. [9; 3; 14; 11; 2].

П. Куліш був першим критиком, який вивчав вірші Климентія Зиновієва, причому в рукописному варіанті, що дістався йому від О. Шишацького-Ілліча. У своїй статті дослідник вималював образ монаха Климентія Зиновієва, роблячи загальний аналіз його творів. Побіжно були охарактеризовані вірші, присвячені козацькій тематиці. Автором зазначалося, що козаки після панів були другою верствою за впливовістю в українському суспільстві, й підтверджував це посиланням на вірш, в якому зазначалося про неможливість хоронити звичайних мужиків у окремих козацьких могилах [9, с. 130]. П. Куліш констатував, що Климентій Зиновій позитивно ставився до козацтва, вважав, що козаки завжди користувалися не писаними законами, а правом сили [9, с. 131]. Загалом, потрібно сказати, що дослідник негативно ставився до творчості поета. Він писав: «При усій нескладності та глупоті своїх віршів Климентій характеризує сучасне йому суспільство особистим своїм поглядом на різні вияви тодішнього життя» [9, с. 92]. Поетичну характеристику творчості Климентія Зиновієва П. Куліш не робив.

С. Єфремов творчість Климентія Зиновієва характеризує у «Історії українського письменства». Дослідник не вдається до розлогої характеристики творчості цього поета й доволі різко й негативно відгукується про неї, вживаючи щодо його постаті такі епітети, як «пиворіз», «графоман», «Рябошاپка XVII століття» [3, с. 196]. С. Єфремов говорив про поета, як про постать, яка «нижча за середню, його письменницька завзятість – сама за себе графоманія без ознаки навіть іскри літературного хисту, не кажучи вже про справжнє поетичне натхнення» [3, с. 196].

Більш стриманий у характеристиці Климентія Зиновієва І. Франко, яку він дає у літературно-критичній статті «Климентій Тряця і Григорій Сковорода». Автор стверджує, що Тряця – світське прізвище Климентія Зиновієва, і відзначає в характеристиці поета його «добру обсервацію життя й увагу на його буденні, але характерні явища» [14, с. 370]. Закцентував він увагу й на козацьку тематику в творчості Климентія Зиновієва. І. Франко стверджує, що автор із великою симпатією ставиться до козаків, посилаючись на рядки з вірша № 246. У той же час він вважає, що Климентій Зиновій засуджував грабіжницькі тенденції серед козацтва [14, с. 367–368]. До більш детальної характеристики козацької тематики І. Франко не звертався.

Як відомо, В. Перетц був одним із тих авторів, який видав твори Климентія Зиновієва. Оцінюючи його як поета, В. Перетц вважав, що він «середніх здібностей, з великим хистом до спостережень, але без уміння та бажання використовувати свої знання на практиці» [11, с. 363]. На думку В. Перетця, Климентій Зиновій шанує «козацький стан», але разом із тим «ганьбить «злих і окаянних синов», що, подорожуючи до місця військової служби, по дорозі обдирають та грабують спокійних людей» [11, с. 362]. Ані І. Франко, ані В. Перетц не вдавалися до характеристики художніх засобів у творах Климентія Зиновієва.

М. Возняк на сторінках «Історії української літератури» написав окремий підрозділ «Чернець-мандрівець Климентій і його вірші» [2, с. 431 – 438]. Для автора поет – «це оборонець старого ладу, формаліст у справах віри й церковно-громадських

питаннях, цінник у приватному житті, ворог демократизму та прихильник вищих верств, типова пересічна людина свого часу з середніми здібностями й великим хистом до спостережень» [2, с. 438]. Відзначається, що він «хоч добре знав рідну народну мову, силкувався писати по-церковнослов'янськи» [2, с. 438]. М. Возняк звернув увагу на козацьку тематику в творчості Климентія Зиновієва, уважаючи, що той був високої думки про козацтво, і підтверджував це уривками з вірша № 246 [2, с. 433].

У другій половині ХХ ст. до літературної спадщини Климентія Зиновієва зверталися Д. Чижевський, Д. Рижук, В. Колосова та ін. [16; 17; 13; 6].

Відомий дослідник українського бароко Д. Чижевський у своїх чисельних роботах, присвячених аналізованій тематиці, фрагментарно звертався до творчості Климентія Зиновієва, яку він відносив до типових зразків української літератури епохи Бароко. Наприклад, уміння Климентія Зиновієва «грати віршем», або висвітлення улюбленої тематики поетів Бароко образу смерті [17, с. 382, 388]. У той же час Д. Чижевський закидав поетові «часто недоладні граматичні рими» та нудну одноманітність віршів як головної хиби [17, с. 257].

Стаття Д. Рижука присвячена характеристиці соціальних аспектів творчості Климентія Зиновієва. При цьому автор не зачіпає козацьку тематику в його творчості. На думку дослідника, поет не усвідомлює причину класового розшарування, у чому і виявляється обмеженість свідогляду Климентія Зиновієва, суперечність його творчості. У той же час відзначено, що це один із перших поетів, що в повний голос заявив про народ [13, с. 133].

В. Колосова написала монографію, присвячену життю та творчості Климентія Зиновієва. Зокрема, дослідила загальні штрихи біографії поета, ідейно-тематичну спрямованість творів, поетику віршів. Нею була розглянута й козацька тематика, але з класових позицій, що було обов'язковим для радянської епохи. У той же час бароковий контекст у роботі повністю відсутній. У цілому дослідниця відзначає, що творчість автора належить до кращих здобутків давньої української літератури. Цінність творів обумовлена, на її думку, «жвавістю образного мислення поета і органічним засвоєнням ним скарбів народної мови» [6, с. 201].

Усі попередньо зазначені автори розглядали творчість Климентія Зиновієва поза контекстом бароко як літературного напрямку. Проте, починаючи з 1980-х рр., в Україні починається дослідження барокового мистецтва. Так, зокрема, В. Кречотень у вступній статті до збірки українських творів XVII ст. чітко характеризує його як явище барокової культури [8, с. 5 – 24].

На зламі ХХ і ХХІ ст. загальну характеристику творчості Климентія Зиновієва давали автори навчальних посібників – Д. Білоус, архієпископ Ігор Ісиченко [1; 5].

Так, П. Білоус у «Історії української літератури XI–XVIII ст.» позитивно оцінював творчість Климентія Зиновієва, вважаючи, що його роботи сприяли подальшому розвитку бароко й демократизації літератури, «що виявилось у зацікавленості простою людиною, співчутті їй, зверненні до фольклорних джерел» [1, с. 257]. Тут же автор виокремлює особливості, які характерні для барокової поезії другої половини XVII ст. До характеристики козацької тематики в творчості Климентія Зиновієва П. Білоус не звертався.

Більш детально творчість Климентія Зиновієва висвітлюється відомим знавцем барокової літератури архієпископом Ігорем Ісиченком у його дослідженні «Історія української літератури: епоха Бароко XVII – XVIII ст.». Тут вміщено відомості про життєвий шлях Климентія Зиновієва, зроблено аналіз віршів і приповістей посполитих. Автор аналізує збірку віршів за тематикою. Звертається увага читачів і на козацьку тематику, зокрема згадується вірш № 246 «Ω православныхъ людехъ вои(н)скіе слу(ж)бы о(т)правуючи(х): іме(н)но о козака(х)». На думку дослідника, Климентій Зиновіїв високо оцінював роль козацтва [5, с. 383]. Загалом, на думку архієпископа

Ігоря Ісіченка, «вірші Климентія Зиновієва силабічні із жіночою римою, як правило, дієслівною і точною. Автор добре володіє віршовою технікою й пояснює похибки несприятливими життєвими обставинами» [5, с. 384].

У наукових статтях М. Кулієвич, Л. Копаниці, В. Циганенко досліджуються різні аспекти, пов'язані з творчістю Климентія Зиновієва [10; 7; 15]. Перший автор, роблячи лінгвогеографічний аналіз творчості поета, намагається з'ясувати його місце навчання, вважаючи, що це було м. Луцьк [10]. У статті Л. Копаниця характеризує художньо-літературне мислення на прикладі української епіграматичної поезії XVII – початку XVIII ст., звертаючись і до творчості Климентія Зиновієва [7]. У статті В. Циганенко на прикладі творчості Климентія Зиновієва, а саме його вірша №55, аналізується вплив західноєвропейських барокових тенденцій [15]. Проте ці автори обходили козацьку тематику в творчості Климентія Зиновієва.

Отже, творчість Климентія Зиновієва вивчалася більшістю дослідників фрагментарно (за винятком В. Колосової) і часто поза контекстом бароко.

У цій статті ми ставимо за мету з'ясувати образ козацтва в трьох епіграфічних творах Климентія Зиновієва №52 «Ω уписующих(ь)са в козаки дурныхъ мужыка(х), и знову выписуватиса хотящы(х)», №53 «Ω козакахъ, не годны(х) похвалы, меновите w ты(х) злы(х) и wкая(н)ныхъ сынахъ, и не о(т)цевски(х) дѣтях(ь); которые у во(и)ско іду(т); а люде(и) на путе(х) ідучи(х), або ѣдучи(х) о(б)дыраю(т): или що ко(л)векъ насы(л)ствіємъ рабуючи, пакости сотворяють», № 246 «Ω православныхъ людехъ вои(н)скіе слу(ж)бы о(т)правуючи(х): іме(н)но о козака(х)» з погляду барокової літератури.

Климентій Зиновій народився на Правобережній Україні, орієнтовно в 40–50-х рр. XVII ст. Навчався, як доводила в своїх статтях М. Кулієвич, у Луцьку, пізніше, у Києво-Могилянській колегії, певний час працював писарем [10, с. 3; 5, с. 377]. Поет багато хворів, подорожував по Україні, Литві, Польщі, Білорусії. Тематику для епіграфічних творів поет черпав із подорожей. Останні роки життя Климентія Зиновієва ймовірно пройшли на Чернігівщині. Помер поет 1712 р. [5, с. 378].

Отже, основний час життя автора досліджуваних творів припав на складний суспільно-політичний період в Україні, коли на політичну арену вийшло козацтво, відродивши власну державність. Проте втручання сусідніх держав – Речі Посполитої, Московії та Кримського ханства – з метою захопити українську державу призвели до значних руйнацій та громадянської війни. Не зважаючи на це, козацтво зберігало свою провідну роль у суспільстві.

Жанр, в якому творив Климентій Зиновій, епіграма – був різновидом емблематичної поезії та цілком відповідав рисам барокової літератури. Європейське бароко розуміло під епіграмою невеликий віршовий твір, головними ознаками якого була пов'язаність і змістовність [5, с. 368]. Творчість Климентія Зиновієва з погляду барокової літератури, на думку Л. Копаниці, характеризувалася вдалим поєднанням книжного й народного. Поетиці «властиві порівняння-паралелізми, порівняльні звороти, різного роду художні асоціації, одні з яких йшли від школи чи були витворені його поетичною уявою, могутнім джерелом інших були, безперечно, жива мова і фольклор» [7, с. 409].

Із трьох згаданих вище віршів у першому, №52 «Ω уписующих(ь)са в козаки дурныхъ мужыка(х), и знову выписуватиса хотящы(х)», у центрі уваги образ «дурного мужика», який записувався в козаки [4, с. 59]. Головна думка твору – причини, що спонукають селян іти в козаки. Насправді в них не було ніякого бажання «у во(и)ско завытатъ». Іншими словами, новоспечений козак не хотів виконувати головний козацький обов'язок – служити у війську. В. Колосова, характеризуючи вірш, зазначала, що причиною відмови селянина від козацького чину, був страх перед військовими походами [6, с. 93]. Це суперечливе твердження, бо автор підкреслює, що

герой так само не хотів виконувати свій обов'язок, коли був селянином: «яко(с) не хотѣль пре(д) ты(м) тягло(с)ти о(т)буват(ь)». Тобто причина відповідної поведінки головного героя вірша в особистих якостях його характеру. На думку Климентія Зиновієва, таких людей «березовы(мъ) пѣро(м) выписува(т) та треба: / и худобу гды має(ш), на рату(ш) взя(т) потреба», щоб добре пам'ятав свої вчинки й іншим селянам так «чинити заказа(л)». У манері, притаманній епіграфії, останні чотири рядки (клаузула) повчають читача стосовно лінивих людей, які для того, щоб нічого не робити, готові йти на всякого роду авантюри. Козацтво у вірші виступає позитивним фактором, за допомогою якого можна з'ясувати істинність намірів людини.

Більш виразно, емоційно образ козацтва Климентій Зиновієв змалював у вірші № 246 «Ω православныхъ людехъ вои(н)скіє слу(ж)бы о(т)правуючи(х): іме(н)но о козака(х)» [4, с. 182 – 183]. Перед читачем постають козаки, як люди працьовиті, фахівці у військовій справі («ве(л)ми труждають»), сміливі («пе(р)си ... выставляють»), захисники Вітчизни й православ'я («боронячи о(т)чизни и добра хр(с)тіянъ: / жебы не преодолѣвъ нечестивы(й) басу(р)манъ»). Героїзм козаків підкреслюється не лише тим, що вони ризикують своїм життям, але й тим, що чимало з них гине в боротьбі з ворогом («иные кладутъ и головы на во(и)нѣ»). Вірш не має динамічного сюжету. Климентій Зиновієв намагається з різних боків, використовуючи художні прийоми, оспівати козацтво. У клаузулі автор звертається до Бога з проханням захистити козаків за те, що вони кров проливають, боронячи свою землю і православну віру.

Змальовуючи українське козацтво, Климентій Зиновієв чудово розуміє, що серед них є люди, які не заслуговують слави. Саме про них мова йде у вірші №53 «Ω козакахъ, не годны(х) похвалы, меновите ѿ ты(х) злы(х) и ѿкая(н)ныхъ сынахъ, и не о(т)цевски(х) дѣтях(ь); которые у во(и)ско іду(т); а люде(и) на путе(х) ідучи(х), або ѣдучи(х) о(б)дыраю(т): или що ко(л)векъ насы(л)ствиємъ рабуючи, пакости сотворяють» [4, с. 60]. Назва цього вірша, на відміну від двох попередніх, доволі точно розкриває причини негативного ставлення автора до таких козаків. Перед читачем вимальовується образ тієї частини козацтва, яка «у во(и)ско іду(т); а люде(и) на путе(х) ідучи(х), або ѣдучи(х) о(б)дыраю(т)». Важко не погодитися з характеристикою цього вірша В. Колосової, в якій вона зазначала, що «обурення Климентія не знає меж» [6, с. 90]. Дійсно, щодо козаків-грабіжників, то автор доволі різко про них відгукується, уживаючи доволі емоційні словосполучення: «злые души», «бѣсу вго(д)ные анѣмушы», «злые рабы». Таких людей очікує неминуче покарання: «ку додо(м) не возвратятъ», «ганебно головами накладат(ь)». В останніх чотирьох рядках поет звертається до Христа Спасителя, щоб той таких грабіжників не оберігав від меча та кулі, що стало б уроком для інших: «бы и прочіє злые о то(м) же памятали: и пако(с)те(и) невинны(мъ) люде(м) не сотворяли».

Охарактеризуємо поетику згаданих вище віршів. Передусім потрібно звернути увагу на повторення, які в епіграмах, на думку відомого дослідника бароко Д. Чижевського, «підвищували естетичну якість невеликого мініатюрного вірша» [17, с. 36]. І далі літературознавець справедливо підкреслював, що «повторення надають ясності ходу думок та роблять епіграму гострішою, «пікантнішою» [17, с. 38]. Наведемо приклади в проаналізованих вище віршах: «Нихто та вписувати нѣтъ не приневоляль: / але са(м) са з(ь) доброй волѣ есте(с) вписаль»; «А не хо(ч) с козаками у во(и)ско завытатъ: / яко(с) не хотѣль пре(д) ты(м) тягло(с)ти о(т)буват(ь)»; «Запаяталые то зна(т) в(ь) таковы(х) злы(х) души: / же показуютъ бѣсу вго(д)ные анѣмушы»; «І поку(л) себе узрятъ у погибеляхъ вѣчны(х): / не буду(т) собѣ ща(ст)л

мѣ(т), и лѣтъ до(л)говѣчныхъ»; «І не то(к)мо что пѣ(р)си ѡни ставя(т) у во(и)нѣ: / але иные кладутъ и головы на во(и)нѣ»; «Зачимъ спаси ихъ боже за тую ѡ(т)вагу: / а грѣши(т) богу хто даеъ козака(м) зневагу»; «Просты(и) человекъ завше у дому пробуваеъ: / а козакъ ше(д)ши в во(и)ско вве(с) до(м) сво(и) оставляе(т)».

Ще одним художнім елементом, що сприяє підвищенню естетичної якості, є «певні співзвуччя, словесні гри, внутрішня рима чи асонанс або алітерація». Вони також надають тексту «гостроти та пікантності» [17, с. 36, 42]. Власне в творчості Климентія Зиновієва ми маємо типові приклади барокової словесної гри: «Тоже(с) ду(р)ныи мужыку ба(р)зе неуважны(и): / же ты(л)ко безчесты(ш) чи(н) козацки(и) поважны(и)»; «Засягле(с) того чину, аже погоржаешъ: / не бы(в)ши и в во(и)ску, ю(ж) выступи(т) гадаешъ»; «Прето березовы(мъ) пѣро(м) выписува(т) тѣ треба: / и художу гды мае(ш), на рату(ш) взя(т) потреба»; «Бы(с) не запомнѣлъ тое(и) речи а(ж) до смерти: / поку(л) сѣ обвѣси(ш), чи те(ж) суди(т)сѣ в смерти»; «Побию(т) бо слезы навѣкъ, о(т) ны(х) же оско(р)бленныхъ: / и всяки(х) хоча(и) мало о(т) ны(х) же оздобле(н)ныхъ»; «Зачимъ спаси ихъ боже за тую ѡ(т)вагу: / а грѣши(т) богу хто даеъ козака(м) зневагу»; «І дару(и) боже такимъ небес(с)ныѣ короны: / що чиня(т) землѣ нашо(и) о(т) враговъ обороны».

Як уже зазначалося, барокова поезія Климентія Зиновієва характеризується насиченістю народної лексики. Із цим важко не погодитися. Ми підраховали її відсоток в усіх трьох згаданих віршах. Виявляється, в епіграмах Климентія Зиновієва в середньому 20 % слів є народними: «неуважны(и)», «гадаешъ», «завытатъ», «треба», «худобу», «потреба», «чинити», «суди(т)сѣ», «помстою», «кулѣ», «минат(ъ)», «ганебно», «погибеляхъ», «неха(и)», «навѣкъ», «але», «накладат(ъ)», «боронячи», «шановат(ъ)», «на свѣтѣ», «нечестивы(и)», «зневагу», «хова(и)», «дару(и)».

Дослідники бароко, які характеризували поетику цього стилю, звертали увагу на широке використання епітетів, порівнянь, риторичних звертань, метафор, алегорій, антитез, символів тощо [12]. І, дійсно, у віршах Климентія Зиновієва як представника цієї епохи можемо побачити різні поетичні засоби. Наприклад, широко вживається один з основних тропів – епітет, за допомогою якого, як відомо, автор підкреслює характерну рису певного предмета чи явища, надає нове емоційний чи смисловий нюанс: «дурныхъ мужыка(х)», «чи(н) ... поважны(и)», «злы(х) ... ѡкая(н)ныхъ сынахъ», «не о(т)цевски(х) дѣтях(ъ)», «злыѣ рабы», «нб(с)ныѣ короны» тощо.

Ще одним досить поширеним елементом поетики в творчості Климентія Зиновієва є метафори: «з(ъ) доброй волѣ», «березовы(мъ) пѣро(м)», «люде(и) ... о(б)дыраю(т)», «памя(т) ... погубляти», «побию(т) ... слезы», «ганебно головами накладат(ъ)», «пѣ(р)си ... выставляютъ» тощо.

Поетика Климентія Зиновієва включає також такі тропи, як евфемізми, звертання, антитезу, оксюморон, алегорію тощо. Наприклад, у проаналізованих текстах зустрічаємо евфемізми: «на погibe(л) ... вѣчну сотворяти» (на смерть), «побию(т) ... слезы навѣкъ» (прокленуть), «головами накладат(ъ)» (помирати), «пѣ(р)си ... на во(и)нахъ выставляютъ» (виявляти мужність), «кладутъ ... головы на во(и)нѣ» (помирати), «души полагаютъ» (помирати), «дару(и) ... небесныѣ короны» (вічне життя) тощо. Тут буде доречним зазначити, що тема смерті була доволі популярна в епоху Бароко. Не випадково Д. Чижевський говорив, що для цієї епохи характерне «якесь закохання в темі смерті» [16, с. 240]. Як уже зазначалося, у текстах віршів також зустрічається порівняння: «якъ святыхъ шановат(ъ)»; звертання: «спаси ихъ боже за тую

втвагу». Отже, як бачимо, у трьох невеликих епіграмах Климентій Зиновійв використав значну кількість художніх засобів.

Отже, підбиваючи підсумок, потрібно сказати, що автор створив позитивний образ козацтва як потужної сили, яка захищає рідну землю і народ, православну віру. Воно виступає як фактор випробування на мужність, сміливість, професіоналізм. У той же час поет реалістично оцінює козацтво, розуміючи, що серед них зустрічаються й ті, які вдаються до непристойних учинків. Автор написав ці вірші в традиціях барокової літератури, про що свідчить їх форма, зміст, поетика.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Білоус П. Історія української літератури XI–XVIII ст.: [навч. посіб.] / П.В. Білоус. – К.: «Академія», 2009. – 424 с. – (Серія «Альма-матер»).
2. Возняк М. Чернець-мандрівець Климентій і його вірші // Михайло Возняк. Історія української літератури. – [2-е вид., випр.]. – Львів: Світ, 2012. – 871 с.
3. Єфремов С. Історія українського письменства / С. О. Єфремов. – К.: Феміна, 1995. – 678 с.
4. Зиновійв Климентій. № 52 «Ω уписующих(ъ)са в козаки дурныхъ мужыка(х), и знову выписуватиса хотящы(х)»; № 53 «Ω козакахъ, не годны(х) похвалы, меновите ѡ ты(х) злы(х) и ѡкая(н)ныхъ сынахъ, и не о(т)цевски(х) дѣтях(ъ); которые у во(и)ско іду(т); а люде(и) на путе(х) ідучи(х), або ѣдучи(х) о(б)дыраю(т): или що ко(л)векъ насы(л)ствіемъ рабуючи, пакости сотворяють»; № 246 «Ω православныхъ людехъ вои(н)скіе слу(ж)бы о(т)правуючи(х): іме(н)но о козака(х)» // Климентій Зиновійв. Вірші. Приповіді посполиті. – К.: Наук. думка, 1971. – С. 59; 60; 182–183.
5. Ісиченко Ігор, Архієпископ. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII–XVIII ст.). Навч. посібн. для студ. виз / Архієпископ Ігор Ісиченко. – Л.: Святогорець, 2011. – 568 с.
6. Колосова В. Климентій Зиновієв. Життя і творчість / В.П. Колосова. – К.: Наук. думка, 1964. – 204 с.
7. Копаниця Л. Автор і слово у світі літератури: текстуальні стратегії / Л.М. Копаниця // Електронний ресурс. – Режим доступу: www.philology.kiev.ua.
8. Кречотень В. Українська література XVII ст. / В.І. Кречотень // Українська література XVII ст.: синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / [упор., приміт. і вступ. стаття В.І. Кречотеня; ред. тому О.В. Мишанич]. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 5–24.
9. Кулиш П. Климентій Зиновієв, украинский стихотворец времен гетмана Мазепы / П. Кулиш // Русская беседа. – М. – 1859. – Т. 5. – Кн. 17. – С. 79–140.
10. Кулієвич М. Лінгвогеографічний пошук місця навчання Климентія Зиновієва / Мирослава Кулієвич // Електронний ресурс. – Режим доступу: dspace.nbuv.gov.ua/bitstream.
11. Перетц В. Вірші ером. Климентія Зиновієва сина // В.М. Перетц. Матеріали до вивчення історії української літератури: в 5 т. – К.: Рад. шк., 1959. – Т. 1 «Давня українська література: доба феодалізму – до кінця XVIII ст. – С. 357–363.
12. Поплавська Н. Сильова парадигма української публіцистики кінця XVI – початку XVII ст. як основа зародження барокової поетики / Н.М. Поплавська // Актуальні проблеми слов'янської філології: Лінгвістичний і літературознавчий міжвузівський збірник. – К., 2008. – Вип. 15. – С. 404–413.
13. Рыжук Д. О Творчестве Климентия Зиновиева / Д. Рыжук // Учёные записки Даугавпинского института. – 1959. – Сер. Гуманитарных наук. Вып. 3. – С. 113–133.
14. Франко І. Климентій Трясця і Григорій Сковорода // І. Франко. Зібрання творів: у 50 т. – К.: Наук. думка, 1983. – Т. 40. – С. 362–370.
15. Циганенко В. «Мандрівні ченці» Климентія Зиновієва на тлі культурного діалогу Сходу і Заходу / Циганенко Вікторія Леонідівна // Наука України. Перспективи та потенціал [Текст]: Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної заочної конференції «Наука України. Перспективи та потенціал» (м. Одеса, 30–31 травня 2012 р.) / Всеукраїнське громадське об'єднання «Нова освіта». – Одеса, 2012. – С. 62–66.
16. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Дмитро Чижевський; [худож. оформл. В. М. Штогриня]. – Тернопіль: Презент, за участю ТОВ «Феміна», 1994. – 480 с.
17. Чижевський Д. Українське літературне бароко: вибр. праці з давньої літератури / Дмитро Чижевський. – К.: Обереги, 2003. – 576 с. – (Київська б-ка давнього укр. письменства. Студії; Т. 4). – [Парал. тит. арк. англ.].

УДК 305(477)

О.О. Жидкова

Харківський національний університет радіоелектроніки,
ст. викл. каф. філософії

ПРОБЛЕМИ ҐЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ В УКРАЇНІ

Одним із напрямів державної політики України є гендерна політика. У зв'язку з проголошенням України курсу на євроінтеграцію, гендерне питання вважається пріоритетним для держави. У статті розглядаються питання про стан гендерних відносин в економічній, соціальній, правовій та політичній сферах українського суспільства, а також стан суспільної свідомості, де до цих пір існують гендерні стереотипи, упереджене ставлення і гендерна дискримінація статі.

Ключові слова: гендерна політика, гендерна рівність, гендерні стереотипи.

О.О. Жидкова

ПРОБЛЕМЫ ГЕНДЕРНОГО РАВЕНСТВА В УКРАИНЕ

Одним из направлений государственной политики Украины является гендерная политика. В связи с провозглашением Украины курса на евроинтеграцию, гендерный вопрос считается приоритетным для государства. В статье рассматриваются вопросы о состоянии гендерных отношении в экономической, социальной, правовой и политической сферах украинского общества, а также состояние общественного сознания, где до сих пор существуют гендерные стереотипы, предвзятое отношение и гендерная дискриминация пола.

Ключевые слова: гендерная политика, гендерное равенство, гендерные стереотипы.

О.О. Zhydkova

PROBLEMS OF GENDER EQUALITY IN UKRAINE

One of the state policy's directions of Ukraine is gender policy. Due to the euro integration of Ukraine the question of gender becomes prior for the state. Questions, concerning to conditions of gender relations in economic, social, legal and political spheres of Ukrainian society and also condition of society's consciousness, where gender stereotypes are still existing, preconceived relation and gender discrimination are considered in this article.

Key words: gender policy, gender equality, gender stereotype.

Сьогодні ми живемо в часи швидких змін. Звичайно ж, міняються і взаємини між чоловіками і жінками у всіх сферах життєдіяльності суспільства. Затвердження гендерної рівності – важливий напрямок, який розвивається в Україні за останні роки. Це питання проходить через всі проблеми сьогодення і є актуальним в житті кожного з нас.

На суспільному рівні декларовані права та можливості особистості, незалежно від статі, реально не дотримуються, упереджене ставлення і гендерна дискримінація продовжується, жінки і чоловіки в цілому мають неоднаковий доступ до розподілу соціальних статусів, привілеїв, престижу, влади. Інтеграція української держави у світове співтовариство вимагає переосмислення місця і ролі чоловіка і жінки в суспільстві, їх рівноправної участі у всіх сферах життєдіяльності – економічній,

соціальної, правовій та політичній, а також зміни суспільної свідомості, де і сьогодні успішно реалізуються ряд укорінених гендерних стереотипів.

Соціальна дискримінація означає обмеження або втрату прав за гендерною ознакою у всіх сферах життя: трудовій, соціально-економічній політичній, духовній, побутовій. Соціальна дискримінація призводить до зниження соціального статусу і є однією з форм насильства над особистістю.

Витоки соціальної дискримінації потрібно шукати ще в стародавні часи. Уже тоді вчені і політики прикривали нерівноправне становище жінки в суспільстві дискусіями про те, чи є жінка людиною і чи має вона душу. З тих часів пройшло уже два з половиною тисячоліття, але дана проблема не втратила своєї актуальності. Це, зокрема, підтверджує і прийняття світовим співтовариством певних нормативних документів, які мають на меті зрівняти чоловіків і жінок в своїх можливостях.

В цілому можна простежити таку хронологію подій по вивченню світовим співтовариством становища жінок у суспільстві:

1946 р. – створена Комісія ООН для спостереження за становищем жінок та сприяння реалізації їх прав.

1979 р. – Генеральна Асамблея ООН приймає Конвенцію «Про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок» (Україна ратифікувала цю Конвенцію в 1980 р.).

1995 р. – всесвітня конференція ООН з проблем жінок в Пекіні. Уряди країн учасниць взяли на себе зобов'язання з впровадження затвердженої на конференції Пекінської декларації. В ній проголошувалося:

1) в державах повинна дотримуватися рівність прав жінок і чоловіків у всіх сферах життя;

2) жінки повинні розглядатися не тільки як об'єкти, але і суб'єкти змін;

3) кожне суспільство має використовувати модель розвитку з урахуванням гендерного фактора – розширенням вибору для жінок і чоловіків на рівній основі.

1996 р. – прийняття національного плану дій на 1997-2000 рр. щодо поліпшення становища жінок і підвищення їх статусу в суспільстві.

1997 р. – створено Координаційну раду з питань жінок при Міністерстві України у справах сім'ї та молоді.

2000 р. – спеціальна сесія Генеральної Асамблеї ООН приймає документ: «Жінки в 2000: рівність між жінками і чоловіками, розвиток і мир в XXI столітті».

Вересень 2000 р. – на Всесвітньому саміті ООН було прийнято документ «Пакт розвитку тисячоліття», який підписав серед інших і чинний президент України Леонід Кучма. Серед цілей розвитку тисячоліття – розвиток гендерної рівності та надання більших повноважень жінкам. Таким чином, Україна взяла на себе зобов'язання по просуванню гендерної рівності.

Лютий 2011 р. – в ООН офіційно відзначили початок роботи нової структури «ООН-жінки». Структура «ООН-жінки» займається питаннями гендерної рівності та розширення прав і можливостей жінок.

В сучасних умовах вже формується система гендерних норм, спрямованих на ліквідацію розриву в становищі жінки і чоловіка, подолання всіх форм дискримінації у всіх сферах суспільного життя. З 1970-х років спеціальні закони про рівні права та можливості прийняті в Швеції, Данії, Норвегії, Фінляндії, Франції, Німеччині та інших країнах. У руслі цих процесів намагається рухатися і Україна. Досвід європейських країн зумовив для України впровадження такої політики, яку можна було б застосовувати для опису всіх перетворень в суспільстві та державі, оскільки саме на них якраз впливають особистості чоловіка і жінки та їхні відносини. Такою стала гендерна політика.

Гендерна політика – це система цілеспрямованих взаємопов'язаних заходів, спрямованих на вирішення гендерних проблем і досягнення гендерної рівності. Першим

таким заходом стало прийняття Закону про забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків, який з 1 січня 2006 року вступив у силу в Україні.

Впровадження гендерних аспектів у формуванні законодавства України – це питання соціальної справедливості, вирішення якого необхідне для забезпечення рівноправного та стійкого людського розвитку шляхом застосування найбільш результативних і ефективних методів державного втручання. Такий підхід розглядається як процес оцінки будь-якого планового заходу, зокрема законодавства, стратегій і програм в усіх сферах і на всіх рівнях з точки зору його впливу на жінок та чоловіків. Дана теорія ґрунтується перш за все на тому, що інтереси і досвід жінок, так само як і чоловіків, є невід’ємним критерієм у процесі розробки загальної концепції, здійснення моніторингу й оцінки напрямків державної політики в політичній, економічній і суспільній сферах для того, щоб жінки, і чоловіки могли одержувати рівну вигоду, а нерівність була викоренена.

Підставами для впровадження гендерного підходу в державне управління є такі фактори:

1) гендерний підхід – це прояв демократії. Ніхто не може бути дискримінований за ознакою своєї статі;

2) оскільки суспільство складається з жінок і чоловіків, не можна досягти сталого розвитку суспільства без проведення гендерного аналізу існуючих умов. Тому для забезпечення розвитку суспільства необхідно, щоб методи гендерного підходу стали складовою всіх частин і напрямків політики.

Новизна терміну «впровадження гендерних аспектів» полягає в тому, що гендерний вимір стає складовою всіх стратегічно важливих напрямків державної політики. Гендерна рівність стає предметом розгляду в усіх державних програмах і стратегічних напрямках розвитку суспільства. Крім того, включення гендерного фактору до усіх напрямів державної політики сприяє врахуванню інтересів обох статей як повноправних учасників процесу розвитку. Застосування гендерних аспектів (від підвищення поінформованості в базових гендерних питаннях до всебічних цілеспрямованих гендерних програм) залежатиме від специфічних недоліків і пріоритетів, виявлених у процесі оцінювання ситуації з урахуванням гендерних факторів.

І нарешті, врахування гендерних аспектів у формуванні законодавства України має також вирішувати проблеми органів державного управління, де політика і програми формуються та реалізуються. Таким чином стратегія інтегрування гендерних питань у законодавство мусить супроводжуватися стратегією забезпечення того, щоб умови управлінської діяльності гарантували рівні права і можливості та однакове ставлення як до жінок, так і до чоловіків.

Серед передумов формування гендерної політики у нашій державі можна виділити:

- історичні (поява жіночих організацій, вплив феміністичного руху, міжнародні документи, спрямовані на покращення становища жінок у всіх сферах життя);

- культурні (культ жінки-матері в суспільстві за умов існування патріархального устрою);

- політичні (поступове збільшення представництва жінок у Верховній Раді, органах місцевого самоврядування);

- освітні (запровадження навчальних предметів з гендерної освіти в університетах, створення центрів та лабораторій з гендерних досліджень);

- демографічні (висока і рання смертність чоловіків, зменшення народжуваності та демографічне старіння населення. Починаючи з 1991 року в Україні спостерігається тенденція до зменшення кількості чоловіків. Різниця становить приблизно 3,5 млн.) [1];

- медичні (запровадження програми «Планування сім'ї» та програм профілактики зі збереження репродуктивного здоров'я);
- економічні (жінки мають нижчий рівень економічної активності, нижчий рівень зайнятості, вищий рівень безробіття, зарплата жінок становить 68% заробітної плати чоловіків);
- соціальні (насильство в сім'ї, торгівля людьми).

Українське суспільство має риси європейськості, поваги до жінок та гендерного рівноправ'я. Але разом з тим, в Україні існують деякі проблеми з впровадженням гендерної політики на всіх рівнях суспільного життя.

Одним з перешкод розвитку політичної участі жінок в органах влади залишається стійкий стереотип, який характерний як для чоловіків, так і для жінок. Політика та державне управління – це сфера чоловічої діяльності. Згідно з даними соціологічних опитувань так вважають майже 70% громадян України. Незважаючи на це за останні роки жінки наполегливо намагаються увійти у велику політику і закріпитися на різних політичних рівнях. На перших українських виборах депутатів Верховної Ради було обрано лише 11 жінок. Але з року в рік участь жінок у політичному, суспільному житті України постійно зростає. У Верховній Раді України (2012 – 2014 рр.) засідало 36 жінок, що склало 8% від загального числа депутатів. І все-таки, сучасний парламент гендерно розбалансований. Це дозволяє зробити висновок про те, що у своїй діяльності він буде мало займатися гендерними проблемами країни, прийняттям гендерного законодавства. Зазначимо, що український парламент за гендерним складом знаходиться на периферії Європи. Про це доводить гендерний рейтинг України серед інших країн. Як свідчать дані ООН, за рейтингом гендерної збалансованості в парламенті, Україна займає 102-е місце серед країн світу. Для порівняння: Росія – 78, Білорусь – 74, Угорщина – 75, Казахстан – 73, Литва – 71 [2, с. 241].

Поява на політичній арені України жінки-лідера сталася 14 квітня 1998 року, коли парламент України обрав Ніну Карпачову Уповноваженим Верховної Ради з прав людини. Перша жінка-міністр в Україні Сюзанна Станік, була призначена на цю посаду у вересні 1996 року при створенні Міністерства у справах сім'ї та молоді Президентські вибори 1999 року продемонстрували участь жінки-претендента на пост президента України – Наталії Вітренко. Згідно з указом Президента України від 15 грудня 1999 року «Про склад Кабінету Міністрів України» в новий склад увійшли дві жінки: Віце-прем'єр-міністром стала Юлія Тимошенко. Остання займала також посаду прем'єр-міністра України на протязі лютого – вересні 2005 року.

Але, незважаючи на те, що активність жінок в політичному житті України зростає, їх роль та участь в законодавчому процесі ще дуже слабка. Адже невелика кількість жінок в парламенті України не може в достатній мірі професійно впливати на процес вироблення та прийняття законів.

На місцевому рівні ситуація більш оптимістична. Статистичні дані свідчать про те, що чим нижче рівень органів місцевого самоврядування, тим вони більш доступні для жінок [3, с. 21].

Сходження жінок по соціальних сходах і участь в економічному розвитку країни, також є не зовсім простою справою. Ділова жінка повинна постійно доводити собі і іншим, що вона займається своєю справою.

Якщо звернутися до статистики, то жінки складають більшу частину населення нашої країни (53%) і 47% від загального числа зайнятих в економіці. Рівень освіти жінок вища, ніж у чоловіків, однак питома вага жінок-керівників підприємств і організацій в різних галузях економіки не перевищує 6 – 9%. В основному жінки є найманими працівниками, і їх заробітна плата лише трохи перевищує прожитковий мінімум [4].

В ході проведених в країні реформ, розвитку ринкових відносин становище жінок стало погіршуватися в багатьох сферах суспільного життя. Адаптація жінок до умов ринкової економіки відбувається зі значними витратами, триває процес зниження професійного статусу жінок, наростають дискримінаційні тенденції щодо жінок, і знижується їх конкурентоспроможність. Підвищується ризик втратити роботу, слабшає захищеність в трудовій сфері, скорочуються можливості отримання нового місця роботи, професійної кар'єри, підвищення кваліфікації, перенавчання через необхідність особливої охорони праці та дії соціальних пільг, пов'язаних з виконанням репродуктивної функції.

Концентрація жінок у традиційних секторах економіки, на відносно низько оплачуваній роботі веде в ряді випадків до збільшення розриву в заробітній платі чоловіків і жінок. Саме з цієї причини забезпечення оплачуваної зайнятості жінок – найважливіше ланка в системі соціально-економічної політики. Не тільки пільги жінкам, допомоги на дітей, оплачувані відпустки, сприятливі режими робочого часу, – а саме затребуваність жінки в сфері зайнятості. Тому, одним з рішень проблем жіночого безробіття є державна підтримка підприємницьких ініціатив жінок, особливо у сфері малого бізнесу.

Вклад жінок і їх інтереси занадто часто ігноруються в економічних структурах, таких, як фінансові ринки та установи, ринки праці, економіці та соціальній інфраструктурі, оподаткуванні та системі соціального страхування. В результаті цього багато напрямків політики та програми можуть як і раніше сприяти закріпленню нерівності між чоловіками і жінками. Там, де враховуються гендерні аспекти, підвищується і ефективність програм і політики. Таким чином, розвиток жіночого підприємництва, є альтернативою безробіттю та зубожінню, а також сприяє соціальній стабільності в суспільстві і державі.

Рівноправне становище жінок в суспільстві істотно змінює традиційні уявлення про такі риси, як жіночність і мужність. Жінці-лідери тепер більше притаманні моделі поведінки, які раніше закріплювалися за чоловіками, наприклад: незалежність, здатність приймати самостійні рішення і відстоювати свою думку. Сучасний спосіб життя вимагає поєднання різних стилів керівництва. Сучасну жінку-лідера відрізняє, насамперед, глибоке усвідомлення необхідності рівних прав з чоловіками і здатність до участі в усіх сферах суспільства. Іншою важливою рисою є визнання необхідності поєднання різних соціальних ролей – не лише активної учасниці трудового і суспільного життя, а й господині дому, матері. Жінки вибирають різні варіанти поєднання цих ролей. Конкретний вибір життєвого шляху жінка робить сама відповідно до своїх особистісних якостей, смаків, уподобань. Але можливість такого вибору залежить від того, яку економічну і моральну підтримку нададуть їй держава і суспільство на кожному з обраних нею шляхів.

Аналіз даних опитувань 175 жінок-депутатів і державних службовців різного рівня (який проходив в кінці 90-х років ХХ ст.), дозволяє визначити основні перешкоди для жінок на державній службі [5, с. 87]. Зокрема, до основних перешкод жінки віднесли: матеріально-фінансові труднощі; нестача часу, поєднання домашніх і службових обов'язків; існуванні офіційних правил просування по службі; вплив традиційного оточення на робочому місці; завищені вимоги і ретельне ставлення до жінки керівника; закомплексованість і відсутність упевненості в собі; складні міжособистісні відносини з керівництвом (відсутність підтримки).

Таким чином, українській жінці сьогодні живеться нелегко, на її плечах лежить тягар економічних, соціальних та інших проблем. Жінці, жінці-матері, в першу чергу, потрібна серйозна, всебічна підтримка з боку держави та громадських організацій. Інтереси жінок повинні активно лобіюватися на рівні представницьких, виконавчих, судових органів державної влади, в ЗМІ, в сфері освіти і виховання. Тому сьогодні є

дуже важливою проблема законотворчого процесу щодо забезпечення рівних прав і рівних можливостей жінок і чоловіків, заснованого на тому, що права людини є невід'ємною частиною загальних прав людини.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Характеристика демографической ситуации в Украине [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www. URL: <http://www.khpg.org/index.php?id=1008955852>. – 21.12.2001.
2. Гендерний паритет в умовах розбудови сучасного українського суспільства [Текст] / Г. Алексеєва, О. Балакірева, О. Ганюков, Ю. Галустян. – 2-ге вид., доповн., уточн. – К. : Укр. ін-т соц. дослідж., 2003. – 129 с.
3. Стратегії змін для досягнення гендерної рівності у місцевому самоврядуванні в Україні [Текст] / Л. Амджадін [та ін.]. – К. : Стилос, 2003. – 84 с.
4. В Украине по-прежнему актуальна проблема гендерного равенства [Электронный ресурс]. – 20 февр. 2012 г. – Режим доступа : www. URL: <http://healthinfo.ua/articles/aktivn-otdh/2782>.
5. Іващенко, О. Участь жінок у суспільно-політичній сфері України [Текст] / О. Іващенко // Перспективи паритетної демократії у політично-правовому полі України : зб. наук. ст. – Х., 1997. – С. 31–36.

УДК: 130.2

В.Б. Селевко

Харьковский национальный аэрокосмический университет им. М.Е. Жуковского «ХАИ»,
к. филос. н., доц. каф. политологии и истории

ОТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ К ФИЛОСОФСКОМУ ДОСУГУ: РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В ДРЕВНЕРИМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Целью статьи является анализ представлений о повседневности в концепциях древнеримских философов Цицерона и Сенеки в условиях изменений политической формы правления от республики к империи. Выявлены различные обоснования социальной позиции ухода в повседневную жизнь (в частности в досуг) и модели поведения для гармонизации личности с политическим режимом. Определено, что для Цицерона уход в повседневность был вынужденной необходимостью в условиях узурпации власти, как следствие политических репрессий и отсутствия реальной политики. Для Сенеки же повседневная сфера – благо, которое предоставлено императорской властью для комфортной и безопасной жизни человека.

Ключевые слова: повседневность, досуг, политика, образ жизни, республика, империя.

В.Б. Селевко

**ВІД ПОЛІТИЧНОЇ АКТИВНОСТІ ДО ФІЛОСОФСЬКОГО ДОЗВІЛЛЯ:
РОЗВИТОК УЯВЛЕНЬ ПРО ПОВСЯКДЕННІСТЬ У ДАВНЬОРИМСЬКІЙ
ФІЛОСОФІЇ**

Метою статті є аналіз уявлень про повсякденність у концепціях давньоримських філософів Цицерона та Сенеки в умовах змін політичної форми правління від республіки до імперії. Виявлені різні обґрунтування соціальної позиції занурення в повсякденне життя (зокрема у дозвілля) й моделі поведінки для гармонізації особистості з політичним режимом. Визначено, що для Цицерона занурення в повсякденність було вимушеною необхідністю за умов узурпації влади, в наслідок політичних репресій та відсутності реальної політичної діяльності. Для Сенеки ж повсякденна сфера – благо, що його надає імператорська влада для комфортного й безпечного життя людини.

Ключові слова: повсякденність, дозвілля, політика, спосіб життя, республіка, імперія.

V.B. Selevko

**FROM POLITICAL ACTIVISM TO THE PHILOSOPHICAL OF LEISURE:
DEVELOPMENT OF DAILY LIFE IN THE ANCIENT ROMAN PHILOSOPHY**

The aim of this paper is the analysis of representations of daily life in ancient Roman philosophers Cicero and Seneca in changing the political form of Government from a Republic to an empire. Identified various social position support care in everyday life (in particular in leisure), and behaviors for the harmonization of the individual to the political regime. Determined that Cicero was forced daily care to a usurpation of power, as a result of political repression and lack of real policies. For Seneca, the same casual sphere is the benefit, which is provided by the imperial power for a comfortable and secure life.

Keywords: daily life, leisure, politics, lifestyle, Republic, Empire.

Смена политического режима или формы правления сопряжена с изменениями в социальном положении человека, его системе ценностей, смыслов, устремлений и образа жизни. Подобные изменения в жизненных установках индивида происходили и в Древнем Риме, когда республиканская форма правления была заменена военной автократией, совмещавшей монархические и республиканские черты. Естественно, что этот процесс затронул и общественное сознание – политическую и философскую мысль, представители которой пытались осознать происходящее и выработать модель поведения в новых условиях. Социокультурный анализ философского наследия будет способствовать поиску путей гармонизации бытия индивида с требованиями политической системы и ее адаптации к политическим реалиям через призму повседневного. *Актуальность* изучения подобных явлений в социальной жизни позволяет спрогнозировать и выработать модель культуры поведения индивида при различных политических режимах.

Выявление в древнеримской философской мысли места и роли политической деятельности и повседневности в жизни человека в условиях изменений политической формы правления от республики через авторитаризм к империи является *целью* данного исследования.

Вопрос о соотношении в общественном сознании повседневности и политической власти в древнем Риме рассматривали преимущественно историки, но отдельные аспекты были затронуты и философами. Историки главным образом обращали внимание на сам факт существования в императорском Риме пропаганды

повседневного образа жизни посредством античной литературы. Так, И. Шифман подробно изложил способы и методы, используемые императором Августом для пропаганды идей повседневности, в связи с его политикой восстановления традиционных старозаветных римских устоев, нравов, обычаев [1, с. 115]. По мнению представителя философской науки А. Чанышева, император Август видел в литературных занятиях средство отвлечения образованных людей от политики [2, с. 270]. О распространения инфальтивности и абсентеизма среди политической элиты древнего Рима писал Я. Межеричский. Автор данное явление объяснял отсутствием реальной политической деятельности и политическими репрессиями, и по его мнению уход в повседневность было единственным способом спасти свою жизнь и имущество [3, с. 41 – 68]. Одно из последних исследований древнеримской философии, где затрагивался вопрос о соотношении повседневного и политического, принадлежит И. Титаренко. В монографии рассматривается учение Сенеки как представителя Поздней Стои. Автор исследования отметила своеобразную тенденцию древнеримской философии – проповедь ухода в частную жизнь. По мнению И. Титаренко, это было связано с протестом против неразумности государственного устройства [4, с. 175].

Итак, исследователи отметили, что своеобразие древнеримской философской мысли императорского периода состоит в противопоставлении общественной деятельности и погружении в повседневность – быт, досуг. Однако следует отметить, что, если антропологический аспект рассмотрен (а именно человек как субъект политической жизни и его экзистенциальные переживания утраты статуса политического существа), то гармонизация личности с требованиями политической системы и ее адаптация к политическим реалиям нового режима через повседневные практики остались без внимания.

Участие в общественной, государственной жизни было важнейшей характеристикой полисной системы и политической культуры в античности. Непосредственная демократия осуществлялась при участии каждого полноправного члена гражданской общины в народном собрании, что должно было служить гарантией политической и экономической «свободы». Гражданская (военная и политическая) деятельность римлянина времени расцвета республики обладала безусловной ценностью. Культивирование добродетелей гражданина исключало высокую оценку досуга. Глубинные изменения в представлениях о досуге и его месте в жизни человека и обществе происходят вследствие разрушения полисной системы ценностей с установлением империи как особой формы власти и новой пространственной единицы [3, с. 41 – 68.]. Эти изменения нашли отражение у Цицерона в трактате «Об обязанностях». Цицерон анализирует ситуацию, когда властвует один человек, и таким образом государство как общее дело, объект служения гражданина не существует; оно «утрачено». Цицерон ставит вопрос о сравнительной ценности государственной деятельности и досуга, заполненного литературными и научными занятиями. Теоретическая мысль, так или иначе, оценивала явление, которое уже проявило себя в социальной практике, а именно государство, оставаясь на словах сферой общественных – общегражданских интересов, на деле превращалось в инструмент политики узкогрупповых интересов и отдельных волюнтаристов. Цицерон сетовал на то, что пока во главе государства стояли люди, свободно избиравшиеся в магистраты, он посвящал ему все свои заботы и размышления. Но когда надо всем стоял один человек (имелся ввиду Цезарь), то ему не было возможности ни дать совет, ни взять на себя ответственность. Так как государство, которое было предметом всех его забот, размышлений и трудов, уже не существовало, то он перестал работать над политическими манифестами и выступлениями в суде и сенате [5, Кн. II. (2)]. В конце концов, по его словам, он не стал придаваться тоске и праздности, недостойным образу жизни ученого человека, а стал заниматься философией [5, Кн. II. (2)]. Как видим, в

такой ситуации, как установление тирании отдельных лиц, в частности Цезаря, Цицерон считал даже необходимым предаться философскому или литературному досугу. Важна для нас мысль Цицерона о том, что «утрата истинного государства» республиканской формы правления является условием отказа от политической деятельности и в то же время оправданием философского или литературного досуга. Здесь зарождается идея, получившая развитие в последующей политико-философской мысли, в частности у Сенеки – досуг, посвященный изучению наук, может быть полезен государству. Однако Цицерон пока еще рассматривал такую ситуацию как исключительную [3, с. 41 – 68.]. Досуг государственного деятеля у Цицерона мыслился только как вынужденный, за исключением «почетной отставки в связи с преклонным возрастом». Так Цицерон, оставаясь в целом на республиканских позициях, выработал логический ход, оправдывавший досуг, который бы, с одной стороны, соответствовал бы римскому республиканскому политическому сознанию, с другой – придал ему новое значение в авторитарных условиях как вынужденной, но полезной деятельности [3, с. 41 – 68]. Тем не менее «уход» из сферы общественной деятельности в повседневность становился у Цицерона знаком определенной политической позиции, когда государственная деятельность стала прерогативой узкой группы лиц и тем самым, через досуг и в том числе философский досуг, можно было самоустраниться от обслуживания этого режима. Подобная модель сознания и поведения и в современных условиях может предоставить человеку готовый вариант поведения, особенно, как подметил И. Карпенко, человеку философствующему, который оповседневнивает философию для гармонизации своего бытия с окружающей его реальностью [6, с. 81].

Уход в повседневность был политической позицией не только философов и элит, но и целенаправленной политикой императорской власти. Император Август для достижения своей цели по словам И. Шифман, сумел превратить крупнейших и авторитетнейших писателей эпохи в рупор тех общественных идей и настроений, которые нужны были режиму для укрепления единовластия. Публий Вергилий Марон стяжал себе славу «Буколиками», в которых поэт воплотил навязанную властью мечту для обыкновенного римлянина, уставшего от политических потрясений, об идеологической пастушеской жизни на лоне природы, жизни, очищенной от губительного страха, исполненной спокойствия, любви, простоты и довольства. Позже поэт работал над «Георгиками» («О земледелии»), и к этой поэме он приступил по прямому заказу ближайшего сподвижника императора Мецената. Это были годы, когда гражданская война вступала в завершающую фазу. «Георгики» представляют собой свод наставлений по сельскому хозяйству, что отвечало одной общественной потребности. Заказывая Вергилию именно такую по теме и по содержанию поэму, Меценат, по всей видимости, хотел получить своеобразный манифест правительства Октавиана, намеривающегося вернуть Рим к сельской идиллии, к суровым нравам и обычаям предков [1, с. 151]. Тем самым стремился отвлечь массы от общественной деятельности и политической борьбы.

В творчестве Горация также находят воплощение идеи Августа. После разрушительного результата Гражданских войн в его произведениях следует страстное ожидание мира. Счастья следует искать, живя сообразно с природой, вдали от суетных забот, в уединении деревенской жизни [1, с. 156]. Уклонение от участия в общественно-политической деятельности, удаление из города в сельскую местность, на лоно природы – все это было проявлениями не только разочарования в старых идеалах и нормах, выработанных гражданской общиной, как указывал И. Шифман, но и деятельностью политического режима, направленной на отделение личности от государства, что в корне меняло отношение к политической деятельности и повседневной жизни, которая стала желаемой для власти.

Проблема соотношения активной политической жизни и жизни обыденной нашла свою дальнейшую разработку у Сенеки. Обоснование созерцательного, философского образа жизни мы находим в трактате «О досуге», где автор сравнивает отношение стоиков и эпикурейцев к общественной деятельности и досугу. Так, по его мнению, у Эпикура «мудрец не будет заниматься вопросами государства, если только что-то его не принудит». Ссылаясь на стоика Зенона, Сенека утверждал, что мудрец будет заниматься вопросами государства, если только что-то ему не помешает. Сенека приходит к выводу, что первый ищет досуга, исходя из намерения, другой – из причины. Сенека разворачивает свою мысль о целесообразности участия в общественно-политической жизни. Если государство порочно так, что мудрецу вряд ли на него можно благотворно повлиять, и тем более если оно несправедливо, то мудрец не будет стремиться к бессмысленной общественной деятельности. Сенека задается вопросом, с какими намерениями мудрец уходит в досуг? [7, VI. 4.] И отвечает на него: чтобы быть полезным потомкам. По его мнению, в досуге можно достичь гораздо большего, чем, если руководить вооруженными силами, занимать должности или заниматься законодательной деятельностью. Занимаясь философией и вырабатывая философские законы, мудрецы создали основы общественной жизни не для одного государства, а для всех людей. Такой вид досуга, по убеждению Сенеки, соответствует благородному человеку, посредством чего он определяет будущее для всего человечества. По наблюдению Сенеки, люди, которые вели подобный образ жизни, прожили не бездеятельную жизнь: они нашли способ оказаться более полезными людям, будучи на покое, нежели занимаясь общественной деятельностью [7, VIII, 5]. Люди, выбравшие подобную модель поведения, по мнению Сенеки, не только могут жить в досуге – они к нему сознательно стремятся.

Сенека вступает в дискуссию с анонимными философами в своих «Нравственных письмах к Луцилию», которые утверждали, что мудрец обращается к досугу, потому что он пренебрегает государством или государство пренебрегает им. Сенека ставит вопрос, а если государство будет пренебрегать всеми? Отвечая на свой вопрос, он убежден, что «если бы я захотел перечислять [государства] по отдельности, то не нашел бы ни одного, которое мог бы вынести мудрец, и ни одного, которое могло бы терпеть мудреца». Сенека приходит к выводу, что раз нет такого государства, которое бы соответствовало представлениям философа, то досуг необходим всем, так как нет ничего, что можно предпочесть одному ему.

Я. Межеричский обратил внимание на то, что в мыслях Цицерона и Сенеки досуг как таковой и его типы были не просто формами бытового поведения, а воплощением и обозначением определенных жизненных и политических позиций [3, с. 41–68.]. Призыв посвятить себя философскому досугу проходит и через все «Письма к Луцилию». Сенека убеждает своего собеседника, что государственная деятельность недостойна добродетельного человека, это «цепкое зло», от которого нужно во что бы то ни стало избавиться. Цель всех нравственных наставлений Сенеки – убедить читателя в необходимости оставить бессмысленную, по его мнению общественную деятельность и посвятить все время, всю жизнь философскому досугу. В последующих наставлениях появляется развернутая аргументация против участия в общественной жизни. Вначале она сводится к тому, что избегать государственной деятельности следует потому, что она опасна. Следуя фактически эпикурейскому правилу «живи незаметно», Сенека рекомендует не только никого не задевать в политической и литературной деятельности, но и не конфликтовать с представителями власти. Но и жить в досуге надо незаметно, не подавая повода подозревать себя в уклонении от общественных обязанностей, так как это еще осуждалось обществом и рассматривалось как пренебрежение своим гражданским долгом [7, XIV, 7–8]. «Даже философией надо заниматься «тихо и скромно» [7, XIV, 11]». Сенека призывает последовать примеру

«тех стойков, которые, когда их отстранили от государственных дел, не оскорбляли никого из власть имущих, но удалились, чтобы совершенствовать свою жизнь и создавать законы для рода человеческого» [7, XIV, 14]. Таким образом, смысл ухода повседневную сферу у Сенеки состоял в полезной деятельности в досуге, а не во временном пребывании в нем для возвращения в политику, как у Цицерона. Мудрый человек у Сенеки должен был уйти из сферы политики вообще.

Сенека также указал условие, при котором удаление от участия в государственных делах должно стать результатом свободного выбора для мудрого человека. Это утрата политической свободы, обозначенная Цицероном как смена республиканской формы правления на монархию и время гражданских войн. В новых политических условиях монархического режима Сенека рекомендует мудрому человеку отделить себя от государства как особого института, противопоставляющего себя общим интересам, а все помыслы свои и действия направить на то, как воспользоваться теми благами, которые оно способно предоставить, избегая опасностей, сопряженных с участием в государственных делах. С установлением единовластия, считает Сенека, философ уже не претендует на участие в государственной деятельности и не собирается вмешиваться в политику или осуждать существующие порядки в государстве [7, LXIII]. Напротив, Сенека считает, что мудрый человек как ни кто другой испытывает благодарность представителям власти и государству, поскольку философы, как никто другой, получают больше всех покой и досуг от них. Поэтому, по мнению Сенеки, люди, чья высокая цель – жить праведно – недостижима без общего спокойствия в государстве, непременно будут чтить императора как отца, дарующего это. Порядочный человек и к тому же, по глубокому убеждению Сенеки, имеющий совесть, – это тот, кто покинул парламент и форум и отошел от государственных дел только ради дел более «важных» – философии и литературы. Кроме того, он должен благотворить тех, чья охрана дает ему такую возможность, и только он один безвозмездно выражает им свою благодарность за услугу, оказанную неведомо для них самих. И те, под чьей защитой занимается мудрый человек литературным и философским досугом, почитаемы и уважаемы им не меньше, чем его наставники в философии и литературе. Мудрец должен всегда помнить, по убеждению Сенеки, благодаря кому пользуется их плодами, благодаря кому общественная необходимость не призывает его к военной службе. Мудрый человек, убежден Сенека не станет отрицать, сколь многим он обязан тому, чье управление и забота предоставляют ему полноценный досуг и право распоряжаться своим временем, иметь покой, не нарушаемый общественными обязанностями.

Выводы. Проблема досуга оказывается в центре идеологической и политической жизни Рима после смены формы политического правления от республики к военной автократии (империи) с дальнейшим установлении режима наследственной монархии. На практике это выражалось в игнорировании властью республиканских форм участия. Добровольный отказ от претензий на власть, подсознательное уклонение от участия в общественно-политической деятельностью граждан посредством идеализации повседневности стало частью культурной политики и политической пропаганды имперской власти. На это явление не могла не обратить внимания философская и политическая мысль. Заслуга древнеримских философов для данного исследования заключается в поиске теоретического обоснования социальной позиции ухода в повседневную жизнь и практической выработки моделей поведения для гармонизации личности с политическим режимом.

Для Цицерона уход в повседневность был вынужденной необходимостью в условиях гражданского противостояния и узурпации власти. В таком контексте уход в повседневность и досуг решал проблему сохранения личной безопасности в условиях политических репрессий и борьбы. При этом, философ рассматривал досуг не как

отрешенное созерцание окружающей действительности, а как полезную для общества деятельность в научной или литературной сферах. Немаловажным представляется переосмысление Сенекой повседневности эпохи империи, когда досуг рассматривается им уже как благо, которое предоставлено сильной властью в условиях политической стабильности. Отсюда империя как форма государственной власти для мудрого человека и даже, добавим от себя, обывателя, представляется ценностью, которая гарантирует ему комфорт и безопасность, возможность удовлетворять свои жизненные потребности и частные интересы, не будучи, по словам Сенеки, при этом на военной или гражданской службе. Поскольку для большинства повседневно-бытовая сфера является основным модусом бытия, основным способом существования. В данном случае, для такого образа жизни будет предпочтительней авторитарный политический режим, для которого как раз характерно политическая инфальтивность с преобладанием потребительских установок. Именно характерные черты повседневной культуры соответствующих авторитарному режиму составляет перспективу дальнейших исследований.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Шифман И. Ш. Цезарь Август / И. Ш. Шифман. – Л. : Наука, 1990. – 200 с.
2. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. Пособие для вузов. – М. : Высш. шк., 1991. – 512 с.
3. Межерицкий Я.Ю. INERS OTIUM / Я.Ю. Межерицкий // Быт и история в античности. М.: Наука, 1988. С. 41–68.
4. Титаренко И.Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. / И.Н. Титаренко – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 272 с.
5. Цицерон. О старости. О дружбе. О обязанности / Цицерон. М. : Наука, 1975. – 247 с.
6. Карпенко И.В. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности / И.В. Карпенко: Монография. – Х. : ХНУ имени В.Н. Каразіна, 2006. – 292 с.
7. Сенека, Л.-А. Нравственные письма к Луцилию / Л.-А. Сенека. Трагедии: пер. с латин. / Л.-А. Сенека; Пер. С. Ошеров. – М. : Худож. лит., 1986. – 543 с.

УДК 1(091):(38):(394.4)

И.Н. Рассоха

Харьковский национальный университет городского хозяйства им. А. Н. Бекетова,
к. филос. н., доц.каф. истории и культурологии

САНХУНЙАТОН – ГЕНИАЛЬНЫЙ ФИНИКИЙСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ

Финикийский философ Санхунйатон впервые выдвинул рациональную теорию возникновения религии. В частности, он учил, что боги – это или обожествленные природные стихии, или люди, которым после смерти стали воздавать божественные почести, бывшие правители и изобретатели. Для него характерно представление об историческом процессе как о ряде культурных достижений и изобретений. При этом он четко излагает концепцию о существовании в прошлом матриархата, о возникновении городов одновременно с изобретением письменности и мореплавания. В космогонии Санхунйатона содержатся

представления о прогрессивной эволюции материи, о возникновении жизни во влажном иле и об усложнении живых существ. Это – натурфилософский, а не мифологический подход, «стремление узнать начало всего, откуда пошло все».

Ключевые слова: Санхунйатон, Финикия, натурфилософия, рациональная теория возникновения религии, прогрессивная эволюция, космогония.

I. M. Rassokha

САНХУНЙАТОН – ГЕНИАЛЬНИЙ ФІНІКІЙСЬКИЙ МИСЛИТЕЛЬ

Фінікійський філософ Санхунйатон вперше висунув раціональну теорію виникнення релігії. Зокрема, він учив, що боги – це або обожнені природні стихії, або люди, яким після смерті стали віддавати божественні почесні, колишні правителі і винахідники. Для нього характерне уявлення про історичний процес як про низку культурних досягнень і винаходів. При цьому він чітко викладає концепцію про існування в минулому матриархату, про виникнення міст одночасно з винаходом писемності та мореплавання. У космогонії Санхунйатона містяться уявлення про прогресивну еволюції матерії, про виникнення життя у вологому мулі і про ускладнення живих істот. Це – натурфілософський, а не міфологічний підхід, «прагнення дізнатися початок усього, звідки пішло все».

Ключові слова: Санхунйатон, Фінікія, натурфилософія, раціональна теорія виникнення релігії, прогресивна еволюція, космогонія.

I. Rassokha

SANHUNYATON – PHOENICIAN BRILLIANT THINKER

The Phoenician philosopher Sanhunyaton first proposed the theory of a rational religion. In particular, he taught that the gods – or a deified forces of nature, or people who, after the death of steel to render divine honors, the former rulers and inventors. It is characterized by presentation of the historical process as a number of cultural achievements and inventions. He proposed the concept of the existence of matriarchy in the past, the emergence of cities simultaneously with the invention of writing and navigation. In the cosmogony Sanhunyatona contains the views of the progressive evolution of matter, the origin of life in the wet mud and complication of living beings. This is – natural philosophy, not a mythological approach, "the desire to know the origin of everything, where everything went."

Keywords: Sanhunyaton, Phoenicia, natural philosophy, rational theory of the religion, the progressive evolution, cosmogony.

То, что среди всех философов Финикии до нас дошли лишь имена Моха и Санхунйатона, показывает, что именно их духовное наследие продолжало оставаться живым и актуальным во всей последующей истории философии, и особенно греческой философии. Античные авторы неоднократно их упоминали. О Санхунйатоне Свиды пишет: "Санхунйатон, тирский философ, живший около времени Троянской войны. "О физиологии Гермеса" – переведена, "Родина Тирян" – на финикийском наречии, "Египетское богословие" и др.". Это свидетельство не стоит одиноко. Так, Феодорит (Serm. II) ссылается на "Санхунйатона Беритянина, который написал "Финикийское богословие"» [1, с. 7] Афиней (Athen. Lib. III, cap. 37, p. 126) упоминает его в диалоге Кинолька с уроженцем Тира Ульпианом: «Угостись, Ульпиан, родным хедронсом (видом зелени), о котором не написано ни у кого из древних, клянусь Деметрой, кроме писателей о финикийских делах, твоих Суниэтона и Моха» [2, с. 14].

Из всех финикийских мыслителей о Санхунйатоне сохранилось больше всего сведений (и отрывков текстов). «О евреях рассказывает правду Сангуниатон Биритянин (Бейрутец) вполне соответственно названиям их местностей и именам; он заимствовал свои сведения о них у жреца Бога Иеговы, Иеромвала. Когда он посвятил свою историю царю Бирита Авельвалу, царь и его советники (т. е. городской совет – И. Р.)

одобрили его как правдивого историка. Их времена приходятся ещё до Троянской войны и приблизительно совпадают со временем Моисея... Санхунйатон же, который собрал сведения из городских хроник и храмовых надписей и написал по-финикийски правдивую историю древности, жил при Семирамиде, – пишет Порфирий, цитируемый Евсевием [1, с. 3].

Здесь явная путаница с хронологией. Троянская война – это, очевидно, лишь указание на глубокую древность. Поскольку евреи уже расположились «соответственно именам и местностям», а произошло это окончательно лишь при Давидах (когда был взят Иерусалим), причём все эти перипетии – уже история, которую помнят хорошенько лишь жрецы Иеговы, то датировка их временем ассирийской царицы Шаммурамат – Семирамиды (конец IX – начало VIII вв. до н.э.) выглядит наиболее убедительной. Вторая половина IX – первая половина VIII вв. до н. э. – эпоха наивысшего расцвета Финикии, время её «стадиальной флуктуации», когда ее города представляли собой высокоразвитые полисы античного типа, во многом напоминающие современное общество [3, с. 94 – 136].

Можно с уверенностью сказать, что жил Санхунйатон намного раньше Геродота, Гекатея Милетского и вообще кого-либо из древнегреческих историков-логографов. Но это был именно *историк*, о чём можно с уверенностью судить как по сохранившимся фрагментам, так и по приведенной выше характеристике: «который собрал сведения из городских хроник и храмовых надписей и написал по-финикийски правдивую историю древности». Это – совершенно *научный* подход. Т. е. *Санхунйатон – самый древний из известных нам историков* в собственном смысле этого слова.

Но в то же время он был и философом. Филон Библский, переводчик его на греческий язык, в предисловии к первой из девяти книг Санхунйатона говорит (Euseb. Praep. Evang. I, 9, p. 34, d): «Санхунйатон, человек великой учёности и тщательности, желая всячески знать начало всего, от которого произошло всё, (...) принявшись за свой труд и отвергнув прежние мифы и аллегории, исполнил свою задачу» [1, с. 34]. Желание «*знать начало всего, откуда пошло всё*» – это чисто философское желание. Это – задача именно для философа. Причём решал её Санхунйатон, «отвергнув прежние мифы и аллегории», из-за которых «трудно распознавать что-либо действительно происходившее» [1, с. 34]. Это уже – Наука.

Кстати, можно предположить, что идеи Санхунйатона оказали косвенное влияние и на творцов Ветхого Завета. Так, наукообразное начало Книги Бытия очевидно продиктовано тем же желанием «знать начало всего, откуда пошло все». И в исторических книгах Библии неоднократно встречаются ссылки на те хроники и летописи, которые использовались при их написании: Книгу Доблестного, Книгу деяний Соломона, Книгу хроник царей Израильских, Книгу хроник царей Иудейских и др., а также на не дошедшие до нас псалмы и писания пророков. Все эти источники использовались выборочно и тенденциозно, в интересах культа Яхве [4, с. 140 – 143, 157 – 158, 161]. Но сам принцип критического отбора источников был, вероятно, позаимствован именно у Санхунйатона.

Начинается же труд Санхунйатона тоже с космогонии: «Началом всего был Воздух (Аир), мрачный и подобный ветру, или дуновение мрачного воздуха, и мутный мрачный Хаос; они были безграничны, и в продолжение многих веков не имели конца. Когда же Нус (по-гречески «нус» – «ум», «разум», «дух») полюбил свои собственные начала, и произошло смешение, это соединение получило название: Желания (λόθος). Таково начало устройства всего. Дух же не знал своего создания. И из соединения Духа произошел Мот (μωτ), его некоторые считают илом, другие – гнилью водянистого смешения; и из неё произошли все семена создания, и рождение всего. Были некие

животные, не обладавшие чувством, от которых произошли одарённые умом животные..» [1, с. 35]; и т. д.

Это – не миф, а очевидная **натурфилософия**, подобная построениям ранних греческих философов – «физиологов». Очень важно здесь обратить внимание на слово Мот (или Мут). Дело в том, что египтяне, на которых ссылается Санхунйатон, словом **Мут (мвт)** называли жену бога Атона. В то же время оно означало просто «мать» [5, с. 6, 13]. В данном случае можно без особых натяжек сказать «материя».

П. Гайденко пишет: «Первые греческие философы – Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, несколько позднее – пифагорейцы, Гераклит, Эмпедокл и другие – размышляют о происхождении мира, его строении, пытаются постигнуть его начала и причины. ...А греческая мифология была религией природы, и одним из важнейших вопросов в ней был вопрос о происхождении мира. Существенное различие между мифологией и философией состояло, однако, в том, что миф повествовал, кто родил все сущее, а философ спрашивал, из чего оно произошло» [6, с. 12]. Но и Санхунйатон писал об иле либо «гнили водянистого смешения», что «из неё произошли все семена создания, и рождение всего». Как видим, финикийский философ тоже спрашивал, из чего произошло все сущее.

Не будет чрезмерной натяжкой также утверждение, что Санхунйатон впервые наметил **научную концепцию эволюции**. Так, он пишет об эволюции живой природы: в первичном иле сначала зародились «некие животные, не обладавшие чувством, от которых произошли одарённые умом животные (...) Вследствие грохота грома упомянутые уже одарённые умом животные проснулись, испуганные шумом, и в море и на суше задвигались самцы и самки» [1, с. 36 – 35].

Далее, после очень невнятного отрывка, заставляющего предположить у Порфирия большие лакуны из исходного текста (так думал и Б. А. Тураев [12, с. 50 – 51]), следует уже рассказ о первых людях: «Они первые освятили произведения земли, стали считать их богами и поклоняться тому, чем поддерживали жизнь они сами, их потомки и все бывшие до них, стали делать возлияния и приносить жертвы. Таковы были основания их поклонения, подобные их бессилию и малодушию» [1, с. 36]. Один этот отрывок (автора IX в. до н. э.!) ставит Санхунйатона на один уровень с самыми передовыми мыслителями античности. Здесь начало человеческого рода отнюдь не выглядит «золотым веком». Причём причины возникновения религии подаются сугубо **рационалистически**, это возникновение постулируется из «бессилия и малодушия» древних людей. Т. е. Санхунйатон был первым творцом **научной теории возникновения религии** и – шире – рационального толкования мифов.

Далее Санхунйатон излагает «конкретную» историю, опираясь, очевидно, на собранные, систематизированные и также сугубо рационалистически истолкованные им древние мифы: «От ветра Колпия и женщины Ваау, имя которой переводится «Ночь», родились Эон и Протогон, смертные люди, носившие эти имена. Эон нашел, (как получать) с деревьев пищу. Происшедшие от них назывались Ген и Генеа (от греческого корня «рождать» – И. Р.), они поселились в Финикии. Когда была жара, они поднимали руки в небо, к солнцу, так как считали его богом, единственным господином неба, и называли Веелсамин, что по-финикийски значит «Владыка неба», по-гречески это – Зевс... Из рода Эона и Протогона опять произошли смертные дети, имена которых – Фот (Свет), Пир (Огонь) и Флок (Пламя). Они нашли огонь, пользуясь для этого трением кусков дерева, и обучили людей его употреблению. Они произвели сыновей, выдававшихся громадностью и ростом, их именами названы горы: Касий, Ливан, Антиливан, Врофи. Эти имена они получили от матерей, так как жившие тогда женщины соединялись без стыда с кем приходилось». – Здесь поразительно точное описание порядков эпохи матриархата.

Далее перед нами проходит череда культурных героев, научивших других людей строить шалаши, прикрывать тело одеждой из шкур животных, охотиться, ловить рыбу («Ифест изобрёл удочку, приманку, лёсу и сети и первый из всех людей стал плавать; за это после смерти его стали чтить, как бога»), обрабатывать железо, строить стену из сырцовых кирпичей, запрягать животных в ярмо, устраивать заборы, заниматься скотоводством, употреблять письменность, строить суда, употреблять целебные травы и заговоры [1, с. 36 – 38]. Набор технических достижений вполне солидный! Вообще крайне любопытно и вполне современно по духу то, что свою универсальную (по крайней мере, во временном отношении) историю Санхунйатон начинает именно с истории технологических достижений. Это естественно для современных исследователей, возможно для эпохи Просвещения (с её «Энциклопедией наук, искусств и ремёсел») и даже Возрождения, но совершенно нехарактерно для древних или средневековых авторов.

Далее Санхунйатон переходит к «политической» истории: «В их же (изобретателей судостроения братьев Кавиров и изобретателя письма Таавта – И. Р.) время рождается некий Элиун, называемый Высочайшим, и женщина по имени Вируфь. И обитали они около Библа. От них рождается Эпигей или Автохтон, которого впоследствии назвали Ураном, так что и находящаяся над нами стихия получила от него своё имя «небо» («уран»), из-за своей необычайной красоты. Сестра Урана, рождённая от тех же родителей, была названа именем «Гея», и от неё получила из-за своей красоты имя и соимённая ей земля. Отец их, «Высочайший», погибший в схватке с дикими животными, был обоготворён, и дети совершили в его честь возлияния и принесли ему жертвы. Приняв отцовскую власть, Уран вступает в брак со своею сестрой, Геей, и родит от неё четырёх детей: Ила, он же Крон, Ветила, Дагона, т. е. Ситона, и Атланта» [1, с. 38]. Здесь достаточно чётко описана эпоха классообразования (синхронная изобретению письменности и судостроения!) и перехода к патриархату и отцовскому счёту родства («брак брата и сестры»), с его культом предков. Исключительно характерно, что финикийский автор объясняет «соимённость» Урана и Геи земле и небу «их исключительной красотой». Т.е. для него это очевидно не боги, а смертные люди, впоследствии обоготворённые.

И последующее изложение мифов построено у Санхунйатона как связное историческое повествование о действительно происходивших событиях человеческой истории (отражением которой мифы, собственно, и были): «И от других жён (помимо Геи) Уран имел большое потомство. Негодуя на это, Гея стала преследовать Урана своей ревностью и они разошлись. Но Уран, хотя и оставил её, однако всякий раз, как в нём являлось желанье, насильно приходил к Гее и вступал с нею в связь, а затем опять удалялся. Он собирался также убить и сыновей Геи. (Рассказывают), что Гея часто отражала его, благодаря союзникам, которых она собрала вокруг себя. Между тем Крон, войдя в возраст мужа, отражает своего отца Урана. (...) В этом сражении была взята в плен и любимая наложница Урана, в то время беременная. Крон даёт её в жены (брату) Дагону. (...) Тогда же Крон окружает своё жилище стеною и основывает первый город в Финикии – Библ. После этого, заподозрив своего собственного брата Атланта, Крон бросил его в глубину земли и засыпал. (...) Союзники Ила или Крона были прозваны Элоим (т. е. «*боги*!» – И. Р.), так они были Кроновцы, так называемые «находившиеся при Кроне» [1, с. 38 – 39]... и т. д.

В общем, совершенно прав был Евсевий, говоря о Санхунйатоне, что тот «называет богами не Иже над всеми Бога, и не небесных богов, а смертных мужчин и женщин, и притом не высоких по нравственности, не таких, которые были бы достойны прославления за добродетель или подражания за мудрость, но подверженных всяким недостаткам и порокам. Он свидетельствует также, что таковы те, которые всеми ещё и

теперь по городам и странам считаются богами. Доказательство этому ты найдёшь в их сочинениях» [1, с. 3]. В целом же о финикийских космогониях он отзывается (р. 33): «Такова их космогония, прямо влекущая за собой отрицание Божества» [7, с. 188].

Можно предположить, что в Финикии в эпоху Санхунйатона подобное вольнодумство было достаточно широко распространено, в частности, среди правящей верхушки. Так, известна надпись на саркофаге, которую большинство исследователей датирует началом X в. до н. э.: «Это саркофаг, что сделал Этбаал, сын Ахирама, царь Библа, для Ахирама, отца своего, который произвел его на свет. А если какой-нибудь царь из царей, или какой-нибудь правитель из правителей, или военачальник вступит в Библ и откроет этот саркофаг, – сокрушен будет жезл судейской власти его, опрокинут будет трон царства его и мир покинет Библ. А он – изглажена будет надпись его перед лицом (?) всего мира (?)». Проф. И. Н. Винников отметил тот «поразительный факт», что в этой надписи, «в отличие от других финикийских надписей, проклятие и угроза не подкрепляются именем бога или богов. Наша надпись, таким образом, оказывается первой и пока единственной царской финикийской надписью, носящей так сказать светский характер» [8, с. 141 – 152].

«Ферекид раньше всех описал природу и происхождение богов. Признано, что это сочинение весьма способствует нашей религии в том, чтобы идолопоклонник знал, что те, кого он считает богами, постыдно родились, вели чрезвычайно постыдную жизнь и весьма позорно умерли» – пишет Апоний (DK 7.A5) [9, с. 86]. Не Санхунйатону ли принадлежала одна из тех «тайных книг финикийцев», которой воспользовался Ферекид?

Исключительный интерес представляет также заявление Евсевия (45, 53) о том, что Санхунйатон учил о «**финикийских буквах как наивысших божествах и управителях Вселенной**». «Обратите внимание, что он же (Филон) еще рассказывает, переведя из книг Санхунйатона о финикийских буквах относительно пресмыкающихся и пускающих яд животных. (...) Первоначальную тему все заимствовали у Таавта и учили о природе вещей, как было упомянуто выше. **Буквы** в форме змей они освятили в выстроенных ими храмах, и в честь их они справляли праздники, совершали жертвоприношения и оргии, так как считали их величайшими богами и управителями Вселенной» [1, с. 44 – 45].

В историческом и культурном контексте Финикии идея «буквы – управители Вселенной» выглядит вполне естественной: «Филон Библиский (т. е. Санхунйатон. – И. Р.) считал финикийские буквы космическими элементами. В Иудее каждой букве алфавита и соответствующему ей числу приписали особый атрибут Бога, называли их волшебницами, с помощью которых Бог создал мир. В Талмуде (Берахот, 55а) говорится, что Бог будто бы сотворил небо и землю посредством сочетаний букв» [10, с. 191]. В другом месте мы указывали на генетическую связь буквенно-числового атомизма финикийцев с более поздним греческим атомизмом [7, с. 192 – 199].

Финикийцы продолжали оказывать самое непосредственное влияние на развитие древнегреческой философии (и культуры в целом) не только в архаическую эпоху, но и позднее. Ведь и среди последующих поколений философов, писавших по-гречески, значительный процент составляли выходцы из Финикии. Достаточно назвать такого гиганта мысли, как основатель **стоицизма** Зенон из Китиона – финикийского города на острове Кипр. Вопрос о влиянии лично на Зенона и в целом на учение стоиков собственно финикийской философии вообще не изучен, поскольку никогда всерьез и не ставился. Но тут есть о чем задуматься.

Так, одним из учеников Зенона был его земляк Персей. «Персей придерживался тех же мнений, что и Зенон» (SVF 447). Он «утверждал, что богами считали тех, кто изобрел вещи в высшей степени полезные для жизни, причем сами эти нужные и

полезные вещи стали получать имена богов» (SVF 448: Цицерон. О природе богов. 1. 38 А) [11, с. 154–155]. Выше уже говорилось о том, что очень похожую мысль высказывал Санхунйатон. «Зенон истолковал Юнону как воздух, Юпитера – как небо, Нептуна – как море, Вулкана – как огонь и объяснив, что все прочие народные (т. е. языческие. – И. Р.) боги – это элементы, сурово обличил расхожее мнение о богах и отверг его как ошибочное» (SVF 164: 13) [11, с. 74].

Евсевий в своем предисловии к изложению взглядов Санхунйатона дает очень похожую общую характеристику взглядов финикийских философов на языческих богов: «Для ясности дальнейшего изложения и понятности последующих событий необходимо предупредить, что наиболее древние из варваров, особенно финикияне и египтяне, от которых заимствовали и прочие люди, считали величайшими богами тех, которые изобрели что-нибудь необходимое для жизни, или как-нибудь облагодетельствовали народы; этим благодетелям, считая их виновниками многих благ, финикияне поклонялись как богам, а после их смерти устроили храмы, освятили по их именам стеллы и жезлы, очень их почитая, и установили весьма большие празднества в их честь. Главным образом они дали имена своих царей мировым стихиям и некоторым из тех, кого они считали богами; из явлений же природы они считали богами только солнце, луну и прочие планеты, а также стихии и прочее, с ними связанное, так что у них одни боги – смертные (люди. – И. Р.), другие же – бессмертные (силы природы. – И. Р.) [1, с. 35].

Для нас важно то, что при жизни Санхунйатона его рационалистические взгляды получили широкую общественную поддержку и даже были одобрены царём и городским советом Бейрута. «Но бывшие после этого жрецы захотели скрыть его произведение», восстановив доверие к мифам, и им это в целом удалось, – писал с горечью переводчик Санхунйатона на греческий Филон Библский [1, с. 34]. По существу Санхунйатон как *великий мыслитель древности* не оценен до сих пор.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Тураев Б. А. Остатки Финикийской литературы / Тураев Б. А. – Спб.: Тип. В. Киршбаума, 1903. – 141 с.
2. Флавий Иосиф. Иудейские древности. В 2-х томах / Флавий Иосиф [Пер. с греч. Г. Генкеля]. М.: КРОН-ПРЕСС. — Т. 1. — 1996. — 784 с. — ISBN 985-01-0002-8.
3. Рассоха И. Н. Финикия – первое в мире современное общество / И. Н. Рассоха // Софія: Культурологічний журнал. – 2005. — № 4. — С. 94 — 136.
4. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир: Ветхий Завет как памятник литературной и общественной мысли древней Передней Азии. / Шифман И. Ш. — М.: Политиздат, 1987. – 240 с. — ISBN 978-5-288-04363-5.
5. Перепелкин Ю. Я. Переворот Амен-Хотпа IV. / Перепелкин Ю. Я. – М.: Наука. Часть 2. – 1984. – 287 с. – ISBN 978-5-458-73643-5.
6. Гайденок П. История греческой философии в ее связи с наукой / Гайденок П. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 264 с. ISBN 978-5-397-00286-8.
7. Рассоха И. Н. Финикийская философия и Библия. Открытие финикийцами Америки / Рассоха И. Н. – Х.: ХНАМГ, 2009. – 410 с. ISBN 978-966-695-130-7.
8. Винников И. Н. Эпитафия Ахирама Библского в новом освещении / И. Н. Винников // Вестник древней истории. — 1952. — № 4. — С. 141 — 152.
9. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистик / [Издание А. В. Лебедева]; под ред. И. Д. Рожанского. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
10. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия: Предыстория философии / Шахнович М. И. — Ленинград: Наука, 1971. — 240 с.
11. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его ученики / [Пер. и коммент. А. А. Столярова]. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шишалина, 1998. – 230 с. – ISBN 978-5-87245-034-6.

УДК 298:159.9.018.6

Е.А. Коваленко

Харківський національний університет радіоелектроніки,
канд. філос. наук, доцент кафедри українознавства

НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ ЯК ДЕВІАЦІЯ

Сучасне українське та світове суспільства, знаходячись в кризовому стані, потребує позитивних ідеологічних напрямів та впливів, що стосуються також релігійної сфери. Негативні відхилення в цій галузі можуть завдати суттєвої шкоди як людині, так і суспільству в цілому. Тому край важливо для будь-якої країни, також і для України, втілювати заходи заборони розповсюдження деструктивних релігійних проявів, в тому числі нетрадиційних релігій, спроможних стати причиною девіантної поведінки.

Ключові слова: сучасне суспільство, особистість, нетрадиційні релігії, деструктивні прояви, девіантна поведінка.

Э.А. Коваленко

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ КАК ДЕВИАЦИЯ

Современное украинское и мировое сообщество, находясь в кризисном состоянии, испытывает потребность в позитивных идеологических направлениях и влияниях. Это также касается и религиозной сферы. Негативные отклонения в этой области могут принести существенный вред как человеку, так и обществу в целом. Поэтому крайне необходимо как в Украине, так и в любой другой стране, внедрять методы запрета распространения деструктивных религиозных проявлений, в том числе нетрадиционных религий, способных стать причиной девиантного поведения.

Ключевые слова: современное общество, личность, нетрадиционные религии, деструктивные проявления, девиантное поведение.

E.A. Kovalenko

NEW RELIGIOUS TENDENCIES DIVIENTION

Modern ukrainian and world associations been in critical state have need in positive ideological tendencies and influences, it is the same this religious spheres. Negative deviations in this spheres may have a great harm as for a men and for this society as whole. It is a great need as for any country an Ukrainian as well to implement interdiction method for dissemination distractive religious capable to be can a reason for deviation behavior.

Key words: modern society, personality, non-traditional religions, destructive manifestations, deviant behavior.

Україна – багатоконфесійна держава, в якій діє понад 25 тисяч релігійних організацій, котрі представлені 105 конфесіями. Особливістю релігійної ситуації є те, що її формування відбувається не лише за рахунок традиційних для України церков і конфесій, але й новітніх та нетрадиційних для нашої країни релігійних і містичних рухів. Останніми роками на території України, крім традиційних (православ'я, католицизм, греко-католицизм, протестантські течії, іудаїзм, іслам) релігій, поширюються нові релігійні напрями. Серед них є такі, що історично не успадковані нашим народом від попередніх поколінь, непритаманні його релігійній духовності,

культурно, ментально не укорінені, проте набувають популярності внаслідок місіонерства проповідників з їх історичної батьківщини.

Ставши фактом і фактором сучасного релігійного життя, нові релігійні та містичні об'єднання активно змінюють усталену релігійну карту світу, геополітичний баланс між певними релігіями. Вони, як правило, не знають географічних, державних, національних та культурних кордонів. Їх поява зумовлена змінами світоглядних парадигм, кризою традиційних релігій, взаємовпливами різних культурних світів. Водночас, неорелігії, стають результатом релігійної ініціативи окремих осіб, які на базі певної віросповідної традиції або синкретизму кількох творять нове віровчення, культ, організацію.

В Україні поява і діяльність новітніх та нетрадиційних релігійних напрямів є виявом однієї з глобальних тенденцій сучасного релігійного життя – зустрічі традиційного, звичайного з новим, досі невідомим. Природно, що цей контакт з багатьох причин має різне ставлення з боку населення: нейтрально-здивоване, підтримка нетрадиційних способів мислення, відкрита конфронтація і ворожнеча, здатне перетворитися на тривалий соціальний конфлікт. На відміну від історичних українських церков і конфесій представництва нетрадиційних релігій не мають багатоговікового досвіду засвоєння етнокультури українського народу, адекватного сприйняттю самосвідомості та державницького менталітету української нації. Одночасно звертає на себе увагу той факт, що “релігійні практики роду нетрадиційних культів порушують гарантовані Конституцією права людини” [3, с. 24]. Все це призводить нас до висновку того, що данні релігійні напрями та течії мають активний вплив на девіантну поведінку людини.

В цілому новітні та нетрадиційні культи поділяються за сутністю на такі, як: християнські (“Діти Бога”, “Церква Христа” та інші); східного типу (“Міжнародне товариство свідомості Крішні”, різноманітні буддистські течії); синкретичні (“Біле Братство”, бахаїзм та інші); сатанинські (“Церква Сатани”, “Чорне Братство” та інші); наукологічні (“Церква Сайетології” та інші); езотеричні (теософія, Агні-йога, маги, спіритуального характеру та інші); язичницькі (“Рідна Віра”, “Слов`янська релігійна громада” та інші).

Така велика кількість нових релігій та культів наводить нас на думку кризи в класичних релігіях світу, та в суспільстві в цілому, з другого боку сутність і зміст цих релігій негативно впливає на реалістичний та гуманістичний світозор людини, що призводить її до нетрадиційної поведінки як девіації.

Нехристиянські релігійні рухи виникають переважно як відгалуження протестантських церков або як самостійні осередки, зорганізовані якимось лідером, котрий, як правило, оголошує себе покликаним Богом до створення нового руху відродження первісного християнства.

Структурно-організаційна побудова неохристиянських громад зумовлюється визнанням високого статусу лідера, що створює передумови його авторитетного впливу на віруючих. Створюється багатоступенева система через яку адепти, які стоять на вищих ступенях, дістають право контролювати поведінку неофітів у межах “домашніх груп”.

Неохристиянству властива також чітка місіонерська спрямованість на різні групи населення (ці групи можуть формуватися залежно від віку, статі, соціального походження, терміну перебування в громаді, “духовного самовдосконалення” тощо), а також на проблемні: підлітки, літні люди, хворі, алкогольно та наркозалежні. Останнє підкреслює нетрадиційну, девіантну поведінку віруючої людини.

В Україні не християнський рух представлений переважно діяльністю харизматичних церков. Для їх віровчення є характерним акцентуванням харизми – особистої благодаті, якою Бог наділяє обраних. Харизма полягає в дарах одкровення

(мудрості, знання), дарах сили (чудотворення, зцілення) та дарах мови (пророцтва, іномовлення та його тлумачення). Вони вважають, що носієм харизми є проповідник, оскільки він демонструє (або декларує) володіння дарами аж до здатності зцілення включно.

Християнські неокульту нерідко об'єднуються у протистоянні традиційним церквам. Вони виявляють максимальну гнучкість щодо виявлення негативної реакції на їх діяльність з боку державних органів та громадськості: організація масових пропагандистських правозахистних акцій, вчення судових позивів, створення так званих структур прикриття (осередків просвітницького та благодійного характеру), а також відгалужень, котрі мають відмінну від головної організації назву.

Розглянувши один із напрямів нетрадиційних релігій – неохристиянство, ми мусимо підкреслити той факт, що данна релігія є не лише антиподом християнству, а такою що негативно впливає на розвиток людини, його поведінку, світозор тощо. Відокремлюючи конкретні нетрадиційні релігії та течії, слід згадати одну із крайніх, негативних їх типів – сатанізм. Данний релігійний напрямок передбачає поклоніння якійсь демонічній істоті. Це може бути Сатана, Диявол, Люцифер, Асмодей, Сет та інш. При цьому нерідко перелік трьох демонів вважають за одну особу в трьох іпостасях. Віра в існування Сатани виникла в релігіях стародавнього Ірану та іудаїзмі, набувала поширення в середньовічній Європі як результат християнської демонології (християнська теологія присвячена вивченню питань, пов'язаних з походженням зла, діяльністю Сатани та інших демонів).

Ідеологами сучасного сатанізму вважають Алістера Кроулі та Антона Шандора Ла Вея. Найвідомішою сатанинською групою в світі є “Церква Сатани”, яку очолював Ла Вей.

Існує багато класифікацій сатанізму, одна з них така що поділяє сатаністів на ортодоксальних дияволопоклонників, люциферіанців (прометейців), реформованих дияволопоклонників (лавеївського типу) та інших.

Ортодоксальні дияволопоклонники – це сатаністи, які служать Дияволу як втіленню зла. Вони вважають, що борються з силами добра, яких очолює християнський Бог. Вони глузують з християнських святинь, заперечують усі заповіді Біблії, але водночас приймають знатну частину біблійної міфології. Тому часто сатаністи інших течій називають їх “перевернутими християнами”. Ці сатаністи схильні до актів вандалізму та принесення в жертву живих істот. У США і Європі їх налічується, за певними даними, близько 5–10 відсотків від загальної кількості, а в Україні кожний другий сатаніст належить до цього напрямку.

Люциферіанці – це сатаністи, віровчення яких становить собою синтез сатанізму з язичництвом. Люцифера вони вважають богом, що втілює в собі гармонію, мудрість, свободу і добро. Їх часто називають прометейцями, тому що у багатьох угруповуваннях цих сатаністів в основу культу покладено міф про Прометея, який викрав вогонь у Богів і дав його людям. Християнство вони ототожнюють з дісгармонією та злом. Окремі групи люциферіанців не тільки ідеологічно борються з християнством. Насильство, до якого вдаються згадані організації, – це засіб “дестабілізації християнського порядку і підготовки прикладу Диявола”. У світі до цього напрямку належить близько 40% сатаністів а в Україні кожен третій сатаніст є представником люциферіанства.

Реформовані дияволопоклонники – це сатаністи, для яких Сатана є символом та засобом звільнення людини від моральних, соціальних та релігійних догм, а також нової реалізації свого Его. Найвідомішим представником цього напрямку є лавеївська “Церква Сатани”. До реформованих дияволопоклонників належить більша частина сатаністів у світі, а в Україні їх налічується до 20% від загальної кількості.

Віровчення всіх сатанинських напрямків різною мірою використовує магію. Більшість сатанистів вважає себе магами, чаклунами та відьмами. Основними культовими діями сатанистів є шабаш та чорна меса.

Основними сатанинськими символами є: пентаграма, перевернуте розпяття та свастика.

Сатанізм є найбільшим негативним релігійним напрямом. Крім того що його вчення протиставляє себе християнству, та надає йому виклик, сатанізм містить в собі крайні форми нігілізму, попрання всякої моралі, служіння силам зла, тощо. Все це на усвідомленому та неусвідомленому рівні веде людину до людиноненависті, може взрощувати в собі фашистську ідеологію, та взагалі на психологічному рівні призводить до девіантної поведінки.

Може статися що “Новітні релігії” є нововведенням останніх десятиріч, проте насправді все, що є в них сучасного – це активне використання засобів масової інформації та реклами. Усе інше – і спрощений підхід до релігійно – містичних вчень, і схильність до змінювання понять та довільного трактування священних текстів, і гучні заяви про Божественне одкровення, і способи оголосити себе земним втіленням Господа – практикувались в усі часи і у всіх країнах світу. Проте, починаючи з 60-х років ХХ ст., преса, радіо та телебачення надали цьому явищу небаченого поширення. Нині будь-який “пророк”, який має достатньо грошей на саморекламу, може змагатися в популярності із самим Ісусом Христом. А якщо такий „пророк” виявиться самовпевненим неві- гласом чи просто шахраєм, то наслідки його проповіді можуть бути дуже небезпечними. Яскравим прикладом цього може бути історія релігійної групи „Вчення істини АУМ” (японської АУМ сініркіо).

Вона була створена у 1989 році в Японії „вчителем” Чідзуо Моцумото (більш відомим під псевдонімом Сьоко Асахара), колишнім спеціалістом з акупунктури, власником кількох ресторанів дешевої китайської їжі. Його вчення запозичило положення з багатьох відомих релігій, поєднуючи в собі вчення раннього та тибетського буддизму, індійської та гімалайської йоги, даосизму та християнства. Асахара вважає, що науково обґрунтовану релігію, в якій використані найновіші наукові відкриття. У центрі його „альтруїстичної філософії” стоїть ідея порятунку всього людства. Великого значення у віровченні Асахари надається моральному вдосконаленню особистості. Для досягнення просвітлення віруючий повинен виховуватив в собі чотири великі невимірні стани душі”, а саме: свою любов до всіх живих істот, святого співстраждання до душ, далеких від істин; святу похвалу тим, хто на шляху духовного розвитку; святу байдужість до виявів доброї чи поганої кари. Перші два великі невимірні стани душі становлять основу християнського віровчення і втілені в покутній жертві Ісуса Христа. Щодо двох останніх станів душі, в якій йдеться про заспокоєння душі, то справа значно складніша. Виховання в душі святої похвали і байдужості означає повну втрату почуттів, переживань особистості, її відмову від таких моральних якостей, як вдячність, захоплення, любов і пошана до людей тощо. Виховання зазначених чотирьох якостей є обов’язковою умовою досягнення справжнього щастя і спасіння, згідно з віруванням АУМ.

У віровченні “АУМ сініркіо” своєрідно втлумачується порівняно з християнством догмат про спасіння. Порушено концепцію „триєдиного спасіння”, метою якого є звільнення людини від хвороб; допомога людям у досягненні щастя вже в земному житті; досягнення людьми цілковитого звільнення. Перша частина спасіння – звільнення від хвороб – означає поширення знань про техніку вправ йоги, теорії езотеричної медицини, таємних методів лікування індійської медицини, що допомагає людині самій позбавитися фізичних і духовних потреб. Інформацію про медицину вищого виміру дістає преподобний вчитель Асахара на основі спеціальних багатогодинних медитацій і передає її у наш земний світ. Завдання віруючого в тому,

щоб оволодіти технікою медитацій і використовувати інформацію Гуру. Друга частина спасіння – дослідження щастя у земному житті – спрямовання на виконання усвідомлення людиною чотирьох великих невимірних станів душі. Третя частина – абсолютне звільнення, просвітлення – означає смерть і життя з Божеством.

Для тих, хто сповідує віровчення, розроблена система правил і норм поведінки, серед яких важливим вважається пожертування. Найбільш цінується пожертування істинного вчення (місіонерства), пожертування заспокоєння (залучення прозелітів до секти), пожертування коштів і цінностей на користь секти. Віруючі об'єднуються в напівтаємні релігійні громади, де панує сувора внутрішня дисципліна. У них вивчають філософію Вчителя, проводять вправи йогів, медитацію, ініціації тощо. Релігійні громади займаються місіонерською, благодійницькою, та оздоровлювальною діяльністю [5, с.117 – 118].

Цікавим видається той факт, що за часів існування „Вчення істини АУМ”, високий духовний рівень Сьоко Асахари був підтриманий досить авторитетними особами, серед яких: Далай – Лама XIV; Преподобний Калу Рімпоче, глава школи Кач'ютибетського буддизму, Кхамтул Рімпоче – вищій лама школи Н'інгма тибетського буддизму та інші [7].

Після того як сам Асахара „досяг просвітлення”, він почав розповсюджувати своє вчення по всьому світу. Центри “АУМ сірнікьо” були засновані в багатьох державах: в Японії, Німеччині, США, Шрі-Ланці, Росії та Україні, де “гуру” знайшов чимало своїх прихильників. На 1995 рік припадає особлива активність adeptів “АУМ сірнікьо” в Україні. Саме в цей час послідовники Асахари, які прибули до нас на запрошення релігійної організації “Любов Христа”, намагалися розгорнути проповідницьку діяльність на території херсонської області. Все це свідчить про достатньо активний вплив цього релігійного напрямку на суспільство та людину.

Таким чином як в змісті так і в оформленні “АУМ сірнікьо” можна побачити не лише позитивні, але й негативні риси, які впливають на свідомість людини і призводять її до девіантної поведінки.

Керівники нетрадиційних релігій та культів нерідко використовують останні досягнення науки та техніки. Особливу увагу приділяють вивчення наркології. Часто використовується гіпноз та інші методи впливу на психіку, і навіть спеціальні апарати, створені для прямого впливу на мозок, котрі підключаються до комп'ютерних мереж (“АУМ сірнікьо”, “Церква Сайєнтології”, “Трансцендальна медитація” та інші).

Значну частину членів новітніх релігій та містичних об'єднань можна порівняти з наркоманами, які готові на все заради чергової дози. Наркоман досягає екстазу, просто вводячи шприц у вену. А названі об'єднання нерідко запозичують з арсеналу східних релігій різноманітні психотехніки, що допомагають впливати безпосередньо на центр задоволення в мозку. До нерелігійних груп людей проводять різні мотиви – невдоволення життям, прагнення до самопізнання, бажання виділитися з натовпу. Проте потім і ті, й інші нерідко потрапляють на біохімічний “гачок”.

Негативним наслідком перебування людей у лавах деяких нетрадиційних релігійних та містичних угруповань є суттєве погіршення їх психічного стану. Значна кількість керівників цих об'єднань вимагає від своїх adeptів абсолютної покори. Для досягнення цієї мети нерідко застосовується особливий режим, а саме багатогодинні молитви, відмова від їжі, довготривале усамітнення, а у деяких випадках і вживання наркотичних засобів. Безумовної шкоди здоров'ю членів нетрадиційних культів завдає поява у деяких подібних угрупованнях практика відмови від медичної допомоги, заподіяння собі поранень і каліцтв. Особливе занепокоєння викликає залучення до новітніх релігій та містичних рухів неповнолітніх, які ще не усвідомлюють майбутні негативні наслідки перебування у них та виконання відповідних культових приписів. Діяльність окремих релігійних та містичних груп

завдає шкоди державі та суспільству в цілому. Окремі представники неорелігій відкрито виступають проти появи у суспільстві моральних засад, вважаючи, що тільки норми, котрі діють у цих угрупованнях, мають право на існування. У деяких випадках це призводить до провокування громадських заворушень. Деякі представники нетрадиційних культів, займаючись підпільним виробництвом різноманітної продукції, незаконною діяльністю, завдають, таким чином, економічної шкоди державі.

Загалом, активне використання значною частиною неокультурів таких методик, як медитація, монотонне співання та інше, досягається через тривалі пости, постанови та мотиви, самонавіювання та контрольовані дихальні вправи. Така культова практика призводить до або перенасичення крові киснем і зміни процесів мозкової діяльності, а також може вплинути на зміни у стані свідомості, подібні до наркотичного трансу. Типовий психологічний портрет адепта, який час від часу перебуває у стані релігійного екстазу, характеризується екзальтацією, підвищеною суб'єктивністю, звуженим фокусом самосвідомості, зростаючою залежністю та підсиленням прийняттям ролі, котру нав'язує інструктор.

Останні дослідження, проведені німецькими психологами у групах медитації, довели, що постійне промовлення мантри суттєво знижує здатність органів чуття людини до сприйняття зовнішньої інформації, так як загальна концентрація уваги спрямована не на повноцінний світ, а передусім на мантру. За рахунок зменшення природного інформаційного навантаження на свідомість особи, яка у нормальній людини сягає 10^{11} біт інформації на секунду, у адепта відкривається новий домінуючий канал зв'язку "Свідомість – Несвідомість". Цей канал поступово витісняє решту емоцій і зовнішніх подразників, робить людину здатною сприймати ейдетичні образи та галюцинації, перетворюючи її на асоціальну особу. Медитація, як і решта культових методик маніпулювання людською свідомістю, викликає у своїх адептів згасання "узагальненої орієнтації щодо реальності", що, на погляд багатьох колишніх прихильників культу, призводить до психічних зривів та психічної патології [6, с.208].

У 1993 р. в Україні було проведено психологічну експертизу з метою дослідження людей, які відчули на собі вплив деяких новітніх релігійних культів ("Велике Біле Братство", "Богородичний центр" тощо). У результаті дослідження вчені дійшли висновку: у людей, які зазнали впливу керівників цих угруповань, піддалися "зомбуванню психоенергетичними засобами, відбулися в особистих інтелектуальних і енергетичних структурах суттєві розлади". Такі зміни виявляються у механізмах нервової регуляції поведінкою і життєдіяльністю. Відбувається створення природного механізму функціональної асиметрії. У таких осіб знижуються вищі інтелектуальні функції та вербальний інтелект, що, у свою чергу, спричинює зниження порогу критичності, підвищення догматизму і стереотипії в інтелектуальній діяльності, змінюється співвідношення інтелектуального раціонально-логічного та іраціонально-інтуїтивного контурів вербальної ієрархії нервової регуляції. Таким чином, це призводить до придушення творчої індивідуальності, а особливо творчої уяви, механізмів висування і критичної перевірки гіпотез, інтуїції, пластичності поведінки тощо.

Було виявлено наступні фенотипічні риси у структурі особи: соціальна дезорієнтація, схильність до формування чи сприйняття так званих подцінностних ідей, що з часом оволодівають свідомістю індивіда, знецінюючи все інше, поєднання характеристик підвищеної чуттєвості з емоційною холодністю, відчуженістю у зв'язку із соціальним середовищем. Проте слід акцентувати увагу на принципі добровільності, котрими користуються віруючі, сприймаючи ті чи інші релігійні погляди, ідеї, постанови, релігійний авторитаризм тощо. Саме цей принцип стає тією "нормою, певним статусом, без чого віруючий свою життєдіяльність і уявити не може" [4, с. 8].

Значна кількість неокультів створюються за суворим централізованим принципом. Дані на кожного віруючого заносяться до комп'ютерного каталогу. Йому присвоюється особистий номер та нове ім'я. Для того, щоб стати членом культу, необхідно заповнити ретельно розроблену анкету, заплатити солідну "пожертву". Анкета нагадує вступ до підпільної організації: дата народження з точністю до хвилини, група крові, перелік інтересів з двадцяти чотирьох пунктів: спроможність керувати автомобілем, професійні привички, знання іноземних мов, спосіб термінового зв'язку куди можна телефонувати інкогніто тощо. Усе що відбувається з adeptами культу, враховується і фіксується: зміни у свідомості, колір і розмір одягу, які він здав під час вступу до секти, кількість реалізованих касет, книг, плакатів, дружні зв'язки, контроль за відвідуванням семінарів та медитацій.

Міжнародна практика засвідчує стурбованість поширенням деструктивних неорелігій з боку світової спільноти та урядів багатьох країн світу. З цією метою вони вживають відповідних запобіжних заходів і захищають права традиційних церков.

Зокрема, законодавство Іспанії встановлює певне обмеження релігійних свобод, а саме обмеження релігійної діяльності, пов'язаної з психічними або параспсихічними феноменами, а також поширення пов'язаних із ними "гуманістичних або духовних (спіритуалістичних) цінностей", що суперечать релігійним цінностям.

Тільки окремі неокульти в Іспанії зареєстровані як релігійні громади.

Спецслужби Італії, з урятуванням зростання кількості злочинів, скоєних сектантами, проводять відповідні запобіжні заходи із залученням поліції та спецпідрозділів "ДІА" і "РОС". В Італії боротьба проти зловживання релігією здійснюється шляхом ретельного збирання інформації про антиконституційні вияви з боку релігійних організацій. Якщо встановлюється, що керівників тієї чи іншої конфесії забороняє своїм adeptам зустрічатися зі своїми близькими та друзями, якщо дітей намовляють проти батьків або держави, а від членів релігійної спільноти вимагають розставити значні фінансові внески, передавати майно за невідомі гроші тощо, тоді у дію вступає Кримінальний кодекс.

У ФРН поліція користується переліком потенційно небезпечних деструкційних релігійних організацій, за керівниками та активістами яких ведеться особливе спостереження. Переважна більшість державних органів і деякі політичні партії та ділові структури вимагають від своїх нових членів або співробітників заяву, що вони не належать до культу тоталітарного спрямування. Якщо про діяльність будь-якого релігійного угруповання Німеччини з'являються численні свідчення, що в цій організації відбувається жорстокий тиск на його членів або вони залучаються до проведення антидержавної діяльності, то Федеральне міністерство сім'ї, осіб похилого віку, жінок та молоді поширює інформаційні матеріали, де звертає увагу громадян на викриті факти, попереджаючи їх про безпеку, що завдає членство у тому чи іншому культі.

У Франції для захисту населення від шкідливих наслідків діяльності певної частини неокультів створено комісію при прем'єр-міністрові, робочу групу при МВС та мережу громадських організацій. Вони розробили ряд рекомендацій і як наслідок – останнім часом до розпуску було оголошено вісім релігійних груп, серед них "Церква Сайєнтології", "Трансцендальна медитація", "Міжнародний хрестовий похід" та інші.

У США діє закон про відповідальність за психонасилля і майже 2000 правових норм, що регулюють взаємини держави з релігійними організаціями. Також існує практика вивчення через ФБР діяльності релігійних організацій у випадку, коли до муніципальних органів або поліції надійшло декілька скарг, як правило не менш п'яти [2, с.45 – 47]. Політика запобігання можливими негативними наслідками діяльності певних релігійних організацій будується в США переважно на впровадженні широкої

інформативності суспільства. Будь-яка інформація такого характеру підлягає оприлюдненню через всі засоби масової інформації до комп'ютерної мережі включно.

Нове законодавство Японії надає право правоохоронним органам здійснювати трирічний нагляд за діяльністю релігійних організацій, члени яких протягом останніх десяти років звинувачувалися у масових вбивствах. Поліції також дозволяється проводити обшуки за місцем розташування секти, а вказані культури зобов'язані щоквартально подавати доповідь до органів влади і управління.

Духовно-релігійна складова національної безпеки України – це стан релігійно-церковного життя нації, який є чи за певних обставин може бути захистом для національних інтересів держави, стабільного розвитку суспільства, здійснення прав і свобод громадян. Це стан захищеності життєво важливих духовно-релігійних інтересів українського суспільства (особи, групи віруючих, держави) від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання та відповідна система суспільно-політичних заходів, яка забезпечує цю захищеність.

Україна проголосила своїми основними державотворчими принципами забезпечення за кожним громадянином права на свободу світогляду і віровчення, а також охорону та захист зазначених свобод. Маючи на меті проведення такої державно – церковної політики, яка б базувалася винятково на ідеології миру, зміцнені національної єдності та захисті національних інтересів, ми повинні в подальшому вдосконалювати правову базу взаємин держави і церкви та юридичне оформлення релігійних організацій в нашій державі. Релігійна ситуація в Україні залишається складною та неоднозначною. Релігійні конфліктно-генні прояви свідчать про серйозну незбалансованість релігійно-церковного організму, дисгармонію інтересів його складових і є репродукцією широкого спектру проблем розвитку українського суспільства. Значний потенціал деструкції, що загрожує підвалинам стабільності у суспільстві становлять антиконституційні вияви, котрими супроводжується діяльність певної частини новітніх та нетрадиційних релігій та культів.

Відомі українські вчені Б.О. Порахонський та С.В. Сьомін вважають, що новітні нетрадиційні для кожної країни релігійні культури вже вийшли з площини суто міжконфесійних взаємовідносин і теологічних дискусій та дедалі все більш і більш впливають на загальну духовно-культурну ситуацію в світі та в Україні, формування елементарної поведінки населення та громадську думку через свою паству, яка постійно зростає. Зважаючи на те, що діяльність цих організацій, загалом, не сприяє відродженню національної свідомості народу нашої держави, збереженню й розвитку українських історичних традицій і культури, необхідно розглядати феномен неорелігій в Україні як внутрішньополітичний дестабілізуючий фактор, поширення якого негативно впливає на суспільно-культурне середовище в цілому.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Аналітична записка. Проблеми неорелігій в контексті становлення демократичних державно-церковних відносин. – К., 1998.
2. Барах Л.Л. Вклад комісії Картера в організацію служби охорони психического здоров'я // Вісник асоціації пастерів України. – 1995. – №2.
3. Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і її перспективи розвитку // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін / Матеріали міжнародної конференції 15–16.1998. – К., 1998.
4. Косуха П.І. Деструктивність і тоталітарність у релігійній діяльності // Феномен релігії. – К.: ін-т філософії НАН України, 1996.
5. Кунгуров І. Релігії орієнталістського напрямку в Україні // Новітні релігії в сучасній Україні / Матеріали круглого столу та науково-практичної конференції. – К.: WP 2000.
6. Парахонський Б.О., Сьомін С.В. Нетрадиційні релігійні культури як питання національної безпеки України // Стратегічна панорама. – 2000. – №1–2.
7. Енциклопедія містичних термінів. – М.: Локид – Миф, 1998.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

УДК 130.2:008

J. V. Tararoyv

National Technical University "Kharkov Polytechnical Institute",
Doctor habilitatus, Professor,
Head of Philosophy Department of NTU "KhPI"

I. A. Semonkina

Yaroslav Mudry National Law University,
PhD, Associate Professor,
Department of Foreign Languages №1

POSSIBLE SOLUTION TO THE FERMI PARADOX

Abstract – The paper focuses on the problem of the possible existence of extraterrestrial civilizations. It is shown that the abundance of this phenomenon may be low due to the fact that the transition from the stage of civilization to the stage of technological civilization is determined by the aggregate of random and unique factors.

Keywords: extraterrestrial civilization, culture, science, technological revolution

Я.В. Тарароєв, І.А. Семьонкіна

МОЖЛИВЕ РІШЕННЯ ПАРАДОКСУ ФЕРМІ

У даній роботі розглядається проблема можливості існування позаземних цивілізацій. Показано, що їх відсутність, яку ми спостерегаємо, може бути пояснено тим, що перехід від стадії цивілізації до стадії технологічної цивілізації визначається сукупністю випадкових і унікальних факторів, які зустрічаються дуже рідко.

Ключові слова: позаземна цивілізація, культура, наука, науково-технічна революція

Я.В. Тарароев, И.А. Семёнкина

ВОЗМОЖНОЕ РЕШЕНИЕ ПАРАДОКСА ФЕРМИ

В данной работе рассматривается проблема возможности существования внеземных цивилизаций. Показано, что их наблюдаемое отсутствие может быть объяснено тем, что переход от стадии цивилизации к стадии технологической цивилизации определяется совокупности случайных и уникальных факторов, которые встречаются очень редко.

Ключевые слова: внеземная цивилизация, культура, наука, научно-техническая революция

I. INTRODUKTION

The problem of extraterrestrial intelligence is far from new. It has been discussed at least since the Renaissance, and was expressed in the works of Nicholas of Cusa, Giordano Bruno and other thinkers of the Renaissance and modern times. In the XIX century, this idea exceeded the limits of scientific and philosophical discourses and became the object of

description in the literature, e.g. in the novel by HG Wells War of the Worlds. However, since the Renaissance to our time, this problem has not been satisfactorily resolved.

The Fermi paradox was first voiced by Enrico Fermi in his famous question: "Where are they?", in which by "they" he meant representatives of extraterrestrial civilizations. This paradox can be formulated as follows: if we take into account Copernicus' principle (aka mediocrity principle or the principle of ordinariness) that the Earth and the Solar system are not unique in the space (Galaxy), then there should be a sufficient number of technologically advanced civilizations in the Galaxy, the traces of which (in the radio and optical bands in the first place), we should observe. Meanwhile, this is not happening.

In point of fact, the Fermi paradox is a contradiction between the theoretical assumptions about the mediocrity of our cosmic abode (the Earth and the solar system) as the cradle of industrial civilization, as well as mediocrity of this civilization medium - the modern man, and the empirical data, indicating the uniqueness of our technological civilization.

These empirical data can include both the absence of "space miracles" in different ranges of the electromagnetic spectrum and the "silence" in the radio frequency band. This is confirmed by the work of SETI program. Since 1971 it has been scanning the stars in the radio frequency band with the 21 cm wavelength. In this period more than 20,000 stars have been scanned but no signals have been detected.

True, it is a negligibly small part of the stars in the galaxy. Since 1995, SETI has been sponsored by private donations. To increase its effectiveness, in 1999 SETI @ Home project was launched through which anyone can provide their computer capacities for processing the results of sky scanning, but this project has not given any results yet (Kaku 2008) [11].

II. DRAKE EQUATION

The Drake equation, as the theoretical basis of the Fermi paradox solution, estimates the number of technogenic civilizations in our Galaxy ready to contact our civilization. This number is the **product of probabilities of presence of factors** necessary for the emergence of a highly developed civilization. Apparently for the "ordinarily distributed" factors the probability ratio will be significantly greater than zero, and for the unique – tend to zero.

It is the product of these probabilities that will define the uniqueness or ordinariness of existence of someone similar to us in our Galaxy.

I.S. Shklovsky [1, p. 613.] cites the Drake equation as follows:

$$N = n \cdot P_1 \cdot P_2 \cdot P_3 \cdot P_4 \cdot t_1 / T \quad (1)$$

where N – is the number of advanced civilizations in the galaxy now, n – is the total number of stars in the galaxy, P_1 – is the probability that the star has a planetary system, P_2 – is the probability of life on the planet, P_3 – is the probability that in the course of evolution life on the planet will become intelligent, P_4 – is the probability that in the course of its development intelligent life will advance the "technogenic" stage, implying cognition of the objective laws of nature and active transformation of the latter, t_1 – the average duration of technological development era, T – is the Galaxy order of age. t_1/T ratio defines the simultaneity of existence of different technological civilizations. From a present day perspective, this formula should be modified – more factors should be included to characterize the probability that the star has not just a planetary system, but a planet similar to Earth, as well as the probability of transition from the simplest forms of life (unicellular) to complex (multicellular), with their variety of species.

Then the Drake equation becomes:

$$N = n \cdot P_1 \cdot P_2 \cdot P_3 \cdot P_4 \cdot P_5 \cdot P_6 \cdot t_1 / T \quad (2)$$

where P_1 – is the same as in the previous formula, P_2 – is the probability of presence of a planet similar to Earth, P_3 – is the same as in the previous formula, P_4 – is the probability of transition from simple to complex forms of life, P_5 – is the same as P_3 in the previous formula, a P_6 – is the same as P_4 in the previous formula. The other symbols in the formulas are the same.

The problem of the Drake equation analysis is that, with the exception of the first and second cofactors, the other factors are estimated on the basis of empirical data obtained from just one object familiar to us: the planet Earth, terrestrial life forms, terrestrial intelligence and terrestrial technogenic civilization. It is quite difficult to give a quantitative estimation of the probability of this or other event on this evidence.

However, such estimates are made, but they are only possible under certain conditions or on some assumptions. As an example of such estimation we can cite this work (Forgan 2008) [7]. The author points out that according to various estimates, the value of N ranges from 10^{-5} to 10^6 . Using the Monte Carlo method, this author defines this value based on three assumptions.

On assumption that life is widespread N equals approximately 38000, on assumption that the Earth is unique as a "cradle of life" $N \approx 361$, and on assumption that life is widespread and its intelligent forms are unique $N \approx 31500$. Even on the basis of these results, the problematic character of the Drake equation is obvious – it has no unambiguous expression, that is the number of factors was not defined clearly. As science advances and factors, influencing civilization development become more comprehensible, their number and nature are being clarified.

Furthermore, some of the factors are not independent; they are interconnected with each other. Thus, qualitative estimation is preferable to quantitative estimation, especially as modern science is capable of making a qualitative estimation of the probability of events related to the relevant factors in the Drake equation.

By this we mean the estimation of uniqueness of these events, whether they are repeated or occurred only once. If these events are one-time, we can assume that they are absolutely random in character, and in "other worlds", they can not be repeated. Thus their probability tends to zero and consequently the number of highly developed civilizations in our galaxy at present tends to zero too.

If these events are repeatable, they are natural, and therefore can be repeated in other planetary systems, so their probability is nonzero, and therefore they make a significant "contribution" to the possible number of other civilizations. Let's consider the modern research data on each of the factors.

III. MULTIPLERS DRAKE EQUATION

Factor n – total number of stars in our galaxy, according to modern data estimated approximately equal to $2 \cdot 10^{11}$. This is a proven and very high index. P_1 – the probability that the star has a planetary system.

This figure is being intensely specified currently. At the end of November 2014 the catalog The Extrasolar Planets Encyclopaedia [2] indicated 1849 planets outside the solar system, which are grouped in 1160 planetary systems, and 471 of them have more than one planet. Usually monthly, several planets are added to this list.

Such quantitative diversity allows for quantitative estimates of the frequency of planets occurrence (A. Cassan, D. Kubas, J.-P. Beaulieu 2012) [3]. Even taking into account the fact that the observed array of planets with respect to the array of the observed stars is negligible, the total number of planets in the galaxy is estimated at several dozens of billions. According to the authors of this work, "We have come to the conclusion that the stars with planetary orbits are a rule rather than an exception" (A. Cassan, D. Kubas, J.-P. Beaulieu 2012) [3]. In their estimation the value of P_1 equals 0.2 – 0.5.

It is more complicated to estimate the value of P_2 . And the problem here is not only the direct observation of such planets, but what kind of planets should be recognized as Earth-like. Obviously, those must be planets similar to the Earth in their weight, size, distance from the parent star, the chemical composition that provides the appropriate temperature regime on its surface, allowing water to exist in the liquid phase.

Current estimates of the occurrence of planets similar to Earth in these parameters give a value of $0,34 \pm 0,16$ (Traub 2012) [4]. However, we can not identify these values with P_2 to the full. In the context of this issue, the presence of the satellite – the Moon – is a significant factor in the evolution of the Earth, which led to a qualitative diversity of its conditions, and above all the chemical composition of the atmosphere, hydrosphere and lithosphere.

As O.G. Sorokhtin notes the Moon played the role of some "catalyst" in the physical-chemical processes at the early stages of the evolution of the Earth, and in its absence the Earth would not have evolved into its present state, and without the Moon the Earth would be similar to Venus (Sorokhtin 1991) [5].

At present it is very difficult to estimate the abundance of such systems as "Earth – Moon". Theoretically, this can be done by constructing the theory of birth of such a system, which could explain if its origin was incidental or natural. Empirically this can be done increasing the accuracy of observations, when you can observe not only the planet, but its satellite as well.

This is yet to be done, but given the abovementioned values of the abundance of planets similar to the Earth, P_2 factor can still be regarded as a sufficiently large value, significantly different from zero.

It is more difficult to estimate factor P_3 . The problem of the emergence of living matter, abiogenesis is one of the most complex and global problems of modern science, and intensive research on it is conducted. It is assumed that abiogenesis went through several stages. At the earliest stages simple organic compounds develop from inorganic matter.

Later on, organic compounds emerge – "biomolecules" including structural units of biopolymers. And then biopolymers develop from them, subsequently creating the structures of living matter. If we select two criteria for distinguishing living matter: the ability to reproduce and the ability to carry out chemical reactions involving enzymes, respectively, then there are two methods of solving the problem of the living matter origin: genobiosis and holobiosis.

There are assumptions that these processes (genobiosis and holobiosis) can be realized not only on the basis of carbon, but also on the basis of silicon, nitrogen and phosphorus, boron and nitrogen.

There are even hypotheses on the possible existence of field forms of life, but neither well developed theoretical models of living matter origin, no empirical data on this topic exist today.

All this adds a certain logical philosophical component to the problem of the origin of life. The notion of life can have several definitions. In the narrow sense - using the chemical carrier (protein), more generally through the physicochemical properties of the living matter,

and the most general definition using ontological physical system properties of all that can be called life.

This whole range of problems related to the concept of "life" can not give a qualitative assessment of the factor P_3 and is to be considered uncertain. However, we will revert later to the definition of life on applying its most general properties.

It is also difficult to define factor P_4 , but its value is still more certain than P_3 . As we all know from the school curriculum: "The fossil record indicates that multicellular organisms appeared in the course of evolution from unicellular eukaryotes independently at least 17 times".

Of the existing metazoan sponges descended from a common ancestor, while all other forms – from some other. In the process of historical development at least 35 types of multicellular organisms appeared on the planet. Of these, there are still 26, being represented by more than 2 million species" [8].

At the moment it seems valid that the process of emergence of multicellular organisms was conditioned by several factors, among which oxygenation of the atmosphere (oxygen catastrophe). These catastrophes stimulated complication in the diversity of life morphology ("Avalon explosion, "about 570 million years ago (Shen B. 2008) [9]").

This suggests that life takes complex shapes provided the conditions are favorable. We can assert that some complex life forms having emerged began to evolve and exist until today, others died, but in general the transition from simple to complex forms of life is a natural phenomenon.

All this allows us to estimate factor P_4 as "quite significant", making a real contribution to the total product of N and not nullifying it.

Factor P_5 probability that in the course of evolution life on the planet will become intelligent, can be estimated in the same way, although the question itself is more complicated than in the previous factor. If the concept of "complex form of life" can be identified with multicellular forms, the concept of "intelligence" is harder to determine.

Without getting into a discussion of this problem, in this case "intelligence" is understood as the ability to think in abstract terms, in the Kantian sense "inference-making ability", i.e. the ability to think and to imagine what is not directly present in the sensory experience.

Capacity for complex communication, for constructive activity of transforming surrounding reality to protect own interests, for creativity and inventions are external features of intelligence.

It follows from the analysis of anthroposociogenesis process (see (Andreyev 1988) [10]) that presence of a sufficiently developed brain, free from walking forelimbs and the ability to manipulate objects, or, put more simply, the presence of fingers are the conditions for the emergence of rational beings.

M. Kaku adds here vision and potential for the development of complex communication, such as speech. (Kaku 2008) [11, p. 201]. The process of evolution has developed in such a way that the totality of these properties was "centered" in our ancestors - apes, but in principle it could have turned out differently, and these qualities would have belonged in its entirety to other developed species, such as reptiles.

Even great apes in the process of anthroposociogenesis evolved "nonlinearly", forming a "dead-end" and "progressive" branches that coexisted and competed with each other.

Currently, about 12 species of hominids are known and one existing species - Homo sapiens. At the early stages of development, he did not exist alone, but competed with 5 more species [12].

It can be assumed that not all hominids, who coexisted with *Homo sapiens*, have been discovered up to now, but those discovered let us suggest that the emergence of intelligence in the process of evolution is a natural event, and factor P_5 has a "normal value" in the sense that it does not "nullify" N and makes a positive contribution to its overall value.

IV. THE PROBLEM OF APPEARANCE OF INDUSTRIAL CIVILIZATION

The last factor in the Drake equation is factor P_6 – the probability that in the process of its development intelligent life will reach the "technological" stage, involving the cognition of the objective laws of nature and its active transformation.

However, in this case, the situation with the estimation of this factor value is somewhat different from the previous cases. First, on the assumption of formal arguments. The term "civilization" comes from the Latin "civilis" – a civilian government.

Without going into details of various theories of civilizations which indicate the diversity of their features, it may be noted that one of them is the presence of state institutions in society. In a broader sense, civilization can be understood as a specific human culture in which state institutions are functioning.

It is difficult to give an unambiguous definition to the term "technogenic civilization", since the man has been using a wide range of technical tools and devices since he appeared.

But taking into consideration the fact that one of the most basic human needs is the need for food, an advanced, "completed" technogenic civilization can be understood as a civilization in which food production is not based on manual labor (or animal labor), but on the use of mechanisms and machinery.

This enables people to accumulate a considerable surplus of food and material resources in general, directing them for other purposes, such as the development of technical means of communication, manufacturing, researching and colonization of space.

Different researchers in retrospect allocate a different number of civilizations. In particular, Toynbee speaks about 21 civilizations (Toynbee 1991) [13]. But, despite the fact that civilizations arise virtually in any place where there are favorable conditions (according to Toynbee, the emergence and development of civilization is a "response" reaction to the "challenge" that nature offers to the human community, or – other community), it can be stated as a fact, that only one civilization of all known from the history – the European civilization – became technogeneous, and by historical standards not long ago – 1.5 – 1 century ago.

This suggests that factor P_6 is really very small, much smaller than P_1 , P_2 , P_3 , P_4 and the transition from civilization to a technogeneous civilization is a unique, "one-time" event and can be quite random. We will discuss later what are the mechanisms of this randomness.

The emergence and development of the technogeneous civilization is closely related to the emergence and development of scientific and technical progress. We can talk about the transition of civilization into a technological civilization when science and technology are integrated into a single unit in terms of institutions and content.

Therefore, the emergence of science is a necessary but insufficient condition for the emergence of the technogeneous civilization. And if technical activity is characteristic of all civilizations, the phenomenon of science occurs in only one – the ancient civilization of Greece.

Then it spreads to the ancient Greco-Roman civilization, from there it moves to the civilization of Byzantium and the medieval Islamic civilization, and then again returns to

Europe and there science makes a breakthrough, merging with technology and achieving scientific and technical progress.

The problem of determining what science is, as well as the time of its emergence is also quite complex. Without going into other points of view, in this paper we assume that science is primarily a special way of thinking, which can be called theoretical thinking.

Specificity of this way of thinking lies in the fact that it operates with abstract, idealized objects the existence of which is ultimately not inferred directly from empirical experience, but is an indirect axiomatic statement.

We can say that theory is a representation of reality described with a special language. This language differs from the language which reflects normal everyday reality, but it also claims to be describing reality. This description occurs at a higher level of abstraction and "reveals" "secret mechanisms" of reality "functioning".

A particularly clear understanding of theory is reflected in the age of the first academies of sciences, such as the Lincean Academy (Accademia dei Lincei), "Invisible College" and others.

This form of thinking appears in ancient Greece as philosophy, but we can speak about the emergence of theoretical science in the true sense only with the advent of logic, developed by Aristotle. Aristotle managed to create an ontological system, which proves the possibility of scientific theoretical thinking interconnected with empirical experience.

The emergence of logic as a methodological framework of any theory, and on its basis development of such theoretical scientific disciplines as physics, biology, and cosmology has become the consequence of Aristotle's ontology. More details about the origin of theoretical science, the impact of Aristotle's ontological system on this process and ontological basis of scientific knowledge in the form of two paradigms of ontological basis of science can be found in (Tararoyev 2011) [14].

In the context of this problem it is necessary to point out that scientific and technical progress took place in two stages. The first was associated with the emergence and development of science itself, and the second was associated with the process of integrating science and technology.

This integration implied methodological "convergence" of science and technology, in which technology was theorized and science became more empirical.

It is difficult to determine the beginning of the second stage, but we can clock the time of its institutionalization. First institutional integration of science and technology takes place in the most scientifically and technically developed country – Germany.

In 1887 Imperial Institute of Physics and Technology was opened in Berlin, and solution of the problems of theorizing technology and comprehensive practical application of science was among its tasks. By the beginning of World War 1 along with it Imperial Institute of Chemical Technology and several other institutions: biology, chemistry, coal mining, experimental medicine, physiology of labor and physical chemistry have already been functioning in Germany, unified into the Kaiser Wilhelm Society. (Walker 2003) [6].

Coming back to the main issue of this work, we can say that the small value of P_6 can be explained by two factors:

1. By the uniqueness of development of theoretical thinking basis, and therefore uniqueness of the existence of science as a theory, as a specific form of thinking. Indeed, this foundation is formed on the basis of Aristotle's ontological system, which in its turn arises as revision and criticism of Plato's ideas, which in its turn arises from Socrates' "anthropological turn", reflective not of the properties of the surrounding world, but of a human ability to think in terms of concepts.

Theory ontology formed by Aristotle, presents it as strict and systemic logical thinking, not isolated and opposed to the empirical experience, but based on it. All pre-Aristotelian ontological concepts had one important drawback preventing them from becoming the basis of scientific knowledge – inequality of the ideal and empirical, subordination of the former to the latter.

In the modern era the empirical component of science is developed further, leading to the unity of scientific and technical knowledge. However, we can assume that the origins of this – highly developed culture of ancient Greece in general, where a pleiad of thinkers Socrates – Plato – Aristotle emerged and developed logic as a separate discipline, which functions as methodological framework of theoretical knowledge.

This culture that gave rise to rational knowledge was unique and inimitable owing to several reasons (see for example (Childe 1942) [15]). One of the most important reasons is its geographical location. Natural conditions of its habitat (the sea and mountains) provided peculiar isolation from external enemies, allowing it not to allocate significant resources to the military and state-building, saving them for development and "mild", "trade colonization".

2. A relative poverty of the society was another feature of ancient Greece which distinguished it from the societies of the ancient East. This eliminated significant stratification, in economic terms. The society was more homogenous and "fair", as it possessed less total social wealth, than the societies of the ancient East.

The wealth of ancient Greece did not arouse such interest of neighbors, as it was in the Ancient East. Its social organization was consistent. The society was less militarized and theologized, social groups of the military and clergy played a much smaller role there than it was in the "old world" of the Ancient East.

Similarly, powers were also distributed equitably. Ancient Greek city-states used other forms of government, different from the Ancient East – democracy, where power was not concentrated in a small group of persons who held enormous wealth, but was distributed among the members of the society, which was one of the obstacles to the creation of an authoritarian centralized state.

At the same time, navigation and trade promoted active contacts with all developed societies of the ancient Mediterranean and geographically close to them. In these contacts, Greek culture has accumulated all the most important and successful achievements of other cultures. These achievements needed systematization, and Greek philosophy, within the scope of which logic developed, was called upon for that purpose.

Thus, we can assume that the major "social order", the main function of logic and theory along with it was to systematize the variety of intellectual knowledge of Greek. At least Plato's theory and Aristotle's metaphysics aspire to this function. Of course, this assumption is a hypothesis, and the task of validating the systematizing function of theory and logic requires a more serious study and research.

Transition to the second stage of scientific and technical progress can also be unique and inimitable. This transition is not natural and can also be random in nature. Prerequisites of this transition are socio-cultural in nature; they create motivation and need for inventive activity and complex technical solutions. Motivation of transition to this activity can be attributed to the crisis of medieval society.

This activity does not "take place" immediately, significant technical achievements were made several centuries after the motives emerged. The objective of this work is not a detailed analysis of the socio-cultural backgrounds of the crisis of medieval society; it is possible to mention only some of them, which are to a certain extent accidental:

1. Gradual urban growth in the IX – XIII th centuries and later. The development of urban lifestyle necessitates the development of science as well as technology. Science and technology at a particular level of development became an essential element of urban life, the

first universities were opened at that time in Europe, which met the needs of the city; much later, in the era of the first industrial revolutions cities became a place of concentration and development of industry.

It is very important that cities were emerging and growing at this time everywhere in Europe both in Eastern and Western Europe, from the Atlantic to the Volga. In Western Europe south of the Danube and west of the Rhine, ie in the territories that were part of the Roman Empire, old (Roman times) cities were revived and new cities were built. On the territory to the north of the Danube and east of the Rhine, including the territory of Kievan Rus, only new cities emerged as these areas were beyond the direct influence of the ancient world and the urban way of life was not common there.

No unambiguous explanation of this global synchrony has been found, so we can assume that warming was one of the causes of this process and subsequently led to the production of agricultural surpluses necessary for the urban lifestyle.

2. Climate change, known as the "Little Ice Age" in the XIV – XIX th centuries. Obviously, this was a very serious challenge to human society, which led to a number of serious consequences, such as crop failure, epidemics, etc.; and increasingly widespread use of technology necessary to maintain the urban lifestyle, developed earlier, when a more favorable climate persisted was one of ways to meet this challenge.

3. Plague in middle of the XIV century. This event had disastrous consequences. According to various estimates from 30 to 60% of the population in Europe died from plague. In economic terms, it was a terrible loss of human resources, which led to a crisis in the economic system based on manual labor, and consequently to the transition to work based on mechanisms and machines. Moreover, plague significantly undermined the authority of religion and the church, as they had nothing to contrapose against the "black death" and at the same time raised the authority of science (especially medicine) as something that can deal with such disasters.

To the reasons mentioned above, which formed prerequisites of gradual transition to the integration of science and technology, we can add some others, in particular the "common scientific and educational space" (wider – cultural), inherited from the Roman Empire, the territory in which Latin was spread as the language of culture.

Actively formed in the rationalized society of the Roman Empire, Latin contributes to the perception of the ancient science achievements to the maximum extent. In general, the formation of a scientific way of thinking took place within the context of Greek and Latin.

The specificity of these languages, their advantages for developing science in particular were noted by G. Childe (see (Childe 1926) [16]). However, it should be noted as a fact that the transition to the second stage of development of scientific and technical progress occurred at the time when the language of science "split" into national languages. The importance of the language problem in this transition is a topic of another researchwork.

V. CONCLUSIONS

Returning to the Drake's equation it should be noted that in addition to the values mentioned above, it includes two more values: t_1 – the average age of technological development and T - the order of the age of the Galaxy. The first is uncertain, because at the moment we know only one technological civilization – our civilization that has existed for 200 – 100 years, and it is not correct to give any qualitative and quantitative estimation on the basis of such small empirical data.

We can only indicate that it is interconnected with P_6 . The second value is set precisely enough and is $1,32 \cdot 10^{10}$ years.

Thus, the analysis of all the factors of the Drake equation gives us ground to state that some of them can already be quantified, and their quantitative assessment gives them a large enough value, some parts - high quality, and some often uncertain.

The first group includes n – the total number of stars in the galaxy, P_1 – the probability that the star has a planetary system, P_2 – the probability that the star has a planet similar to Earth, and T - the order of the age of the Galaxy.

Among uncertain factors P_3 – the probability of life on the planet and - the average age of technological development. And of those that can be evaluated qualitatively, factors P_4 – the probability of transition from simple to complex forms of life, and P_5 – the likelihood that in the course of evolution life on the planet will become intelligent are "quite significant", they make a real contribution to the overall product of N and do not nullify it.

Qualitative evaluation of factor P_6 – the probability that in the process of its development intelligent life will reach the technological stage, shows that it can be very small, in fact tends to zero and significantly understates the value of N .

Then factor P_6 , given more precise definition of all the other factors, and if they are large enough, can resolve the Fermi paradox, on the assumption that the emergence of a technologically advanced civilization in the history of the universe is quite a rare event.

It happened on the Earth, but will not occur on other planets inhabited by sentient beings. This, in particular, means that the phenomenon of "progress", including scientific and technical, economic and civilizational is not deterministic and accidental, but depends on many different factors. Understanding the nature of these factors is very important for the progressive solution of the problems that modern society is facing today.

REFERENCES

1. Шкловский И.С. Избранные труды в 2 т. / И.С. Шкловский. – М.: Наука, 2009 – Т2.: Избранные статьи 1945 – 1985 годов. – 2009. – 736 с.
2. The Extrasolar Planets Encyclopaedia [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://exoplanet.eu/catalog/>
3. Cassan A. One or more bound planets per Milky Way star from microlensing observations / A. Cassan, D. Kubas, J.-P. Beaulieu, M. Dominik et al. // Nature, Volume 481, Issue 7380, P.167 – 169.
4. Traub W. A. Terrestrial, Habitable-Zone Exoplanet Frequency from Kepler [Электронный ресурс] / Wesley A. Traub // arXiv:1109.4682v1 [astro-ph.EP]. – Режим доступа: http://arxiv.org/PS_cache/arxiv/pdf/1109/1109.4682v1.pdf
5. Сорохтин О.Г. Глобальная эволюция Земли / О.Г. Сорохтин, С.А.Ушаков. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 446 с.
6. Уолкер М. Наука в Веймарской Германии [Электронный ресурс] / М. Уолкер // Скепсис. Научно-просветительский журнал. – Режим доступа: http://scepisis.ru/library/id_456.html
7. Duncan H. Forgan. A Numerical Testbed for Hypotheses of Extraterrestrial Life and Intelligence [Электронный ресурс] / Duncan H. Forgan // arXiv:0810.2222v1 [astro-ph]. – Режим доступа: <http://arxiv.org/pdf/0810.2222v1.pdf>
8. Биология для школьников и студентов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://botan0.ru/?cat=2&id=7>
9. Shen B. The Avalon Explosion: Evolution of Ediacara Morphospace / B. Shen, L. Dong, S. Xiao, M. Kowalewski // Science, Vol. 319. N. 5859, P. 81 – 84.
10. Андреев И.Л. Происхождение человека и общества / И.Л. Андреев. – М.: Мысль, 1988. – 416 с.
11. Kaku M. Physics of the Impossible / М. Kaku. – New York: Doubleday, 2008. – 456 p.
12. Comparative table of species of the genus Homo – electronic resource access mode [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://i076.radikal.ru/0905/38/19bce44cbd1e.jpg>
13. Тойнби А.Дж. Постигание истории / А.Дж. Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 612 с.
14. Тарароев Я.В. Онтологические основания современной физики и космологии / Я.В. Тарароев. – М.: URSS, 2011. – 264 с.
15. Childe V. G. What Happened in History / V. G. Childe. – New York: Penguin Books, 1942. – 256 p.
16. Childe V. G. The Aryans: A study of Indo-European origins / V. G. Childe. – New York: Alfred A. Knopf, 1926. – 220 p.

УДК 167/168

O.V. Dobrovolska

Kharkiv National University of Radioelectronics,
PhD, Senior lecturer

THE PHENOMENON OF INTERDISCIPLINARITY: COGNITIVE SCIENCE

The phenomenon of interdisciplinarity is considered as a factor of formation of post-non-classical science at the example of cognitive science. The structure and nature of the relationships within cognitive science are analysed at various stages of its development: multidisciplinary, interdisciplinary, on the way to transdisciplinarity. The role of philosophy in the development of cognitive science as a complex system is revealed.

Keywords: interdisciplinary, transdisciplinary, cognitive science, post-non-classical science.

Е.В. Добровольская

ФЕНОМЕН МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТИ: КОГНИТИВНАЯ НАУКА

В статье рассматривается феномен междисциплинарности как фактор становления науки постнеклассического типа на примере когнитивной науки. Проанализированы структура и характер связей внутри когнитивной науки на разных стадиях ее развития: мультидисциплинарной, междисциплинарной, в период становления трансдисциплинарной. Выявлена роль философии в развитии когнитивной науки как сложной системы.

Ключевые слова: междисциплинарность, трансдисциплинарность, когнитивная наука, постнеклассическая наука.

О.В. Добровольська

ФЕНОМЕН МІЖДИСЦИПЛІНАРНОСТІ: КОГНІТИВНА НАУКА

У статті розглядається феномен міждисциплінарності як фактор становлення науки постнекласичного типу на прикладі когнітивної науки. Проаналізовано структуру і характер зв'язків усередині когнітивної науки на різних стадіях її розвитку: мультидисциплінарній, міждисциплінарній, в період становлення трансдисциплінарної. Виявлено роль філософії в розвитку когнітивної науки як складної системи.

Ключові слова: міждисциплінарність, трансдисциплінарність, когнітивна наука, постнекласична наука.

Cognitive science is a new rapidly developing modern complex area of research. Formed in the United States, it has gained a reputation in countries of Eastern Europe, including Russia and Ukraine during last two decades. It is evidenced, for example, by regularity of conferences on cognitive science in these countries, by creation of "Interregional Association for Cognitive Studies" in Russia in 2006, "The Center for Cognitive and Semiotic Research" in Ukraine in 2012.

Cognitive science is an interdisciplinary field, the complex of sciences studying cognition and higher mental processes through the use of common information-theoretic

models, similar methodological principles. Despite the existence of different ways of combining cognitive sciences in "federation" (e.g., [3, p.18], [11, p.143], [4, p.7]), the most common are the following: philosophy (epistemology, methodology of science), psychology, artificial intelligence, neuroscience, linguistics and anthropology. The connections between these sciences may have different strength and character.

Cognitive science is an important subject of philosophical analysis, in particular for the philosophy of science, because of its interdisciplinary nature (since interdisciplinary influence, according to Stepin, is one of the factors contributing to the evolution of scientific knowledge, and sometimes even provoking scientific revolution [9, p.443]).

The aim of the present paper is to identify the nature of the relationships between sciences belonging to a subset of cognitive, reveal their common origin and indicate the role of philosophy within cognitive science.

Let us consider the first question.

Currently, there are several classifications of complexly organised Sciences. In this case, it is advisable to use a ranking of complex sciences depending on the degree of ordering of internal interdisciplinary links proposed B.Nicolescu, the President of The International Center for Transdisciplinary Research, founded in 1987 in France [12], [10].

Multidisciplinary or polydisciplinary science doesn't assume the integration of disciplines, while the object is being studied within several disciplines from different sidessimultaneously. Any topic studied within a single discipline can be enriched through neighboring disciplines without changing the ultimate goal of the research, methodology and theoretical assumptions of each discipline also remain unchanged. In other words, in this case, each member of a multidisciplinary team of scientists will conduct research within their own discipline, according to the rules and regulations of their community in pursuit of some internal disciplinary aims. Final result will be presented as series of separate reports with no common base [12, p.22], [10, p.6].

Interdisciplinary science is organized mainly hierarchically, its purpose is to overcome the limitations of disciplines and their excessive specialization. The research within a single discipline depend on the practice or values of another, of a higher level. For example, the medicine becomes interdisciplinary, setting specific goals for biology, chemistry and psychology. In this case we are borrowing methods of one discipline from another, we have the integration of different theoretical assumptions, the unity of some of the concepts, terms. In this case, despite the break of boundaries of the former discipline, its ultimate goals remain unchanged. Often theoretical knowledge of one discipline and technological advances of another are combined within an interdisciplinary science, as well as new branches or disciplines emerge.

Transdisciplinary science covers all that is inside every single discipline, between them and outside of them simultaneously, presenting the subject of study holistically. The aim of such science is to comprehend the world as a whole. A formalized description of the basis of a unified methodology of transdisciplinary science has been developed by B.Nicolescu [12, p. 24]. The researcher suggested that a common methodology is based on three axioms: ontological, logical, and complex. According to the ontological axiom, the object and the subject have several levels of reality in nature, society, and in our knowledge of nature and society. The "level of reality" is a set of systems that are invariant under certain fundamental laws (for example, objects of quantum physics and the macrocosm are from different levels of reality).

According to logical axiom, the transition from one level of reality to another is provided by the logic of the included middle, replacing the law of excluded middle of

Aristotle's logic. Due to the use of this logic quantum and the macroscopic world, wave and corpuscle, continuity and discontinuity, reversibility and irreversibility of time can coexist [12, p. 29]. Included middle allows to connect transdisciplinary subject and object in the process of cognition. The basis for the application of this logic is the fact that everything that exists is related through an association to another, forming "transversals" arising due to the context and situation [5, p. 30]. According to the complex axiom, the common structure of levels of reality is complex.

Other researches define transdisciplinarity in a slightly different way. For example, according to E.Knyazeva, transdisciplinary science in a broad sense supposes the unity of knowledge within specific disciplines and beyond, transdisciplinarity in a narrow sense means "... the integration of various forms and methods of research, including special methods of scientific cognition, to solve scientific problems" [6, p.194].

Assuming that the types of science in the above classification inherit each other in the course of the evolution of scientific knowledge, let us classify cognitive science. For this purpose we shall define what disciplines lie in its basis, how the connections between them have been established, define the nature and intensity of these connections, and what structure cognitive science acquired in the end.

The "cognitive turn" in science took place in the second half of the twentieth century. It is difficult to call the exact date of forming of cognitive science, because the idea of combining disciplines such as psychology, computer science, neuroscience, linguistics emerged in the 1950s, while its main institutions – the Cognitive Science Society and the Cognitive Science journal were created only 20 years later. During this time and later interdisciplinary relations have been changing, and one or another discipline has been keeping the leading role. If we define this process of merging as a "unified interdisciplinary approach", under which "... there was the opportunity to share ideas, models and other scientific results of researchers working with different methods on cognitive issues" [4, p.6], then at the beginning of its formation cognitive science could be classified as a multidisciplinary, whereas in the last quarter of the XX century it transformed into interdisciplinary.

As an example of multidisciplinary influences can be named: the creation of neural networks, transformational grammar, penetration into the psychology of the provisions of the statistical theory of communication, through which "... an understanding of man as a communication channel with limited capacity" [1, p.96] emerged. For twenty years mutual enrichment of disciplines has taken larger scale, and cognitive science evolved into a multidisciplinary, with uniform problems and some common methodological principles. At this time, the cybernetic metaphor "man is a machine" was replaced by the computer: "the brain is a computer system", a new method for the study of consciousness was suggested – computer simulation. At this time a lot of discoveries in neuroscience were made that gave the actual status to cognitive science due to the possibility of experimental verification of research (discovery of the functional asymmetry of the hemispheres of the human brain and the two types of cognitive thinking by the American neurophysiologist R.W.Sperry and his colleagues) [4, p.7].

This period is characterised by B.Velichkovsky as "consensus of the 1970s", when inside the disciplines included in cognitive science unified vision of the theoretical foundations, methods and models of research have been formed [1, p.117]. Thus, analyzing the ideas of cognitive psychology of the 1970s, we can clearly trace the primacy of computer science in interdisciplinary hierarchy of cognitive science at that time. B.Velichkovsky

distinguishes the following principles of the paradigm of early cognitive psychology: the priority of knowledge and rational cognition over behavior, habits and affect; use of computer metaphor; the idea of sequential processing of information; emphasis on formal modeling instead of studying brain mechanisms [1, p.118]. Linguistics at this time was being developed in close connection with the philosophy (analytical branch), where the study of the theory of reference had the priority, the task of philosophy was seen in revealing the deep grammar, general formal structure of ordinary language. The language at the same time was considered in cognitive science as a sign system for the categorization, retrieval and storage of information, information was a name for meaning [7, p. 39].

Thus the basic ideas of computer component of cognitive community, or rather, artificial intelligence (which was isolated as a separate field of research in the middle of the twentieth century) determined the vector of development of other disciplines in the "early" period of cognitive science, when it has become interdisciplinary.

One of the features of interdisciplinary science is the emergence of new trends and disciplines inside it. Report on the state of cognitive science up to the 1978, created by leading experts in this field, helps us to identify what new areas of research were formed at an early stage of development of cognitive science [11, p. 143]. So, at the intersection of linguistics and computer science mathematical linguistics has been formed, and psychology with linguistics has given rise to such a branch as psycholinguistics.

Ironically, philosophy had quite a modest role in this report: it was connected directly only to psychology and linguistics. The existence of strong connections between these sciences is undoubted, at the same time lack of connection between philosophy and computer science is surprising, because the development of artificial intelligence (as a part of computer science), has put a lot of philosophical questions: ontological, epistemological, ethical.

In the 80s-90s of the twentieth century the institutes of cognitive science have developed sufficiently, and the scientific community there appeared some researchers, who could be called "cognitivists". For example, one of the key idea of the cognitive approach of this period – the idea of modularity of consciousness – was expressed by philosopher, cognitive scientist J.Fodor. Combining revised linguistic theory of N.Chomsky based on his philosophical ideas and some postulates of phrenology, Fodor has formulated a new approach to the understanding of cognitive architecture. As a methodological basis J.Fodor suggested the use of "methodological solipsism" – the principle that the study of cognitive processes is carried beyond relationships to other objects, the events of the outside world.

Another view (connectionism) – the idea of parallel processing of information – was formulated, formalised and implemented by psychologists and experts in the field of computer science D.Rumelhart and J.McClelland. In such a way the relationship between cognitive disciplines (philosophy, linguistics, psychology, neurophysiology, artificial intelligence) have been increasingly strengthened, a typical for interdisciplinary sciences synthesis of theoretical knowledge and technological achievements appeared, circulation of terms between disciplines began. Thus, in psychology they began to use anatomical-physiological terms [1, p. 141]. In addition, in this period the influence of neuropsychology strengthened: an interest for neuropsychological data increased, they began to use syndromic analysis, that remains relevant within cognitive science till the present days.

Connectionist ideas about consciousness are strikingly different from those in the information (classical) approach, they correspond to different "levels of reality." If the classical approach assumes that mental processes are comparable with programs "running" on your computer (brain), the connectionist model is as follows: mental processes are large-scale

dynamic neural networks. Connectionism refuses symbolic approach and the possibility of decomposition of the cognitive system into components and deducing rules of its functioning, offering a model of holistic perception.

Currently within cognitive science it is proposed to use pluralistic approach as an alternative (by virtue of the irreducibility of different areas of knowledge to each other, specialization of subjects of scientific activity) that outlines a tendency of transition to transdisciplinary science (by Nicolescu) or post-non-classical science (by Stepin), implying the coexistence of different disciplinary picture of the world or different levels of reality of the unified scientific picture of the world, "... the unity in diversity of different disciplinary ontologies" [9, p. 404]. Thus, B.Velichkovsky associates progress not only in psychology but also in the whole cognitive science with "... pluralism, broad vision of a situation, admitting the existence of many qualitatively different "entities" that do not form an absolute unity" [2, p. 335].

Another feature of the transforming into a new type of science is the awareness of the fact that the objects of study are complex historically developing systems, so that paradigms and world pictures of different disciplines have to be combined. This "awareness" came into cognitive science, for example, with the appearance of cognitive-discursive approach to language in e linguistics, proclaiming the synthesis of cognition and communication, involving the "stepping out" of linguistics on communication with other sciences, turn to the anthropocentrism [8, p.230]. In psychology, this process involves an appeal to the cultural-historical analysis, the study of the mind and consciousness in close connection with the language, highlighting as priorities the study of learning, understanding, problem solving, with reference to the theory of "bodily grounding of knowledge" [2, pp.330-336]. Now consciousness is being studied not in isolation but as the brain-body-external environmentsystem. At the same time cognitive orientation of research appears within other sciences: economics, political science, sociology, etc. In addition, as is typical for transdisciplinary science, new hybrid fields of research continue to emerge [4, p.8].

The concept of "transdisciplinary science" of B.Nicolescu, which is an idealized view of the science of the future, has much in common with the concept of "post-non-classical science" of V.S.Stepin. The two researchers have noted a tendency for interdisciplinary integration, using pluralistic world pictures (levels of reality) and common philosophical foundations. Also Stepin notes that post-non-classical science, based on the principles of evolution and systematic approach, is a distant prospect. The characteristics of the near future of science is a combination of disciplinary and interdisciplinary research, strengthening backward and forward connections between them, a blurring of boundaries, the adoption of a common scientific picture of the world as a global research program [9, p.404]. If the first three features characterise cognitive science in its modern state, any global unidirectional development of science can't be seen yet. Just philosophy, the traditional role of which is transcendental reflection, should contribute to finding a common base and direction for development of cognitive science, the more so within the disciplines included in cognitive science, this issue has been neglected. It means that the role of philosophy, according to Stepin, consists not only in the selection and formulation of the foundations of science (scientific world, ideals and norms of scientific cognition, the philosophical foundations), but also in the allocation of interdisciplinary components, that builds connections between disciplines, which allows us to transfer ideas and methods, elements of disciplinary ontologies, philosophical foundations [9, p.445]. Besides the problem of interdisciplinarity or transdisciplinarity philosophy, as part of cognitive science, should

continue comprehension of problems of the nature of consciousness, connection of consciousness and brain.

Thus, cognitive science, combining humanities and natural sciences with various schools and trends, different approaches and models, is being developed as a complex open system. At present this science has interdisciplinary character, and to grow into transdisciplinary it is necessary to comprehend its interdisciplinary component, allocate general philosophical grounds. Involvement of philosophy allows not only consider each discipline separately, but also between them, because consciousness, intelligence, language, communication and culture are inextricably linked. Within the framework of cognitive science post-non-classical type of scientific rationality is being formed due to which it is possible to correlate knowledge about cognitive processes not only with interdisciplinary activities, but also with social values and goals [9, p.445]. The adoption of transdisciplinary methodology, that assumes existence of multiple levels of description, pluralistic approach and the use of logic of included middle, will allow to systemise theoretical knowledge, find general direction of the development of cognitive science.

REFERENCES

1. Величковский, Б.М. Когнитивная наука: Основы психологии познания: в 2 т. [Текст] / Б. М. Величковский. – М.: Смысл : Издательский центр «Академия», 2006. Т. 1–2006. –448 с.
2. Величковский, Б.М. Когнитивная наука: Основы психологии познания: в 2 т. [Текст] / Б. М. Величковский. – М.: Смысл : Издательский центр «Академия», 2006. Т. 2–432 с.
3. Демьянков, В.З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода [Текст] / В.З. Демьянков // Вопросы языкознания. – 1994. –№ 4. –С.17-33.
4. Завьялова, М. П. Когнитивный “поворот” в науке и философии [Текст] / М.П. Завьялова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2012. – № 2. –С.5-12.
5. Киященко, Л.П. Когнитивная инновация в фокусе философии трансдисциплинарности [Текст] / Л.П. Киященко // Знание. Понимание. Умение. –2012. –№ 2. –С.24-32.
6. Князева, Е.Н. Трансдисциплинарные стратегии исследований [Текст] / Е.Н. Князева // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). –2011.– 10 (112)–С.193-201.
7. Кравченко, А.В. Когнитивная лингвистика сегодня: интеграционные процессы и проблема метода [Текст] / А.В. Кравченко // Вопросы когнитивной лингвистики.– 2004. –№ 1. –С. 37-52.
8. Кубрякова, Е.С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигмального анализа) [Текст] / Е.С. Кубрякова // Актуальные проблемы современной лингвистики. –М., 2010.– С.144–238.
9. Степин, В.С. Теоретическое знание [Текст] / В.С. Степин – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
10. Max-Neef, M. Commentary: Foundation of Transdisciplinarity [Text] / Manfred Max-Neef // Ecological Economics. – 2005. –Vol. 53. № 1– P. 5-16.
11. Miller, G.A. The cognitive revolution: a historical perspective [Text] / G.A. Miller // TRENDS in Cognitive Sciences. – 2003. –Vol. 7 No.3. – P.141-144.
12. Nicolescu, B. Methodology of Transdisciplinarity – Levels of Reality, Logic of the Included Middle and Complexity [Text] / Basarab Nicolescu // Transdisciplinary Journal of Engineering & Science. –2010. –Vol. 1. №1. –P. 18-37.

УДК 321:004(477)

В. І. Штанько

Харківський національний університет радіоелектроніки,
д. філос. н., проф., зав каф. філософії

Т.Г. Авксентьева

Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна,
к. політ. н., доц. каф. політології

Л.А. Тихонова

Харківський національний університет радіоелектроніки,
к. філос. н., проф. каф. філософії

СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В ІНФОРМАЦІЙНУ ЕПОХУ: СВОБОДА І БЕЗПЕКА ЛЮДИНИ ЯК ПРІОРИТЕТИ РОЗВИТКУ

У статті розглядаються питання розвитку соціально-політичної сфери суспільства в інформаційну епоху. Аналізуються процеси взаємовпливу техніко-технологічних та аксіологічних змін. Визначається, що свобода людини є найважливішим вектором для сталого розвитку суспільства на інформаційному етапі. Свобода розглядається у різних вимірах. Вона реалізується через справедливість, співпрацю, безпеку життя людини, яка гарантується ефективною державою.

Ключові слова: інформаційна епоха, свобода, справедливість, політика, індивід, суспільство, стабільність.

В. И. Штанько, Т.Г. Авксентьева, Л.А. Тихонова

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭПОХУ: СВОБОДА И БЕЗОПАСНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ПРИОРИТЕТЫ РАЗВИТИЯ

В статье рассматриваются вопросы развития социально-политической сферы общества в информационную эпоху. Анализируются процессы взаимовлияния технико-технологических и аксиологических изменений. Определяется, что свобода человека является важнейшим вектором для стабильного развития общества на информационном этапе. Свобода рассматривается в разных измерениях. Она реализуется через справедливость, сотрудничество, безопасность жизни человека, которая гарантируется эффективным государством.

Ключевые слова: информационная эпоха, свобода, справедливость, политика, индивид, общество, стабильность.

V. Shtanko, T. Avksentieva, L. Tihonova

SOCIAL AND POLITICAL TRANSFORMATIONS IN INFORMATION EPOCH: FREEDOM AND SAFETY OF HUMAN AS PRIORITIES OF DEVELOPMENT

Questions of development of social and political sphere of society in information epoch are considered in this article. Processes of two-way influence of technical, technological and axiological changes are analyzed. Human's freedom is important vector for stable development of society on information stage. Freedom is considered in different dimensions. It realizes through justice, cooperation, human's safety, which are guaranteed by effective state.

Key words: information epoch, freedom, justice, policy, individual, society, stability.

Перехід від однієї стадії розвитку суспільства до іншої характеризується культурним прогресом, який вносить принципово нове в становище особистості. Для західноєвропейського вектору розвитку суспільства важливішим критерієм цих процесів є стан та уможливлення реалізації прав і свобод особистості. Культура постає як сукупність матеріальних і духовних цінностей, що є концентрованим виразом певного рівня історичного розвитку будь-якого суспільства і людини. Вона втілює сукупність проявів життя, досягнень і творчості народів, груп, індивідів. Важливим є те, що культура, на відміну від цивілізації, – це результат самовизначення волі народу або індивіду, тоді як цивілізація являє собою передусім сукупність досягнень техніки і пов'язаного із ними комфорту.

Проблему культурного прогресу неможливо розглядати без погляду на змістовні складові розуміння та практичного втілення свободи як запоруки творчості, що за визначенням видатних гуманістів епохи Відродження, зосередженої на людині, становить виключно родову якість людини, яка прирівнює її Богу. Як Бог створив світ і людину, так людина творить царину культури.

Незважаючи на те, що нас від цього визначення людини відділяє багато століть, його аксіологічне значення сьогодні, в інформаційну епоху, набуває особливого звучання. Свобода і культура мають один стрижень визначення – творчість, що взаємопов'язує ці феномени. В епоху знань і інформації як «ключової виробничої сили» (М. Кастельс), на нашу думку, саме повернення до розуміння людини як творчої істоти, а не як стандартизованого додатку до технічних засобів може зіграти вирішальну роль у наслідках знакових змагань між аксіологією та технологією діяльності людини.

Свобода у загальному вигляді є можливістю чинити так, як бажається. Свобода – це свобода волі. Однак зворотним боком свободної волі є відповідальність, етика, що робить людей безмежно відповідальними за свої вчинки та за те, що вони дозволяють робити іншим. Людина, яка не може відповідати за наслідки своїх дій, не є свобідною. У виборі цілей та проєцюванні себе на них визначається сутність людини. Слід погодитись із Ж.-П. Сартром, який стверджував, що свобода не є якістю людини, а є його субстанцією [1, с. 323]. Свобода реалізується скрізь, де людини вільно прагне чогось відповідно до своїх бажань, інтересів, цілей на основі знання об'єктивної дійсності. Багатоплановість і різноспрямованість дійсності свободи зумовлено передусім множинністю самих об'єктів людського світу, що стають предметами діяльності. Свобода як певний зміст людського буття, набуває різних форм: фізичної, соціальної, моральної, особистісної. Більшою мірою інституціоналізованими формами свободи виявляються політична та економічна, які становлять підґрунтя свобод громадянських, свободний вибір індивіда – громадянина приводять у відповідність до існуючих соціальних цінностей і норм, а також до інтересів співгромадян і суспільства в цілому. Напруження, яке виникає при зіткненні особистісного та будь-якого суспільного виміру свободи, точно визначив Бенжамен Констан. Він розрізнив свободу, що гарантує особисту незалежність (яка є сферою історично мінливою), і свободу як закон для поведінки уряду. Можна визначити, що до Б. Констана інший видатний політичний філософ Франції Ш.-Л. Монтеск'є саме останній вимір свободи охарактеризував як безпеку для людини, що гарантована законами держави. Б. Констан посилює цю лінію, наголошуючи: суверенність народу не є підставою для влади, у якій би формі вона не втілювалась (одноосібно чи влада більшості) приймати рішення довільно. «Навпаки, існує така частка людської екзистенції, яка, у кінцевому підсумку, індивідуальна і незалежна і яка законно відстоїть від будь-якої суспільної компетенції. Суверенність має характер виключно обмежений і відносний» [цит. за: 2, с. 54]. Слід прислухатись до зауважень Б. Констана, тому що сьогодні тенденції Нового часу, які частіше визначають як індивідуалізація, коли людина схиляється до особливого

оцінювання своєї індивідуальної незалежності, до виділення для себе широкого простору для реалізації інтересів без можливого втручання уряду, значно посилюються у суспільстві. Причому люди, на відміну від античних спрямувань на громадянські чесноти безпосередньої участі у політичних справах сьогодні (як і за часів Б. Константа) зорієнтовані на передавання функцій управління уряду. Вони не мають ні вільного часу, ні насаги на те, щоби вдавати з себе громадян афінського полісу часів розквіту демократії (VI ст. до н.е.).

Р. Арон як відомий дослідник концепту свободи виділив декілька вимірів свободи – свободу совісті і думки, свободу політичну, свободу як безпеку (що гарантована законами держави) та свободу як справедливість. Він особливо наголошував на останньому виді свободи, оскільки без цього у суспільстві спотворюються всі інші втілення цього важливого імперативу людського буття. Свобода як справедливість, на його думку, виявляється в тому, що кожен у суспільстві має надію на те, що він може покращити свій соціальний стан, піднятися на наступний соціальний щабель, має гарантії отримання винагороди за свою працю, що відповідатиме витраченим зусиллям [3, с.283 – 284].

Справедливість ще за Платоном розглядалась як добродієвість правильного ставлення до інших людей, певна сума чеснот взагалі. У сучасній етиці цінностей справедливість є попередньою умовою здійснення інших цінностей і полягає у тому, щоб бути справедливим у ставленні до іншої особистості як такої, поважати її і не втручатися до сфери її свободи, щоб зберігати її свободу дій і не перешкоджати утворенню культурних цінностей [4, с. 435]. Отже, Р. Арон вірно відчув основний нерв змістовного стрижня концепту «свобода», що є найбільш важливим для сучасного суспільства, коли індивідуальне і суспільне досягли високого ступеня взаємопроникнення та взаємовпливу.

Широким твердженням стосовно погляду на інформаційне суспільство є таке, що сучасні ІКТ сприятимуть активнішому залученню індивідів до суспільного й політичного, зокрема, життя. Нові технології масових комунікацій створюють умови для утворення спільнот, що зможуть конкурувати із державою як ключовим, класичним, агентом упровадження політики, що є сферою взаємодії різних соціальних інтересів задля формування певного проекту суспільної цілісності. За такого погляду саме волевиявлення індивідів, яке насамперед залежить від особистого вибору, а не від будь-яких групових ідентифікацій (класових, національних, родових, кланових тощо) буде запорукою реалізації моделі демократії у баченні одного з класиків її практичного розуміння Томаса Джефферсона. Останній, як відомо, критикував аристократичні та патерналістські налаштування інших федералістів та вважав, що демократія повинна приділяти багато уваги свободі індивідів, їхнім соціальним правам і зменшенню влади уряду. Вільне спілкування між людьми, якому сприятиме інтернет, – найкращий шлях до захисту громадянських прав, що у свою чергу становить поле здійснення влади без стороннього втручання. Однак на заваді цим вельми оптимістичним прогнозам стають декілька таких факторів, які мають як традиційне, так і сучасне походження. По-перше, сьогодні, як уже зазначалося, як ніколи актуальним є зауваження Б. Константа стосовно того, як умови життя людей, що змінилися, впливають на їхнє налаштування щодо практичної участі у суспільно-політичних справах. Людина часто не має ні часу, ні насаги на участь у активному захисті чи, навіть, моніторингу стану своїх справ і свобод. Ситуація «плинної сучасності» (З. Бауман) ставить індивіда перед великим обсягом різноманітної інформації, а новітні технології масової комунікації здатні нескінченно спотворити реальний стан речей, увівши людину у цілковито штучно спроектовану віртуальну реальність. Виникає питання вірної оцінки інформації, інтелектуального осмислення наслідків і результатів інформаційної революції, її закономірностей. Функціональна неграмотність може стати великою небезпекою для

подальшого соціального розвитку. Необхідний прорив у самопізнанні суспільства, щоб високі технології не були використані задля лихих цілей [5, с. 63].

Як зазначає М. Мак-Люєн, засіб повідомлення є самим повідомленням [6, с. 303]. М. Постер дає стадійно характеристику цього феномена. Він визначає три різновиди обміну інформацією, що становить стрижень будь-якої комунікації: міжособистісний (вербальний), письмовий та електронний. Для першого головним є відповідність символів, для другого – репрезентація знаків, для третього – інформаційна симуляція. Ці рівні не є послідовними, хоча й кожен наступний ішов за попереднім. Вони перетиналися, накладалися один на одного, тобто із винаходом ІКТ не лише виникла нова форма інформації (електронний обмін), а й дві попередні змінили свої властивості [7, с. 6 – 7]. У міжособистісному форматі комунікації вже не домінує фізична близькість, людей не обмежує простір та, навіть, кількісні параметри кола спілкування. Це яскраво ілюструє алегорія Т. Фрідмана, вже згадувана нами, про те, що світ став плоским, руйнуються старі, частіше вертикальні ієрархії, утворюються більш гнучкі, динамічні, горизонтальні.

Всередині інформаційного суспільства, зазначає М. Постер, відбувається активна децентралізація комунікації, індивіди мають змогу перебудувати свої комунікаційні мережі: підключатися до вже існуючих спільнот, або ж, навіть, будувати власні [8]. Потенційна анонімність онлайн-комунікацій відкриває широкі можливості для гри ідентичностей. Можна стверджувати, що у віртуальному спілкуванні є простір для вибору, за кого себе видавати. Людина навіть може бути більш, ніж однією особою, презентувати себе у різних образах на різних форумах. К. Мей у своєму критичному погляді на інформаційне суспільство з цього приводу пригадує популярну карикатуру з *New Yorker*'а про собаку, що користується комп'ютером: в інтернеті ніхто не знає, що ти собака. Здавалося б, це дієвий шлях для особистості, щоб захищатись від соціальних обмежень, однак, слід зауважити, що вибір ідентичностей, мабуть, обмежений здібностями індивіда, його інтелектуальним потенціалом, особистими, соціальним вподобаннями та налаштуваннями. Які цілі переслідує суб'єкт у комунікаціях, чи здатний він до саморефлексії та до погляду на себе як на іншого. Тобто з засобу захисту від соціальних обмежень нові технології можуть перетворитися на засіб маніпуляції нібито вільним вибором індивідів, формування квазіідентичностей та симуляції соціальної активності.

По-друге, не дивлячись на те, що інформаційна епоха створює широкі можливості для залучення громадян до політичного життя шляхом спрощення процедур доступу до інформації та самої участі, практика навіть визнано демократичних країн показує, що громадяни не поспішають максимізувати у цьому свої зусилля. І важливою перешкодою цьому є те, що загальнопоширена стандартизація та використання експертних систем при виконанні робочих обов'язків помітно обмежили свободу індивідів. Л. Вінер вважає, що це може призвести до втрати інтересу громадян до політики [9], оскільки вони будуть очікувати, що у цій сфері на них чекають ще більші вимоги, ніж на робочому місці, де запити інформаційного суспільства потребують великих особистих витрат, мобілізації та відповідальності. Стосунки між керівниками та підлеглими не лише не змінили свого джерельного владно визначеного змісту, а й набули підсилення за рахунок технологічних можливостей максимізації вимог.

Перейдемо до третього фактору, який, на нашу думку, також викликає деякі сумніви стосовно широких можливостей реалізації джефферсонівського розуміння демократії та свободи індивіда. На політику впливають різні соціальні групи та індивіди, що прагнуть захистити свої інтереси, свободу та незалежність. За відомою теорією Ісаї Берліна, існує два виміри цих інтересів: негативна та позитивна свобода. Перша – це свобода від примусу (від вторгнення у діяльність людини, наприклад, з

боку держави, від нав'язування їй обмежень чи примусу її до певних вчинків). Ця свобода полягає у тому, що інші не заважають людині робити те, що їй хочеться. Друга – свобода для досягнення певних цілей, що поставлені або «право на»: на реалізацію якогось політичного ідеалу. В інформаційному суспільстві багато його апологетів, слідом за І. Берліном, вважають, що ця друга іпостась свободи (до якої апелює соціальна модель демократії), становить ознаку спокуси повернути людей до того, щоб вони пішли якимось політичним або світоглядним шляхом, який і дозволить їм стати дійсно свободними, тобто дійсно людьми (ознака цього стану – свобода від абсолютного панування над своїм життям). Зростає підозра, що аргументи за позитивну свободу можуть зменшити свободу від примусу та вплинути на право невтручання у справи громадян та їхню особисту недоторканість.

У розрізі погляду видатного дослідника інформаційної епохи Л. Мамфорда суперечності між позитивною і негативною свободами являють собою конкуренцію технік соціальної взаємодії: авторитарної та демократичної, які відповідають вертикальному та горизонтальному вимірам влади. Зрозуміло, що одні і ті самі технологічні здобутки можуть використовуватись у різний спосіб. Авторитарні техніки спрямовані на централізацію, підсилення включення індивіда до певної цілісності з підпорядкуванням його власних інтересів загальним цілям. Однак, як стверджує Л. Мамфорд, важливо щоб людина продовжувала розвиватися в умовах демократії: суспільний устрій має існувати задля людей, а не системи [10]. Демократичні техніки, які за умов демократичного суспільства отримали нові можливості, навпаки, є виразом децентралізаторських тенденцій, що у практичному плані виявляються у пріоритеті інтересів індивідів та окремих груп спільнот. З. Бауман визначає це як конкуренцію багатьох центрів впливу у реалізації владних відносин, їхню дифузію, стан, коли вже не існує визначених загальновідомих, вловимих (у сенсі суспільного сприйняття) центрів влади. Саме демократичні методи звільнили індивідів від постійного виконання робочих обов'язків, дозволяючи розвиватись несистемній поведінці. Можна охарактеризувати реалізацію демократичної техніки як звільнення творчої особистості. Навіть у згадуваній ситуації виконання людиною робочих обов'язків все більше уваги приділяється саме розрахункові на фахові навички, знання, естетичне відчуття, здатність швидко перенавчатися, адаптуватися до великого обсягу інформації та вибірково її оцінювати і, врешті-решт, створювати щось нове.

Роль індивіда, його відповідальність зросли разом із можливостями для самовиразу. Разом із цим підвищилось значення міжособистісних стосунків у сенсі соціальної взаємодії, спрямованої на підтримання спільних ідентичностей. Дехто навіть очікує, що в інформаційну епоху нове суспільство буде вільним від «непотрібної влади» вертикального виміру. В. Дізарт визначав інформаційну політику не просто як подальший розвиток класичного змісту політики як такої, а як її інший вимір. Це можливо завдяки тому, що нові технології полегшують комунікацію між індивідами та сприяють консенсусу між різними політичними силами. Керовані економічними чинниками нові мережі можуть вийти за рамки урядових і бізнесових послуг у сферу споживачів, а уряд і приватний сектор співпрацюватимуть задля подальшого розвитку інформаційного суспільства. Співпраця всіх суспільних агенцій має велике значення для стабільності в інформаційну епоху [11, с.40 – 41].

Проблеми політичної індивідуалізації¹ як важливого виміру політики нової доби розглядали такі автори, як Дж. Нейсбіт і Ч. Ледбітер. Дж. Нейсбіт визначає, що тенденції децентралізації та регіоналізації, що мають підґрунтям політичну індивідуалізацію, підсилюються. Їхній зміст полягає у тому, що старі стратегії розвитку,

¹ Індивідуалізація відбувається тоді, коли індивідуалізований соціальний діяч є головним суб'єктом суспільної взаємодії.

засновані на задоволенні інтересів влади (певних її центрів) поступаються новими, що зорієнтовані у першу чергу на задоволення інтересів громадян, індивідуальні зусилля взаємодії яких інтенсивно утворюють нові осередки влади, локально дифузного кшталту [12, с.164 – 165]. На думку Ч. Ледбітера, втілення утопічної ідеї самоврядування набуває в інформаційну епоху визначального характеру [13, с. 224]. Це стає можливим завдяки доступу громадян до інформації, яка раніше була доступною лише урядовим структурам. Крім того, люди, завдяки новим ІКТ, отримують можливості самі вирішувати питання без регулятивного втручання держави. Більша частина зацікавлених людей може приєднуватись до вирішення тих чи інших питань, тому що інтернет не лише пов'язує багатьох без часових і просторових обмежень, а й значно скорочує фінансові та матеріальні витрати на поєднання спільних зусиль та організаційні потреби. Отже, поряд із політичним індивідуалізмом, коли зростає індивідуальна відповідальність та налаштування на відповідні інтереси, формуються умови для нових форм політичного колективізму: від груп тиску до мереж взаємодопомоги.

Слід погодитись із М. Кастельсом, який розмірковуючи над проблемою свободи в інформаційну епоху зазначав, що на початку XXI століття у світі інтернету склалась комбінація, що викликає стурбованість: глибоко вкорінена лібертаріанська ідеологія у поєднанні з практикою контролю, що все більш поширюється [14, с. 216].

Інтернет і світ, який розбудовується навколо нього, з первісної царини свободи перетворюється на «скляний дім», електронний паноптикум, де реальністю є постійний контроль [14, с. 212]. Глобальні мережі неможливо контролювати, однак людей, які їх використовують, – можна. І це буде відбуватися й далі, коли суспільство, на думку М. Кастельса, не зробить вибір на користь свободи інтернету. Дійсно, нові технології створюють умови для амбівалентності існування людини у світі: з одного боку, стимулюють можливості для приватності та індивідуалізації, з іншого – постійно її заперечують. Складність ситуації полягає, на нашу думку, в тому, що абсолютизація приватності життя на лібертаріанських ідеологічних засадах сприяє як масовизації суспільства, так і успіхам технологій контролю на різних рівнях соціальної структури. За висловом М. Кастельса, розгортається боротьба кодів проти кодів. Технології контролю все же таки можуть бути протиставлені технологіям свободи, спрямовані, як ми розуміємо, на те, щоби нові технологічні здобутки отримали новий зміст, а їх позитивні інноваційні можливості не були перетравлені старими інститутами та владними кодами. Необхідно уточнити, що на цьому шляху важливим є не лише контроль над програмними кодами, які є практично прикладним засобом реалізації технологій контролю/свободи, а, насамперед, контроль над кодами, що є втіленням влади, особливо влади-знання, влади-інформації та втіленням у загальному плані моделі суспільної ідентичності. Розгортаючи далі думку М. Кастельса про програмні коди, можна стверджувати, що від уміння суспільства та його інститутів нав'язувати коди, протидіяти їм та видозмінювати їх залежить, яким шляхом піде суспільство. У глобалізованому світі ця проблема набуває світового значення.

Для українського суспільства проблема стабільності розгортається не у напрямку збереження вже набутої сталої якості, а у векторі формування відповідних засад. Слід зазначити, що виклики свободі людини характерні для інформаційної епохи, підсилюються довготривалою нестабільністю у суспільному вимірі, дисфункціями політичного режиму. На наш погляд, ситуація постнедомодерну (згідно з О.О. Мамалуєм), деіндустріалізація країни, невирішуваність загроз техногенної безпеки, відсутність системного підходу до керування суспільними процесами та невизначеність у цьому сенсі політичної волі та відповідальності є визначальними факторами, що ускладнюють ефективну адаптацію українського суспільства до парадигмальних трансформацій нової епохи. На тлі факторів, що носять багато в чому інституціональний і техніко-технологічний характер, виявляється, мабуть, пріоритетна

роль факторів, пов'язаних із здатністю суспільства визначати для себе аксіологічні смисли діяльності. У прикладному сенсі, щодо соціополітичної сфери, це виявляється у наявності у суспільстві загальнонаціонального порозуміння відносно ключових цінностей та цілей розвитку. Сьогодні для українського загалу важливим є формування своєрідного «духовного стрижня» (згідно з Н. Новгородцевим), на якому все ціле суспільного українського проекту триматиметься як на сталій основі.

Підсумовуючи особливості розуміння концепту «свобода людини» в інформаційну епоху слід виділити такі аспекти. Вимоги до можливостей реалізації свободи на сучасному етапі значно підвищилися разом із підсиленням викликів, «ризиків» стосовно самовизначення людини у світі. Велике значення має втілення розуміння свободи як справедливості, становлення соціальної співпраці як методу життєдіяльності сучасної людини. Співпраця людей на засадах взаємодопомоги в свою чергу є відбиттям людиновимірної складової у суспільному розвитку. Парадигмальні трансформації суспільства під знаком «плинності», «пласкості», «без вагомості» потребують адекватних відповідей у виборі методологічних засад стратегії й тактики дій, спрямованих на стабільність. Саме людиновимірний підхід, відкритість і неформальність в інжинірингу соціальних процесів і зв'язків, на наш погляд, є визначальними елементами політики та владного впливу (політико-режимного) в інформаційну епоху.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. с. 319 – 344.
2. Шахай А. Философия политики / Шахай А., Якубовски М.-Харьков: Изд-во Гумнитарный центр, 2011. – 234 с.
3. Арон Р. Демократия и тоталитаризм / Пер. с фр. / Р. Арон. – М.: Текст, 1993. – 303 с.
4. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2000. – 567 с.
5. Авксентьева Т.Г. Соціокультурні трансформації: становлення консенсусних засад інформаційного суспільства в Україні / Т.Г. Авксентьева // Соціокультурні трансформації у процесі становлення інформаційної цивілізації в Україні [моногр.] / за ред. В.І. Штанько. – Х.: ХНУРЕ, 2009. – 176 с. – С.52 – 67.
6. Маклюэн М. Средство есть сообщение / М. Маклюэн // Приложение к книге Матвеева Л. В., Аникеева Т. Я., Молчанова Ю. В. Психология телевизионной коммуникации : учеб. пособие. – М.: РИП-Холдинг, 2002. – С. 303 – 315.
7. Poster M. The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context / Mark Poster. – Chicago: University of Chicago Press, 1990. – 179 p.
8. Poster M. Cultural history and Postmodernity: Disciplinary readings and challenges / Mark Poster. – New York: Columbia University Press, 1997. – 173 p.
9. Winner L. Democracy in a Technological Society / Langdon Winner. – Kluwer Academic Publishers, 1992. – 239 p.
10. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. / Льюис Мамфорд. – М.: 2001. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. URL: Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3115>
11. Dizard W.P. The Coming Information Age: An Overview of Thechnology, Economics, and Politics / W.P. Dizard. – New York: Longman, 1982. – 213 p.
12. Нейсбит Дж. Мегатренды / Дж. Нейсбит. – М.: ООО Изд-во АСТ: ЗАО НПП Ермак, 2003. – 380 с.
13. Leadbeater Ch. Living on Thin Air: The New Economy / Charles Leadbeater. – London: Penguin Books Ltd, 2000. – 288 p.
14. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Мануэль Кастельс; Пер. С англ. А. Матвеева под. ред. В. Харитонова. – Екатеринбург: У-Фактория при участии изд-ва Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с.

УДК 130.2

А.Н. Покровский

Харьковский национальный университет радиоэлектроники,
к. филос. н., доц. каф. философии

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО КОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВА

Проблема адаптации личности к современной среде социальной коммуникации является столь актуальной, столь и многоплановой. С одной стороны, очевидна роль самого коммуникационного пространства, создающего условия и задающего формат возможных взаимодействий. С другой стороны, не менее сложна проблема ответных реакций и приспособительных механизмов, генерируемых социальными акторами в условиях этого пространства.

Ключевые слова: идентичность, личностная адаптация, социальная коммуникация, социальная структура, социализация, дискурс, социокультурная система, дисфункция.

А.М. Покровський

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ СУЧАСНОГО КОМУНІКАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ

Проблема адаптації особистості до сучасного середовища соціальної комунікації є настільки ж актуальною, наскільки і багатоплановою. З одного боку, очевидно є роль самого комунікаційного простору, що створює умови і задає формат можливих взаємодій. З іншого боку, не менш складною є проблема відповідних реакцій і механізмів пристосування, що генеруються соціальними акторами в умовах цього простору.

Ключові слова: ідентичність, особистісна адаптація, соціальна комунікація, соціальна структура, соціалізація, дискурс, соціокультурна система, дисфункція.

A.N. Pokrovskiy

CERTAIN ASPECTS OF THE PROBLEM OF IDENTITY IN THE MODERN COMMUNICATIVE SPACE

The problem of adaptation of the person to the modern medium of social communication is relevant and many-sided. On the one hand, the apparent role of the communication space creates opportunity and set the format of possible interactions. On the other hand, problem of responses and adaptive mechanisms generated by social actors in terms of this space is no less complicated.

Key words: identity, personal adaptation, social communication, social structure, socialization, discourse, social and cultural system, dysfunction.

Условия пребывания личности в рамках современного коммуникационного пространства, архитектура которого во многом основывается на новейших информационных технологиях, весьма специфичны и противоречивы. Так, в условиях нового коммуникативного пространства минимизируется роль всевозможных социальных посредников (правительственные, экономические, образовательные,

профессиональные институты). Современные технологии качественно повышают возможности отдельного индивида оказывать значимое воздействие на информационное пространство. Причем эти возможности лишь в малой степени зависят от той социальной позиции, которую индивид занимает в «реальной» социальной жизни. То есть статус участника сетевой коммуникации не зависит напрямую от других его социальных статусов. Это открывает перед индивидом невиданные ранее возможности социальной адаптации, основанные исключительно на его личных качествах и навыках. Именно на этом аспекте чаще всего делается акцент при анализе нынешнего состояния коммуникативной среды.

Если в традиционных условиях активный доступ к каналам массового распространения информации имело лишь ограниченное число людей, то теперь такой доступ потенциально имеет каждый участник сетевой коммуникации, что значительно повышает возможности отдельной личности оказывать значимое воздействие на информационное пространство. Это выражается не только в качественном упрощении межличностных контактов, но и в принципиальной доступности новых каналов распространения информации. Ранее подобный доступ подразумевал обязательное наличие значительных материальных ресурсов (печать брошюр, объявлений, почтовая рассылка, доступ на радио или телевидение, к органам печати и т.д.). Сегодня задача распространения информации становится второстепенной, так как заинтересовавшее аудиторию сообщение далее будет распространяться уже без участия автора, путём копирования и рассылки или «репоста» в электронном виде, что не связано с ощутимыми затратами времени или ресурсов для самого автора.

В качестве важного позитивного фактора можно выделить так же сокращение социального расстояния между профанным (любительским) и профессиональным уровнями большинства видов деятельности, которые традиционно существовали в разных социальных измерениях. Это, безусловно, способствует как интенсивной трансляции опыта и информации, так и возникновению новых отношений, напрямую соединяющих различные области социальной деятельности или уровни социальной иерархии. Такие отношения, безусловно, являются важным социальным ресурсом и имеют позитивные следствия, так как воссоздают целостность социальной структуры, ускоряют циркуляцию коллективного опыта.

Таким образом, уменьшение роли традиционных посредников и «социальных фильтров», наблюдающееся в современном информационном пространстве, в принципе, может оцениваться как позитивная тенденция, так как ведет к большему плюрализму и возможности развертывания свободной от внешних ограничений коммуникации. Но в некоторых случаях отсутствие контролирующих инстанций может быть не таким однозначно позитивным, например, когда одна из взаимодействующих сторон оказывается неадекватна ситуации в силу, например, недостаточной компетенции или уровня личностного развития. В любом случае очевидны качественные изменения способов организации социальной коммуникации, обусловленные реформированием инструментария, используемого для хранения и распространения информации в современном обществе.

Первостепенное значение в рассматриваемом контексте приобретает проблема возможных способов адаптации личности к новым условиям взаимодействия с обществом, к изменениям механизмов и условий социализации и организации социальных практик. Изменения среды существования неизбежно влекут за собой необходимость активной или пассивной адаптации элементов этой среды. То, что изменения условий и форм организации политических, экономических, коммуникационных и всех других видов общественных отношений обуславливают

необходимость изменения индивидуальных стратегий, навыков, установок, не вызывает сомнений. Поэтому и возникает вопрос о направленности, путях и возможных последствиях этой адаптации.

Этот вопрос подразумевает рассмотрение проблемы кризиса идентичности, которая в последние десятилетия приобрела особую актуальность как для философского знания, так и для социогуманитарных наук. В наиболее общем виде идентичность можно понимать как внутреннюю тождественность личности, то есть ощущение непрерывности и цельности собственного существования при одновременном признании этого тождества окружающими. То есть идентичность подразумевает устойчивое представление о себе как об автономном бытии, имеющем историю (биографию), как о члене социальных групп и общества, как о действительном источнике собственных поступков. При этом идентичность является и следствием активного самораспознавания, то есть выработки принципиального ответа на вопрос: кто я? – исходя из обнаруженных в пространстве освоенного культурного поля шаблонных стереотипов.

Таким образом, вопреки узкому индивидуалистическому пониманию концепта, идентичность отражает социальную природу человека, так как идентичность формируется в процессе социализации, когда личность интериоризирует базисные культурные установки, которые становятся установками самой личности. И уже на основе этих представлений только и может осуществляться «сборка» первичного представления о себе и своей представленности миру. Например, представления о правильности или неправильности своих действий, из оценки которых выстраивается самоосмысление себя как морального существа, невозможны без неких предустановленных критериев оценки приемлемости, допустимости и недопустимости.

В дальнейшем формируется уже собственно личностное представление о себе как уникальном, свободно действующем индивиде. Оно возникает на основе устойчивых реакций других людей на действия и сам факт присутствия личности. Устойчивая идентичность, в том числе и идентификация себя с определенными «значимыми другими» является следствием удачной социализации, которая, обусловлена условиями социальной среды. Очевидно, что первичная идентичность формируется в качестве функции социализирующего пространства. Вариативность обеспечивается индивидуальными приспособительными реакциями, но сами эти реакции обусловлены социализирующими стимулами. Специфика подобных стимулов и формы социального контроля определяются социальной структурой.

В условиях «традиционных» общественных систем социальная структура обладает целостностью, что обеспечивается слаженностью отдельных ее подструктур и взаимной обусловленностью организованных процессов. Эта слаженность становится возможной только благодаря наличию универсального культурного пространства, в рамках которого отдельным участникам социальных практик задаются общезначимые для данной общественной системы стандарты и способы организации и оценки как деятельности (ценности, нормы) – как своей собственной, так и других участников. Процедуры социализации устойчивы и отточены многопоколенной практикой. В таких условиях идентичность формируется на стабильном мировоззренческом, этическом, нормативном, эстетическом базисе.

Если в общем смысле под социальной структурой понимать определенную совокупность стандартных (рутинизированных, стереотипных) способов организации и воссоздания (воспроизводства) социальных взаимодействий элементов общественной системы, то интенсивные изменения в способах организации социальной коммуникации необходимо затрагивают саму суть социальной структуры.

Возникновение принципиально новых массово распространяющихся способов организации информационного обмена (коммуникации) по сути реформирует полотно социальной ткани. Причём эти коммуникационные новации подразумевают не только появление новых каналов связи (что обусловлено развитием технических средств передачи информации), но и принципиальные изменения в способах их задействования, получения доступа к ним, способов работы с информацией (в том числе и с помощью автоматизированных экспертных систем), её смысловой «упаковки» и «распаковки».

Подобные новации затрагивают уже далеко не только «внешние» аспекты коммуникации, но в значительной мере меняют и самого актора, стимулируя выработку у него принципиально новых стереотипов и навыков, задействуемых в новых рутинных практиках, складывающихся вследствие внедрения новаций. Например, качественное упрощение поиска информации, обусловленное применяемыми информационными автоматизированными системами, принципиально меняет механизмы функционирования и задействования памяти актора; меняется сама суть многих практик, и прежде всего в информационном поле. Однако подобные процессы трансформации «традиционных» способов коммуникации затрагивают и более глубокие слои коллективных представлений и практик, что неизбежно приводит к перестройке социальной структуры.

Изменения социальной структуры обуславливают трансформацию культурного пространства, задающего общий контекст социальной деятельности, включая и специфические механизмы социализации. Структура организации процессов, обеспечивающих социализацию, приобретает целые классы новых агентов, которых не существовало ранее, а формы их взаимодействия начинают определяться принципиально новыми закономерностями и нормативными процедурами. В любом случае, подобные метаморфозы структуры социальной коммуникации, затрагивающие все аспекты социальной практики, деформируют процессы первичной социализации, что само по себе неизбежно обостряет проблему идентичности.

В таких условиях выработка устойчивой идентичности качественно усложняется, начинает зависеть от множества второстепенных факторов, значение которых в рамках традиционных моделей коммуникации и социализации в большинстве случаев нивелировалось. Здесь можно с полным основанием поставить вопрос о нарушении процессов формирования идентичности. Но такая постановка проблемы возможна лишь при условии её рассмотрения не в узком индивидуалистическом контексте, а с точки зрения системной интеграции социальных элементов. В этом смысле идентичность может рассматриваться как значимый элемент набора социальных (системных) признаков индивида, выполняющий принципиальную роль самотождественности индивида как личности и системной тождественности индивида как элемента социальной системы.

Идентичность как квинтэссенция самоопределения и нахождения личностью в предложенной культурой совокупности стереотипов собственной тождественности выступает в этом контексте в качестве основной системы координат, с помощью которой индивид не просто ориентируется в социальном пространстве, но и определяет свою позицию в нём, определяет значимых Других, выстраивает иерархию целей, то есть задаёт вектор собственной эволюции. Степень адекватности этих базовых представлений может быть определена, с одной стороны, мерой их сопоставимости с коллективно воспроизводимыми и вырабатываемыми типизированными представлениями об актуальной социальной действительности, а с другой – мерой определённости относительно собственного положения в этой действительности.

Подобная тождественность является не просто неким совпадением различных композиций индивидуальных признаков, произвольно приобретаемых индивидом в процессе персональной жизни, как бы эта мысль ни была привлекательна для постмодернистского социологико-культурологического релятивизма. В действительности подобная тождественность является некой суперпозицией индивидуальных вероятностных распределений качеств, развёртываемых в пространстве культурно задаваемых стандартов и стереотипов. Отсюда можно вывести и понимание того, что же может подразумеваться под нарушением идентичности. В самом общем виде его можно определить как меру соответствия или несоответствия конкретной модели идентичности той социальной реальности, в которой она функционирует.

Для более точного определения мерности необходимо, конечно же, введение конкретных социально значимых параметров, общая иерархия которых очевидно вытекает из актуальных социологических представлений о структуре общества и социальной архитектуры личности. Базис состоит из наиболее общих стереотипных инструментов распознавания этической карты социального пространства, на котором надстраивается нормативный базис, формирующий, в свою очередь, стандартные процедуры организации типовых способов взаимодействия. Чем ближе к основанию иерархии, тем значимее отклонения идентичности от господствующих в данном культурном поле стереотипов. А сам факт наличия подобных отклонений как раз и свидетельствует о нарушении процессов, обеспечивающих формирование идентичности.

Нарушения подобного рода могут иметь как системные, так и несистемные причины. К первым должны относиться те процессы, наличие которых обусловлено объемлющей социальной системой. Чаще всего подобные процессы имеют причиной дисфункции, нарушающие процесс социализации. Несистемные причины носят случайный характер, и традиционные модели социализации были направлены как раз на адаптацию индивидуальных особенностей к господствующим условиям. При этом важно понимать, что подобное «принуждение» к интериоризации базовых стереотипов не должно рассматриваться исключительно в ключе тоталитарного давления общества на индивида.

В свою очередь, коллективные представления так же не должны рассматриваться в качестве результата некоего волюнтаристского произвола коллектива, навязывающего их индивиду. Конечно, частные эксцессы подобного искусственного целее- и нормополагания довольно распространены. Но в целом процедуры их закрепления и эволюции обусловлены объективным характером реальности, инструментом адаптации к которой они служат. Культура как устойчивый способ коллективного существования человека как раз и выступает такой инертной формой организации коллективной активности, максимально адаптирующей предыдущий опыт к актуальной реальности.

Действительное раскрытие сущности этой проблемы может быть получено только при учёте принципиальной системности как процесса формирования личности, так и дальнейшего её развития. То есть личность должна рассматриваться как системное качество индивида, благодаря наличию и в зависимости от степени развитости которого возникает возможность адаптации индивида к среде существования, которой – и особенно в нынешних условиях – является именно социальная реальность, структура которой имплицитно должна быть отражена в актуальной культуре. Культура в данном контексте должна пониматься как «общий смысловой план» (А. Шюц), без которого становится невозможным взаимное

понимание между участниками взаимодействия, а без взаимного понимания, что очевидно, невозможно и само осмысленное взаимодействие.

Действительные изменения в содержании культуры возможны лишь в ситуации значимых изменений в социальной практике, что может происходить, например, при изменениях среды существования или значительном технико-технологическом развитии. Изменения же социальной практики обязательно должны сопровождаться соответствующими изменениями культуры посредством выработки новых моделей восприятия и оценки реальности, организации деятельности, которые призваны более адекватно увязать новые средства и способы деятельности с существующим ядром культуры.

Массовые подвижки в культурном поле объективно могут происходить лишь при наличии соответствующих по глубине и массовости изменений описываемой им социальной среды. Нестабильность социокультурной системы необходимо должна генерировать нестабильность идентичности. Очевидно, что в условиях интенсивных изменений социальной структуры всё большая вариативность идентичности начинает носить не случайный, а системный характер, то есть порождается уже не вопреки, а благодаря функционированию системы.

Предшествующие нормативные способы и инструменты социализации не обеспечивают ожидаемого результата, так как их активность модифицируется или полностью купируется новыми агентами и процессами, приобретшими социализирующий эффект, а выработанные ранее нормы и навыки перестают обеспечивать необходимый уровень адаптивности. В то же время, отсутствие нормативной идентичности в условиях относительности норм может превратиться в важное конкурентное преимущество, которое будет не только порождаться, но и стимулироваться системой.

Подобная аномичность является необходимым условием активной адаптации культурного поля к изменениям среды, и множественная идентичность может быть наглядным свидетельством такого поиска. Однако эта же множественность может являться проявлением и глубоко дисфункционального состояния социокультурной системы, утрачивающей устойчивость и ресурсы, нужные для организации процесса социализации, способного обеспечить необходимый для сохранения системной целостности уровень адаптированности своих элементов. И острее всего эта проблема проявляется именно в коммуникационных процессах как основе социальной практики, в том числе и процесса социализации.

Коммуникация подразумевает наличие механизма формирования, передачи и осмысления информационных блоков, встраивающихся в общее контекстуальное пространство, которое можно обозначить как дискурс. Юрген Хабермас выделил четыре основных условия формирования устойчивого взаимодействия, которые призваны поддерживать воспроизводство дискурса и обеспечивать необходимое качество коммуникации:

- понятный всем участникам способ взаимодействия (например, четкая дикция);
- наличие объективного содержания в предмете обсуждения (разделяемая в ощущениях объективная реальность);
- правдивость всех участников (этический контекст);
- наличие нормативной базы, регулирующей взаимодействие и принимаемой всеми участниками.

При наличии этих условий участники формируют устойчивую модель отношений, порождающих доверие. В рамках современного пространства электронной коммуникации ни одно из этих условий не присутствует в полной мере. Причина этого

кроется как в объективных особенностях самой коммуникации, так и в субъективных особенностях ее участников. Что касается объективных условий, то они заключаются в возможности радикального уклонения от дискуссии, принципиальной анонимности участников и, как следствие, отсутствии любых устойчивых структур, общих критериев оценки деятельности и участников. Среди субъективных факторов прежде всего выделяются нарушения социализации и идентичности участников: функциональная безграмотность, некомпетентность, личностная и социальная неадекватность ситуации, массированное пренебрежение или незнание базовых правил языка (что приводит к возникновению ложных смыслов и контекстов), откровенное пренебрежение ключевыми нормами социального взаимодействия, разница целевых установок и ожиданий. Чем более спонтанным является взаимодействие, тем в большей степени проявляются оба набора негативных факторов.

Возникает ситуация, когда порождаемая нарушениями социализации неадаптированность участников социальных коммуникативных практик сама превращается в значимое условие дальнейшего процесса социализации, развёртывающегося в распадающемся на автономные анклавы пространстве дискурса. Мозаика смыслов и стереотипов, формировавшая относительно целостную и в то же время подвижную матрицу осмысления реальности, стремительно деградирует, теряя контекстуальную глубину и связность. И в этих условиях разворачивается актуальная коммуникативная практика, в условиях которой происходит социализация.

Кризисное состояние идентичности в этом контексте должно рассматриваться не как проблема сама по себе, а скорее в качестве маркера, наглядно отражающего низкую адаптивную мощь нынешней культуры, лишившейся многих из действенных механизмов, обеспечивавших устойчивость процесса социализации. Дисфункциональность идентичности, выражающаяся в нарушении адекватной связи между субъективным представлением и объективной данностью индивидуальной тождественности, может служить симптомом системного кризиса современного общества. Если самоопределение носит дисфункциональный характер, то любая активность, исходящая из подобного самоопределения, будет принципиально дезадаптивной.

Формирование информационного общества отнюдь не делает эти проблемы менее значимыми, и даже наоборот: некоторые из них обостряются еще в большей степени. Интенсивное развитие информационных технологий и их повсеместное внедрение открыли перед человеком новые возможности, использование которых может привести к прямо противоположным результатам, достижение которых от самих технологий зависит в минимальной степени. Цели деятельности определяются ценностными стереотипами, а способы их достижения определяются исходя из нормативной структуры. В выборе этих целей и способов их достижения состоит фундаментальная проблема существования личности в условиях современного коммуникационного пространства.

УДК 130.2 + [523.07+523.164]:008

А.Т. Щедрин

Харьковская государственная академия культуры,
канд. филос., наук, профессор кафедры философии и политологии

ПРОБЛЕМА «CETI – SETI» КАК ИНДИКАТОР ФОРМИРОВАНИЯ СУБЪЕКТНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

В статье рассматривается кластерная структура проблемы бытия внеземного разума в контексте культуры, концепции внеземных цивилизаций как её элемента; роль концепций внеземного разума в трансформации субъектности человечества; место радиоастрономической парадигмы поиска внеземных цивилизаций в формировании субъектности человечества; проблему «CETI – SETI» как индикатора становления техногенной цивилизации.

Ключевые слова: иной разум; внеземной разум; внеземные цивилизации; традиционное общество; техногенная цивилизация; субъектность человечества; антропосфера; космонавтика; радиоастрономическая парадигма; модальности парадигмы.

А.Т. Щедрін

ПРОБЛЕМА "CETI – SETI" ЯК ІНДИКАТОР ФОРМУВАННЯ СУБ'ЄКТНОСТІ ЛЮДСТВА

У статті розглянуто кластерна структура проблеми буття позаземного розуму в контексті культури, концепції позаземних цивілізацій як її елемента; роль концепцій позаземного розуму в трансформації суб'єктності людства; місце радіоастрономічної парадигми пошуку позаземних цивілізацій у формуванні суб'єктності людства; проблему «CETI – SETI» як індикатора становлення техногенної цивілізації.

Ключові слова: інший розум; позаземний розум; позаземні цивілізації; традиційне суспільство; техногенна цивілізація; суб'єктність людства; антропосфера; радіоастрономічна парадигма; космонавтика; модальності парадигми.

A.T. Tshedrin

THE PROBLEM "CETI – SETI" AS AN INDICATOR OF THE FORMATION OF SUBJECTIVITY OF HUMANITY

The article considers the cluster structure of the problem of existence of extraterrestrial intelligence in the context of culture, the concept of extraterrestrial civilizations as its element; the role of concepts for extraterrestrial intelligence in the transformation of subjectivity of humanity; place the radio astronomy paradigm of the search for extraterrestrial intelligence in the formation of subjectivity of humanity; the problem of «CETI – SETI» as the indicator of formation of technogenic civilization.

Key words: other intelligence; extraterrestrial intelligence; extraterrestrials civilization; traditional society; technogenic civilization; the subjectivity of humanity; anthroposphere; Astronautics; radio astronomy paradigm; modality paradigm.

Комплекс представлений об ином, внечеловеческом разуме, представляет собой многомерную, сложно организованную и структурированную целостность, исключительно важную для осознания субъектности человечества на каждом из этапов развития культуры. Проблема иного разума (ИР) имеет отчётливо выраженную кластерную природу. Со второй половины XX в. происходит трансформация философской концепции внеземного разума (ВР), внеземных цивилизаций (ВЦ) в

конкретно научную – СЕТИ (от англ. Communication with ExtraTerrestrial Intelligents – связь с внеземными цивилизациями), SETI (от англ. Search for Extra-Terrestrial Intelligents – Поиск внеземных цивилизаций). Превращение проблемы бытия внеземных цивилизаций (или «ВЦ-проблемы») в общенаучную, общекультурную имело определённые временные рамки, детерминацию, обусловленную глубокими трансформациями техногенной цивилизации. Этот процесс инициировал как развитие ряда существующих культурных практик, так и возникновение новых. Эти практики как творческая, созидательная деятельность, направленная на поиск ВЦ, превращается в фактор преобразования общественных и духовных основ человеческого бытия, сопровождается трансформацией самих субъектов этой деятельности, появлением принципиально нового субъекта – Человечества Космического. Одним из индикаторов формирующейся новой субъектности человечества явилась и радиоастрономическая парадигма (РаП) поиска сигналов ВЦ, возникшая в контексте неклассической науки. Это обстоятельство придаёт актуальность исследованию очередной трансформации проблемы ИР, произошедшей в середине XX в., её влияние на осознания человеком и человечеством не только своего места во Вселенной, но и самого себя как целого.

Проблематика «СЕТИ – SETI», связанная не только с поиском ВЦ, но и прогнозированием возможных последствий контактов между ними для самого человечества, его субъектности, постепенно превратилась в сферу междисциплинарных исследований. На протяжении второй половины XX – начала XXI вв. в неё вовлекаются уже не только астрономы, но и представители целого ряда социогуманитарных наук, – философы, лингвисты, социологи, культурологи, педагоги, правоведы и т.д. Это обстоятельство накладывает отпечаток как на содержание исследований поставленной проблемы, требуя привлечения философско-культурологической методологии, так и на её эмпирическую базу, крайне сложную не только в структурно-композиционном, но и тематическом отношении.

Трансформации «ВЦ-проблемы» в конкретно научные – «СЕТИ – SETI», возникновение РаП поисков ВР, было во многом связано с революцией в астрономии, появлением радиоастрономии. С её развитием «ВЦ-проблема» превращается не только в научную, но мировоззренческую, общекультурную доминанту поисков Контакта. Поэтому сами представители этой науки обращали внимание на историю становления РаП поисков ВЦ, оказывающей заметное влияние на общее развитие астрономии. Здесь следует отметить работы А.Л. Зайцева, Ю.Л. Мазора, Г.М. Рудницкого, И. С. Шкловского и др. [9; 13; 29].

По мере развития работ в области СЕТИ – SETI возникали вполне закономерные вопросы, касающиеся природы субъектности возможных партнёров по межзвёздному диалогу, – о мере их изоморфности земной цивилизации. Исследования в этой крайне важной сфере стимулировало разработку философских аспектов проблемы ВЦ в работах Л.М. Гиндилиса, А.Д. Урсула, В.В. Рубцова (1948 – 2013), Е.Т. Фаддеева (1922 – 1991), В.В. Казютинского (1932 – 2012), Ю.А. Школенко, А. Лефевра, А.А. Сазанова, Ю.В. Черновицкой, А.С. Потупы и др. [7; 5; 19].

Начало космической эры в истории человечества выявило связь космонавтики с проблемой ВР. Новый потенциальный космоэкологический ареал деятельности самого человека и человечества как единого субъекта ставил вопрос об иных субъектах, о перспективах взаимодействия с ними за пределами Земли; эта ситуация отразилась в работах как гуманитариев (А.Д. Урсула, Ю.А. Школенко, Н.К. Гаврюшина), так и инженеров, космонавтов (В.И. Севастьянова, Е. Зенгера и др.) [3; 4; 6]. Растущий интерес к проблемам субъектности человечества наблюдается со стороны социальной философии, – в частности, работах К.Х. Момджяна, Б.А. Парахонского, В.Н. Сагатовского, А.С. Скачкова, В.П. Фофанова, Н.И. Яблоковой и др. [16].

Изучение формирования радиоастрономической парадигмы поиска сигналов ВЦ, являющейся важным показателем космической субъектности человечества, нуждается в привлечении результатов цивилизационных исследований. Они представлены как гуманитарной (П.А. Сорокин, А. Тойнби, Э.С. Маркарян, В.С. Степин, Л.Ф. Кузнецова, А.В. Турчин, М.А. Батин; В. Н. Шейко и др.), так и «космофутурологической» цивилизациологиями (И.А. Ефремов, Н.С. Кардашев, К. Саган; А. Кларк; С. фон Хорнер; В.Ф. Шварцман и др.) [15; 17; 18; 19].

Практическому изучению проблемы развития и расширения субъектности человека в Универсуме должно предшествовать теоретическое осмысление категории «субъект», производных от нее категорий, проделанное в ряде работ психологов; их авторами являются Л.М. Аболин, К.А. Абульханова, А.Г. Асмолов, А.В. Брушлинский, А.Н. Леонтьев, В.И. Слободчиков и др. Без анализа содержания этого понятия, без его использования, невозможно исследование философско-культурологических, философско-антропологических, социально-философских аспектов проблематики «СЕТІ – SETI».

Превращение проблемы ВР, «ВЦ-проблемы» в общекультурную, «проблему СЕТІ – SETI», формирование РаП поиска ВЦ, имело, как уже отмечалось ранее, определённые временные рамки, социокультурную детерминацию, связанную с глубокими трансформациями техногенной цивилизации, ускорением становления космической субъектности человечества. Их философско-культурологический анализ определяет проблемное поле исследования и составляет его цель.

Кластерная природа проблема бытия Иного разума. Проблема бытия ИР имеет сложную структуру, которую задают как социокультурные контексты её существования, так и внутренняя логика развития. В кластере, отражающем эволюцию проблемы бытия ИР в культуре, вынуждено упрощая и огрубляя ход реального культуротворческого процесса, можно выделить следующие основные элементы: «ИР – ВчР – ММ – ВР (ММ) – ВЦ – СЕТІ – SETI – МЕТІ...–...С*ЕТИ» [22, с.133–136]. Следует отметить, что сам переход «...– ВЦ – СЕТІ – SETI –...» явился следствием формирования РаП поиска сигналов ВЦ.

При всех оговорках, связанных с неопределенностью понятия парадигмы, нельзя отрицать тот факт, что в истории науки, её различных сферах, периодически складывалась система теоретических, методологических и аксиологических установок, которые «неявно определяли правомерность проблем и методов исследования каждой области науки для последующих поколений ученых» [8, с. 34]. Одной из них была и РаП поиска ВЦ, определившая исследовательскую работу в этой области как в эпистемическом, так и социальном планах, модальностях, выполняющая в дальнейшем проективно-программирующую и селективно-запретительную функции.

Формирование РаП поиска ВЦ, являющееся одним из индикаторов новой субъектности человечества, происходит в контексте кластера, отражающего эволюцию проблемы бытия ИР в культуре. Его предельные основания теряются в глубинах мифологического мировоззрения, в котором мир, окружающий архаического человека, был биоморфным, одушевлённым, наполненным многочисленными проявлениями внечеловеческого разума (ВчР) и воли. В эпоху Архаики, в напряжённом диалоге с ИР, человек разумный заселил ойкумену, в контексте традиционного общества сформировалась антропосфера Земли, которая превратилась в очаг интенсивных культуротворческих процессов. В ходе её формирования были выработаны широкий набор культурных практик, позволивших «человеку разумному» освоить всю планету.

Переход от архаики к первым сельским и городским локальным цивилизациям древности сопровождался рационализацией мифа, мифологического мировоззрения, мифологической ММ. Отход от трёхслойной (многослойной) ММ, идея изоморфизма человека и человечества с иными мирами Космоса, органически связанная с

атомистическими представлениями Античности, имела существенное социокультурное дальноедействие. Вместе с локализацией бытия ИР, связанной с другими небесными телами, возникает концепты множественности миров, множественности обитаемых миров (МОМ) и внеземного (нетеистического) разума (ВР). Они включаются в складывающийся кластер, элементы которого не только отражают эволюцию проблемы бытия ИР в культуре, но и определяют место человека в Мире Миров.

Дивергенция мировоззренческих формообразований, культурных практик, в центре которых находится проблема ИР, ВчР, в Средние века и эпоху Возрождения приобретает заметные масштабы. Они были одним из индикаторов начала качественной социокультурной трансформации европейской цивилизации в техногенную. Её преддверием, считает В.С. Степин, «можно назвать развитие античной культуры, ...которая была особым типом традиционалистской культуры», а также традиционалистской культуры «европейского Средневековья с особым пониманием человека как созданного по образу и подобию Бога», с идеей исключительного места человека в мире, его господствующего положения в природе [18, с. 83].

Основополагающей чертой техногенной цивилизации, исходная форма которой возникла в Европе в XIV – XVI вв., является ее инновационный характер, под которым понимается постоянный, быстрый темп изменений во всех сферах общественной жизни. Акцент на этом инновационном характере техногенной цивилизации позволяет целенаправленно концентрировать внимание на самом факте скорости научно-технических изменений. «В фундаментальных теоретических знаниях, систематически генерируемых развитой наукой, потенциально могут содержаться целые созвездия новых будущих технологий (как, например, классическая теория электромагнитного поля создавала предпосылки становления будущей электротехники, радиотехники и электроники)» [19, с.13 – 14]. Развитие фундаментальных исследований, связанных с развитием неклассической науки, открывало потенциальную возможность формирования РаП поиска ВЦ.

Развитие цивилизационных исследований стимулировало появление концепта внеземные цивилизации (ВЦ). В связи с изучаемой проблемой необходимо подчеркнуть их важность для осознания космической субъектности человечества. При этом наглядно выявилась разорванность культуры зрелого Модерна на «две культуры», о которых в своё время столь убедительно говорил Ч.П. Сноу (1905 – 1980).

Между классической гуманитарной цивилизациологией, которая рассматривала историю человечества как единство дискретности и континуальности (набор локальных цивилизаций, в форме которых существует вид Homo Sapiens) и её неклассической версией, возник разрыв. Потенциальное расширение хронотопа бытия земной цивилизации ставило вопрос о его пространственно-временных границах. В первой половине 60-х гг. XX в. Н.С. Кардашев выдвинул предположение о том, что стадии развития ВЦ во Вселенной можно классифицировать по уровню потребления энергии. К цивилизациям I типа относятся те, у которых вся энергия планеты находится под контролем; II типа – которые полностью используют энергию своего светила, что делает их в 10 млрд. раз могущественнее цивилизации I типа; наконец, III тип – это те, кто колонизировали миллиарды звёздных систем и способны использовать энергию черной дыры в центре своей галактики, могут пользоваться её энергией в целом, что делает их в 10 млрд. раз могущественнее цивилизаций II типа [12, с.166 – 169]. Эта неклассическая «космофутурологическая» цивилизациология как часть возможной общей цивилизациологии в какой-то мере указывала возможный вектор развития техногенной цивилизации не только в исторических, но и геологических, а возможно и космологических временных интервалах. Отметим, что она нашла своё дальнейшее развитие в т.н. «шкале Кардашева».

В разнообразных ММ, доминирующих в традиционном обществе, идеи ВР, связи возможностей его бытия с иными астрономическими объектами за пределами Земли не могли приобрести парадигмального характера. Однако в более поздние эпохи культуры, по мере ускорения самого процесса становления техногенной цивилизации, вновь возникали, воспроизводились, транслировались философские, натурфилософские, натуралистические, научные концепции, которые утверждали идею МОМ, среди которых Земля, человечество рассматривались одними из многих очагов разума во Вселенной. В соответствии с этим ускоряется процесс космизации культуры – начало «подстройки» сложившихся культурных практик к условиям новой, «космической Ойкумены»; складывался особый механизм синергического взаимодействия этих практик [23; 24; 25]. Именно их суммарный, синергический эффект, определяемая им социокультурная доминанта делает возможной начать во второй половине XX в. практические поиски сигналов ВЦ и тем самым сделать новый шаг в осознании человечеством своей субъектности.

Радиоастрономическая парадигма в контексте техногенной цивилизации и «растущая субъектность» человечества. Во второй половине XX ст. в отмеченном выше процессе наблюдается заметное ускорение. Отражением этого является развертывание самого «проекта СЕТИ – SETI», который занимает важное место в культуре зрелого Модерна. Проект СЕТИ – SETI начинает практически одновременно формироваться в его западном, советском, а затем и ориентальном сегментах, а затем превращается (в отличие от атомного, ракетно-космического, биотехнологического) в интернациональный, в элемент глобализированной культуры [21, с. 210 – 224].

Существенной детерминантой «проекта СЕТИ – SETI» явилось новое качество инженерно-технической деятельности как специфической культурной практики, как сферы культуротворчества, которая переформатировала, изменяла саму геометрию социокультурного пространства. Одним из новых показателей в этом процессе становится радиотехника, радиоастрономия, стремительный прогресс которых отчетливо выявил их негеоцентрические аспекты, позволил человечеству заявить о себе (вначале помимо желания) как о космической цивилизации, молодом субъекте галактического социокультурного пространства.

Прежде всего, радиотехника явилась средством, позволившим сознательно выйти за пределы Земли и одновременно расширить эпистемические основания формирующейся РаП поиска ВЦ, определить саму возможность исследовательской работы в этой области. В 1946 г. впервые радиолокацию Луны осуществили З. Бэй (Венгрия), Дж. ДеВитт (США), Л.И. Мандельштам (СССР) и Н.Д. Папалекси (СССР). Это, по существу, стало первыми экспериментами в астрономии; до этого астрономы лишь наблюдали за небесными телами, не имея никаких технико-технологических возможностей воздействия на них [1].

Прогресс радиотехники как принципиально новой области техники, во многом определившей сам облик культуры XX в., вёл к возникновению вполне логично обоснованных вопросов, составивших будущую «прагматику СЕТИ». Её логическим основанием была классическая трактовка, а социокультурным основанием – концепция МОМ: если на планетах у ближайших звёзд действительно обитают разумные существа, технический уровень которых сопоставим с нашим, то смогли бы земляне принять сигналы их передатчиков?

Поворот от МОМ к «ВЦ – СЕТИ – SETI – МЕТИ» закреплялся в эпистемическом фонде неклассической науки. Начало «проекта СЕТИ – SETI» датируется 1959 годом, когда в международном научном журнале Nature была опубликована статья Дж. Коккони (1914 – 2008) и Ф. Мориссона (1915 – 2005). Поиски межзвездных сигналов [12, с.177 – 182]. В ней доказывалось, что даже при современном уровне развития космической связи человечество может рассчитывать на выявление ВЦ

примерно того же уровня, что и земной. Авторы исходили из того, что излучение на длине волны 21 см, частотой около 1420 МГц, является универсальной физической величиной, которую могут установить на определенном уровне развития все разумные обитатели Галактики, достигшей уровня земной цивилизации. Поэтому излучение на длине волны 21 см, частотой около 1420 МГц предлагалась как канал, приемлемый для поисков по программам SETI, получившим развитие во второй половине XX – начале XXI вв. [5; 13].

Своеобразный латентный антропоцентризм трансформировался в установку «методологического изоморфизма» человечества как целого, с одной стороны, и его возможных собеседников – с другой; он послужил эпистемическим основанием для дальнейших работ в области SETI. В мае 1960 г. американскими астрономами из обсерватории в Грин Бэнк было начато «прослушивание» звезд τ Кита и ϵ Эридана, которые находятся достаточно близко к нам (проект «Озма»). Используя длину волны 21 см, астрономы положили начало многолетним (и пока безуспешным) поискам радиоизлучения, которое можно было бы истолковать как сигналы разумной цивилизации.

Особая роль в процессе возникновения нового измерения бытия проблемы ВР – ВЦ, ее трансформации из общепhilософской в научную, переходу ее в эмпирическую, операциональную плоскость, наряду с радиотехникой, радиоастрономией, принадлежала практической нерелятивистской, а затем и теоретической релятивистской космонавтике.

Одним из следствий расширения технологического использования научных знаний явилось возникновение теоретической, а со временем практической нерелятивистской космонавтики. Теоретическая космонавтика, в известной мере, завершала развитие классического естествознания: если механистическая картина мира Н. Коперника – И. Ньютона создавала законченную ММ, то теоретическая космонавтика, основы которой были заложены К.Э. Циолковским (1857 – 1935), органично «вписывала» в неё человека, расширяя потенциальную сферу предметно-преобразующей деятельности и его ареал обитания на другие небесные тела. Космическое измерение бытия человека отразилось в контексте гуманитарной космонавтики, успешно легитимизировавшей в культуре Модерна цели деятельности человека и человечества за пределами планеты, – одной из важнейших было установление контактов с ВР [4]. «Праксеология» потенциального контакта с ВР, как об этом свидетельствует история космонавтики, была важнейшим фактором динамики её развития. В связи с этим аспектом истории космонавтики заметно актуализируется задача изучения и осмысления реальных возможностей и условий субъектного роста и изучения характеристик развития субъектности как основания осуществления и самоосуществления человечества в ходе реализации масштабных космических проектов.

В середине XX в. процесс космизации вступил в принципиально новую стадию. Запуск первого искусственного спутника Земли (ИСЗ), полёт первого человека за пределы Земли, явились первыми признаками превращения человечества из земного в космическое, начало распространения антропосферы на другие небесные тела, входящие в состав Солнечной системы, началом движения человечества по «шкале Кадашева». Потенциальными очагами уже космической антропосферы являются Луна, Марс, малые планеты, входящие в пояс Астероидов. Потенциальное включение Венеры, исследования которой были проведены средствами практической космонавтики в 60 – 80-е гг. XX в., в космоэкологический ареал обитания человечества оказалось затруднительным ввиду особенностей этого небесного тела. Для решения этой проблемы в отдалённой перспективе потребуется создание целого ряда технологий терраформирования планет. Практически одновременно подобные проекты в изучаемый период были выдвинуты в контексте западного и советского Модерна И.М. Забелиным и К. Саганом.

Первые успехи в развитии нерелятивистской ракетно-космической техники стимулировали «шаги за горизонт», в сторону релятивистской теоретической космонавтики – в 50-е гг. XX в. Е. Зенгер (1905 – 1964) выдвигает идею фотонного двигателя, фотонной ракеты. Считалось, что теоретически фотонный двигатель может развить максимальную тягу из расчёта на затраченную массу космического аппарата, позволяя достигать скоростей, близких к скорости света. «Всма триваясь в завтра, – писав Е. Зенгер, – ми видим ... ракети с фотонно-ракетними приводами и прямоточними фотонно-реактивними приводами, проникаючі в крайні дали Космоса на пошуки наших братів во Всесвітній» [6, с.13 – 14]. И если практическая разработка таких двигателей, судя по всему, дело достаточно отдалённого будущего (а сама их осуществимость для многих специалистов остаётся под вопросом), то в культуре зрелого Модерна идея фотонной ракеты стала одним из элементов социокультурного измерения формирующейся РаП контактов с ВР.

Техногенная цивилизация создаёт новые основы субъектности человечества. Становится всё более очевидным, что при условии «быть обществом (оттого и субъектом) в гипотетическом отсутствии / присутствии в универсуме (мире в целом) хотя бы одного «иного субъекта», не тождественного человечеству и любому входящему в человечество реальному и интегральному субъекту», возникает некорректность утверждения человечества субъектом. Эта ситуация выражает «проблему метауровня: проблему субъектности человечества» [16, с. 263].

Преодолением возникающей некорректности утверждения о субъектности человечества было ускоренное формирование её субстратной основы. Динамизм технико-технологического развития, выявляет её позитивную сторону, – возможность социального бессмертия путём расширения антропосферы за пределы Земли, включения в неё не только иных небесных тел, космического пространства. В своём негативном аспекте, «негативной субъектности», человечество впервые оказывается смертным; об этом свидетельствовали экзистенциальные измерения практического использования атомной энергии. «С появлением ядерного оружия, – справедливо отмечают В.Б. Адамский и Ю.Н. Смирнов, – началась эпоха, ставшая тяжелейшим испытанием для человечества» [11, с. 325]. Если следовать идее об изоморфизме в развитии цивилизаций Галактики, то открытие и использование атомной энергии, по-видимому, является важным показателем на шкале развития техногенных цивилизаций со сходной субстратной основой.

Социальные модальности радиоастрономической парадигмы и субъектность человечества. РаП поиска сигналов ВЦ, как и любая другая парадигма, определяет исследовательскую работу не только в эпистемическом, но и в социальном планах, формируя научное сообщество, коммуникативные каналы, социальные институции, выполняя в дальнейшем проективно-программирующую и селективно-запретительную функции.

Важным событием, связанным со становлением РаП поиска сигналов ВЦ, современного понимания проблемы «ВЦ – СЕТИ – SETI», определением структуры этого сложнейшего не только естественнонаучного, научно-технического, но и социокультурного кластера, явилась Первая конференции по внеземным цивилизациям (Грин Бэнк, США, 1961). По её итогам вышел сборник статей под редакцией А.Дж.У. Камерона; в основу сборника легли работы, представленные в виде докладов на этой конференции; его перевод с английского на русский вышел ещё через два года. [10]. Конференция выявила круг исследователей, персонализировавший РаП поиска сигналов ВЦ в контексте западного Модерна.

Конференция, которая проводилась её участниками в «закрытом режиме» из соображений репутационного характера, всё же имела социальный резонанс. Одним из факторов его возникновения явилась увлекательная и в то же время серьёзная книга

известного американского популяризатора науки, научного обозревателя газеты «Нью Йорк таймс» У. Салливана Мы не одни! [14]. Она вводила наработки астрономов, физиков, биологов в интернационализирующееся социокультурное пространство эпохи.

Процессы, происходящие в контексте советского Модерна, протекали практически параллельно. С некоторым запаздыванием, – примерно на три года (20 – 23 мая 1964 г.), – в Бюракане было проведено I Всесоюзное совещание по проблемам внеземных цивилизаций, по итогам которого в рекордные сроки были изданы труды [2]. Несколько позднее они были переведены на английский язык. Организации совещания поддержку оказали видные ученые – И.Е. Тамм, Я.Б. Зельдович, В.А. Котельников и др., так или иначе связанные с отечественным ВПК. Как и у американских коллег, к совещанию готовились тайно, через первый отдел (отвечавший за соблюдение секретности) Астросовета АН СССР, – прежде всего, из-за опасения, что информация просочится в прессу в неподобающе сенсационном виде.

Знание специфики самого советского социокультурного пространства и процессов, в нём протекающих, даёт основание предполагать, что в основе механизма «ускорения» издания Трудов, было, не в последнюю очередь, был заслуженный авторитет академика В.А. Амбарцумяна. Без его участия решить проблему издания Трудов было бы на порядок сложнее; кроме того, «скрытым фактором» непривычной скорости выхода из печати сборника была, по-видимому, начавшаяся подготовка советско-американской конференции СЕТИ, проведение которой планировалось через три года в Праге.

Однако конференция, в которой могли бы принять участие представители многих стран, в 1968 г. не состоялась. Поэтому в 1969 г. Н.С. Кардашев и К. Саган предложили сначала созвать более ограниченную по числу участников советско-американскую конференцию, которая и была успешно проведена в Бюраканской астрофизической обсерватории АН Армянской ССР 5 – 11 сентября 1971 г. [12]. Именно с даты 5 сентября 1971 года – времени открытия Первой советско-американской конференции по проблеме СЕТИ, – видимо, и следует вести отсчет в официальной истории науки о поиске и связи с ВР.

РаП поиска сигналов ВЦ стимулировала появление «зависимых», «производных» научных программ; в этом проявилась её проективно-программирующая функция. Одновременно с радиопоиском, появляются и другие направления поисков деятельности ВЦ, – поиски инопланетного зонда в Солнечной системе; следов палеовизита (материальные, информационные подтверждения посещения инопланетянами Земли в геологическом и историческом прошлом); феноменов астроинженерной деятельности. Сложность анализа «ВЦ-проблемы» на протяжении всего времени проведения работ в этой области существенно усугубляется наличием альтернативной парадигмы, претендующей на решение проблемы ВР и развивающейся за пределами функционирующей НКМ, – «UFO-программы» (от англ. Unidentified Flying Object – Неопознанный Летающий Объект). В отношении последней в полной мере проявилась селективно-запретительная функция РаП поиска сигналов ВЦ. Успех её реализации во многом определялся подходами «UFO-программы» именно к решению проблемы субъектности человечества, принять которые в обозримой перспективе представляется едва ли возможным.

Выводы. Превращение проблемы ВР, «ВЦ-проблемы» в общекультурную, «проблему СЕТИ – SETI», формирование РаП поиска ВЦ, имело определённые временные рамки (1959 – 1971 гг.), социокультурную детерминацию, связанную с глубокими трансформациями техногенной цивилизации, ускорением становления космической субъектности человечества. Одним из индикаторов этого процесса была и РаП поиска ВЦ, определившая дальнейшую исследовательскую работу в этой области как в эпистемической, так и социальной модальностях, выполняющая в дальнейшем

проективно-программирующую и селективно-запретительную функции. Проективно-программирующая функция реализовалась через систему «индуцированных» научных программ, а запретительная – в критике «UFO-программы», уфологической парадигмы, функционирующей в социокультурном андеграунде, за пределами науки.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. В. А. Котельников. Судьба, охватившая век. Т. 1 : Воспоминания коллег/ сост. Н. В. Котельникова. – М. : ФИЗМАТЛИТ, 2011. – 310, [1] с., [8] л. цв. ил.
2. Внеземные цивилизации. Труды совещания. Бюракан, 20-23 мая 1964. – Ереван: Изд. Арм. ССР, 1965. – 152 с..
3. Гаврюшин, Н. К. Космический полет – логика развития художественной и научной идеи от античности до XX века / Н. К. Гаврюшин // Из истории авиации и космонавтики. – М.: [ИИЕТ АН СССР], 1972. – Вып.16. – С. 12-20.
4. Газенко, О.Г. Притяжение космоса / О.Г. Газенко, В.Ю. Шаров. – М.: Изд-во «РТСофт», 2011. – 256 с., ил.
5. Гиндилис, Л. М. SETI: Поиск Внеземного Разума / Л. М. Гиндилис. – М. : Изд-во физико-математической литературы, 2004. – 648 с.
6. Зенгер, Е. К механике фотонных ракет / Е. Зенгер: Пер. с нем. В. М. Пацкевича; Под ред. И. М. Халатникова. – М.: Изд-во иностр. литературы, 1958. – 144 с.
7. Космология, физика, культура: [сборник] / Отв. ред. В.В. Казютинский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 243 с.
8. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун; Лакатос, И. Фальсификация и методология исследовательских программ. История и её рациональные реконструкции / И. Лакатос; Пер. с англ.; Сост. В.Ю.Кузнецов. – М.; ООО «Издательство АСТ», 2002. – 608. с.
9. Мазор, Ю. Л. Радиоконтакт с внеземными цивилизациями: монография / Ю. Л. Мазор; Нац. техн. ун-т Украины «Киев. политехн. ин-т». – К. : НТУУ «КПИ», 2013. – 709 с. : рис., табл.
10. Межзвездная связь [Сборник] / Пер. с англ. С предисл. Л.М. Гиндилиса. – М.: Мир, 1965. – 324 с.
11. Наука и общество: история советского атомного проекта (40-50-е годы). Международный симпозиум ИСАП (1996, Дубна.): [сборник]. – М.: Изд. АТ, 1997. – Т.1. – 608 с.; фото.
12. Проблема SETI: (Связь с внеземными цивилизациями): Труды конференции, сост. 5 – 11 сент. 1971 г. в Бюракане / Под ред. С.А. Каплана. – М. : Мир, 1975. – 351 с., с ил.
13. Рудницкий, Г. М. Полвека поиска сигналов внеземного разума/ Г. М. Рудницкий // Земля и Вселенная. – 2009. – № 4. – С. 31-37.
14. Салливан, У. Мы не одни / У Салливан: Пер. с англ. И. Глушневой и Т.Лозинской; Под ред. В.И.Мороза. – М. : Мир, 1967. – 384 с., ил.
15. Саган, К. Космос: Эволюция Вселенной, жизни и цивилизации/ Карл Саган; Пер. с англ. – СПб.: ТИД Амфора, 2005. – 525 с.
16. Скачков, А. С. Субъектность человечества – метапроблема социальной философии / А. С. Скачков. – Вестник ТОГУ. 2010. – № 2 (17). – С. 263-270.
17. Степин, В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, Л.Ф. Кузнецова. – М. : ИФ РАН, 1994. – 274 с.
18. Степин В. С. Цивилизация и культура / В.С. Степин . – СПб. : СПбГУП, 2011. – 408 с. – (Классика гуманитарной мысли ; Вып. 3).
19. Турчин, А. В. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? / А. В. Турчин, М. А. Батин. – М. : БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. – 263 с.
20. Шкловский, И. С. Размышления об астрономии, ее взаимосвязи с физикой и технологией и влиянии на современную культуру/ И. С. Шкловский // Вопросы философии. – 1969. – № 5. – С.52-62.
21. Щедрін, А.Т. «Вторинна» міфотворчість як соціокультурний феномен: (проблеми релігієзнавчо-культурологічного аналізу): Моногр. / А.Т. Щедрін; Харк. держ. акад. культури. – Харків: ХДАК, 2007. – 430 с.
22. Щедрин, А.Т. Проблема «SETI – METI» как источник глобальных рисков (по материалам Всемирной Паутины)/ А.Т. Щедрин // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. № 1092. Сер. : «Теорія культури та філософія науки». – Х., 2014.– С. 132–143.
23. Щедрін, А.Т. Феномен «Мовчання Неба»/ А.Т. Щедрін // Філософська думка. – К., 2008. – № 3. – С. 47-61.
24. Щедрин, А.Т. Философско-антропологические аспекты проблемы поиска внеземных цивилизаций/ А.Т. Щедрин // Антропологічні виміри філософських досліджень. – Дніпропетровськ, 2013. – Вип. 3. – С. 30–42.
25. Щедрін, А.Т. «Silentium Universi»: («Мовчання Космосу») як соціокультурний феномен/ А.Т. Щедрін // Культура України : зб. наук. пр. / Харк. держ. акад. культури. – Х. : ХДАК, 2004. – Вип. 13. – С. 27–46.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 130.2

Д.В. Петренко

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна,
к. філос. н, доц. каф. теорії культури і філософії науки

ФІЛОСОФСЬКА МЕДІААНТРОПОЛОГІЯ: ПРЕДМЕТ І СТРАТЕГІЇ

Стаття присвячена дослідженню філософських стратегій сучасної медіаантропології. Проблема «людина і медіа» аналізується в контексті більш широкої проблеми «людина і техніка», що дозволяє розглядати медіаантропологію в контексті філософської антропології техніки.

Ключові слова: медіаантропологія, технічне, чуттєвість, аудіальність, медіальність.

Д.В. Петренко

ФИЛОСОФСКАЯ МЕДИААНТРОПОЛОГИЯ: ПРЕДМЕТ И СТРАТЕГИИ

Статья посвящена исследованию философских стратегий современной медиаантропологии. Проблема «человек и медиа» анализируется в контексте более широкой проблемы «человек и техника», что позволяет рассмотреть медиаантропологию в контексте философской антропологии техники.

Ключевые слова: медиаантропология, техническое, чувственность, аудальность, медальность.

D.V.Petrenko

PHILOSOPHICAL MEDIAANTHROPOLOGY: THE SUBJECT-MATTER AND STRATEGIES

The article deals with the research of the philosophical strategies of modern mediaanthropology. The problem “a man and media” is analyzed in the context of a much wider problem “a man and technology”. It allows considering mediaanthropology in the context of philosophical anthropology of technology.

The examination of philosophy of media of the first half of the XX century allows allocating of four strategies for understanding the subject “a man and media”. The first strategy is a projective one. Herein, media is realized as a projection of the human potential. The grounds for evolution of human abilities are proclaimed to be the main task of philosophy. The second strategy is a transcendental-critical one. It is based on the statement that media realizes interests of the latent social, economical or political forces. The given forces are defined as destructive ones when concerning a man. The task of philosophy is to identify and to define these forces. The third strategy is an immanent-critical one. This strategy is oriented to historical studies of media. Herein, the media itself is considered as an independent phenomenon. Philosophy, in this case, designates the criteria of danger and identifies their manifestations in the history of media.

The fourth strategy is a reconstructional one. The main task of the given strategy is to reproduce the history of media and its anthropological aspects in a neutral way. The reconstructional

strategy implicitly relies on the philosophical background. The given background determines a particular understanding of history, technology, nature and a man.

Keywords: mediaanthropology, technical, sensuality, auditory, medial.

Більшість сучасних досліджень в галузях соціальних і гуманітарних наук осмислення теми «людина і медіа» будують на катастрофічній схемі, яка зображає зіткнення людини і засобів масової інформації. Ця схема конструє інфернальну картину світу, в якій агресивні мас-медіа впливають на так названу сучасну людину, стираючи її індивідуальність, позбавляючи свободи вибору, перетворюючи в одномірну людину-масу, безликий *das Man*. Втім, багато з провідників подібної риторики справжності рідко звертають увагу на те, що використовуючи ім'я людина, вони актуалізують вже готові філософсько-антропологічні схеми, які імпліцитно зберігають гегемонію над текстами всіляких медіакритик, що складає *актуальність* нового філософського прочитання теми «людина і медіа» в контексті концептуального співвідношення людини і техніки.

Зазначену «катастрофічну» тенденцію, що демонізує медіа, можна прослідкувати, наприклад, в роботах представників Бермінгемської школи культурних досліджень, які досить-таки часто звертались до критичного вивчення взаємодій людини і медіа, що розумілися ними виключно як мас-медіа. Антропологічна операція, яка окреслює складку людського, тут, як правило, заснована на припущенні уявної фігури іншого (жінки, робітника, іммігранта), позбавленого прав, розуму, знання. Цій фігурі делегуються певні можливості при декодуванні повідомлень, дозволяється співвідносити розуміння медіаповідомлення з опозиційним кодом [12, р. 124], але все це не рятує наївного представника аудиторії від загарбницького проникнення ідеологічних інтерпеляцій або стратегій влади-знання (бермінгемці часто синтезували вільні трактування концепцій Л. Альтюссера і М. Фуко), які здатен викрити виключно критичний інтелектуал. Тільки він може допомогти всім цим новим інкарнаціям фігури благородного дикуна, які необхідно захистити від ідеології і поновити в правах, виховати критичне мислення – тобто, діяти майже за Кантом і Садом: примусити набратися сміливості і користуватися власним розумом, звільненим від ілюзії мас-медіа.

Подібні медіакритичні настрої пронизують філософію на протязі всього ХХ століття. Хіба не про це писав М. Гайдеггер в «Бутті і часі»: «у застосуванні публічної інформаційної системи будь-який інший подібний іншому. Це буття-з-іншим повністю розчиняє свою присутність кожного разу в способі буття “інших”» [9, с. 126]. Або згадаємо застереження Т. Адорно і М. Хоркхаймера, які в розвитку мас-медіа закликали побачити тріумф інвестиційного капіталу, головне завдання якого – «випалити в серцях обездолених претендентів на робочі місця клеймо всесилля» [1, с. 154]. Чи є ви борцем за звільнення пригнічених або чуйним слухачем поклику Буття, безсумнівно одне, ім'я медіа, щоб воно не означало, маркує загрозу для людини або принаймні різних проявів справжності.

Однією з причин, що породила такі спрощені медіаантропології є досить-таки вузьке розуміння імені медіа, яке трактується багатьма дослідниками як синонім словосполучення «засіб масової інформації» (від фр. *moyens d'information de masse*) або «засіб масової комунікації» (від англ. *media of mass communication*). Тому більш глибоке осмислення теми «медіа і людина» відкривається в концепціях, які проблематизують ім'я медіа. Так, оригінальне переосмислення даної теми запропонував М. Маклюен. Власне, одне з визначень медіа, даних канадським дослідником, є антропологічним: медіа – це, перш за все, конфігурація чуттєвості.

Виникнення нових медіа: друкарського верстату, радіоприймача, телевізора призводить до реорганізації чуттєвого сприйняття, в результаті якого одне з почуттів стає домінуючим. Як пише Маклюен, «Якщо завдяки новій технології одне або декілька наших почуттів вийдуть назовні..., то в культурі виникне нове співвідношення почуттів»[4, с. 88]. Наприклад, виникнення фонетичного письма, а пізніше його масове розповсюдження, яке досягло свого апогею після винаходу друкарського верстату, з точки зору Маклюена, виводить на перший план візуальне сприйняття. Завдяки книгодрукуванню бачення підпорядковує інші почуття, а лінійність, відкрита ще фонетичним письмом, стає основою мислення – ось формула людини «галактики Гутенберга». Усі ці процеси виривають людину з перцептивного світу, фундованого аудіальністю, що зберігала свою значущість в організації чуттєвого сприйняття до пізнього середньовіччя.

Криза «галактики Гутенберга», відповідно до Маклюена, пов'язана з виникненням радіо і пізніше телебачення, які знову реорганізують розділення чуттєвості і встановлюють переважання аудіального і аудіально-тактильного сприйняття. Послідовник Маклюена В. Онг називає це другою усністю (secondary orality), що «повертає значущість усного слова і створює аудиторію слухачів»[15, р. 134], тільки, на відміну від догутенбергівської епохи, ця аудиторія завдяки новим технологічним можливостям у багато разів збільшується.

Медіа для Маклюена – технічне розширення можливостей людини, це штучні протези, органи, які доповнюють тіло. Медіантропология Маклюена засновується на строгих розділеннях «людина/медіа», «людське сприйняття/ технічний протез». Осмислення спів-відношення «медіа/людина» у канадського дослідника позбавлене катастрофізму, притаманного багатьом медіакритикам, що зводять розуміння медіа до ЗМІ. Для Маклюена медіа-технологія – це даність, яка обумовлює сприйняття і розуміння. Дослідник закликає прийняти цю даність, підкреслюючи, що будь-яка критика нових для тієї чи іншої епохи медіа вкорінена в залежності від інших медіа. Розвиток медіа-технологій варто розглядати виключно як процес, який, з одного боку, провокує реконфігурацію людського сприйняття, мислення і дії, з іншого – розширює їх можливості. Все ж, з точки зору Ф. Кітлера, «у Маклюена методично суперечливим залишається так і не поставлене під сумнів основне припущення про те, що людина природним чином є суб'єктом усіх медіа»[2, с. 24]. В концепції самого Кітлера зміни медіа пояснюються виключно їх технологічним співвідношенням один з одним, що, як вважає німецький дослідник, зумовлює незалежність розвитку медіа-технологій від людських дій.

Медіантропология Кітлера радикалізує положення теорії Маклюена, повною мірою позбавляючи людину статусу суб'єкта медіа-технологій. Як пише Кітлер, «техніка і тіло: теза, якщо сформулювати її терміново, буде звучати так: нам нічого невідомо про наші почуття, поки медіа не запропонують їх моделі і метафори» [2, с. 29]. Так, народження філософії в Давній Греції Кітлер пов'язує з виникненням іонічного алфавіту і технологій запису на восковій дошці; а винахід кінематографу, з точки зору дослідника, вплинув на концепції пам'яті кінця XIX початку XX віків як в медицині (М. Бенедикт), так і в антропософії (Р. Штайнер). Спираючись на тріаду уявне/символічне/реальне психоаналізу Ж. Лакана і теорії інформації К. Шенона, Кітлер стверджує, що медіа не тільки детермінують організацію людського досвіду, але й визначають усі форми його самоопису. Варто відзначити, що базова для медіатеорії Кітлера паралель між структуралізмом і досягненнями теорії інформації досить-таки спірна. Так, Д. Мерш відзначив, що «між формальними мовами і машинами Тьюринга, з одного боку, і структурною лінгвістикою або концепцією відмінностей постструктуралізму, з іншого – нездоланна прірва, адже ні ітерація знаків, ні процеси фігурації не відповідають поняттю правила/закону в його строго

математичному смислі» [6, с. 211]. Втім, таку досить суперечливу паралель провів ще Ж. Лакан в доповіді «Психоаналіз і кібернетика» [3, с. 417].

Співвідношення технічної моделі і символічного обґрунтоване Кіттлером, справді, недостатньо переконливо, що ставить під сумнів також можливість односторонньої технологічної детермінації. Все ж твердження німецького мислителя про те, що медіа-технології здійснюють схематизацію сприйняття, дозволяє йому провести реконструкцію в діахронічному зрізі перцептивних трансформацій кінця ХІХ початку ХХ віків у дослідженні «Грамофон, фільм, друкарська машинка». За визначенням Кіттлера, «Сутність людини перемістилася в апарати. Машини зайняли місце центральної нервової системи» [13, р. 16]. Концепція Кіттлера зберігає розрізнення «медіальне/людське» і повністю підпорядковує людину медіа, що дозволяє її визначити як радикальну форму наміченої ще у Маклюена медіадетерміністської антропології. Інтелектуальна оптика Кіттлера нейтральна; його завдання, як і в археолога знання за М. Фуко, – відсторонений опис та констатація зміщень і розломів. Домінування медіального для Кіттлера, як і для Маклюена, – неминуча даність. Висновок і Кіттлера, і Маклюена однозначний: медіа-технології детермінують людське.

Розрізнення «людина/медіа» і ширше, «людина/техніка», також спрямовує формування векторів медіатеорії В. Флюссера. Варто відзначити, що в текстах Флюссера не знайти послідовного визначення імені медіа, воно вживається німецьким філософом в різних смислах: і як мас-медіа, і як посередник, і як канал розподілення інформації. Розвиток медіа-технологій веде до втрати того, що Флюссер називає запозиченим у Гусерля поняттям «життєвий світ». Історія людства тут стає історією відчуження від певної первинної справжності, знищеної розвитком медіа-технологій. Відповідно до Флюссера, «повільний і трудомісткий культурний розвиток людства може розглядатися як поступовий відступ з життєвого світу, як поступово зростаюче відчуження. З першим кроком назад з життєвого світу – з контексту людей, що торкаються речей, ми стаємо обробниками» [8, с. 72]. У статті «Лінія і поверхня» німецький філософ пише: «У нашій цивілізації існує два типа медіа, які викликають наше відчуження: лінійно-фікційні (книги, комп'ютерні розрахунки) і поверхнево-фікційні (фільми, тв-програми)» [11, р. 29]. Якщо концептуалізація зв'язки «лінійність і медіа» була запозичена Флюссером у Маклюена, то за допомогою поняття поверхня німецький філософ намагається помислити створений медіа-технологіями образ.

В дослідженнях образу Флюссер також вибудовує схему втрати ідилічної повноти «торкання речей». Первинну підміну здійснює образ, який стає посередником між світом і людиною. Наступний етап відчуження створюється науковими текстами, що вводять мислення, засноване на опосередкуванні калькуляції, яке, в свою чергу, на новому етапі розвитку медіа-технологій породжує техногенний образ, – за визначенням німецького філософа, – абстракцію третього ступеня. Тому фотоапарат, який виник в результаті серії зміщень (образ-текст-техногенний образ), ні в якій мірі не фіксує реальність, як стверджують наївні теорії фотографії, а виробляє абстракції. Акт фотографування, – з точки зору Флюссера, – це результат перекодування, можливий завдяки багатомістовому розвитку медіа-технологій.

Своє завдання німецький мислитель бачить у створенні критики, яка допоможе «звільнити простір для людського наміру в світі захопленому апаратами» [7, с. 88]. Це протиставлення «людський намір/апарат» складає основу для досить-таки оригінальних антропологічних розмислів Флюссера про людину цифрової епохи, яка хоч і представляється німецьким філософом як Ніщо, але все ж відкриває дивні можливості для проективної творчості, адже «людина і мистецтво синоніми, це те, що відділяє нас від тваринного світу» [11, р. 56]. Парадоксально, в точці абсолютного відчуження Флюссер знаходить ресурс для нової актуалізації естетичної утопії і ствердження можливості творчої автономії. Як писав шанований різними поколіннями німецьких

філософів поет Ф. Гельдерлін, «Де небезпека, там виростає і рятівне». Фундаментальне відчуження несподівано обертається вимушеною можливістю свободи. В даному жесті приховується протиріччя флюссерівської антропології. З одного боку, медіа-технології несуть загрозу людині, вводять її в оману, нав'язують ті або інші моделі сприйняття і розуміння, дроблять свідомість на частки [10, р. 170], а з іншого, – на вершині свого ілюзорного домінування над людським відкривають можливість творчості постлюдини. Але все ж, не дивлячись на примарний просвіт «рятівного», в розмислах Флюссера на тему «медіа і людина» переважає мотив відчуження і апокаліптичний тон.

Ретроспективне конструювання ідилічної повноти людського досвіду, що порушується вторгненням медіа-технологій, є нічим іншим як черговим проявом риторики справжності, яка є основою для різних ліній філософської критики медіа. Означена риторика досить часто формує непохитні настанови різноманітних дискурсів про медіа: від викриття мас-медіапропаганди і досліджень медіавпливу до критики тотального поневолення можливостей людського сприйняття і розуміння машинізованими стандартами медіа. Для того щоб помислити виток медіакритичної риторики справжності необхідно звернутися до реконструкції диспозитивів, які маркують і сьогодні як розуміння зв'язки «людина і техніка», так і похідної від неї «людина і медіа». Таким чином, питання про медіантропологію стає частиною більш складного питання про філософську антропологію техніки.

Отже, в філософських дослідженнях медіа другої половини ХХ – початку ХХІ сторіччя можна виділити чотири лінії медіантропології. Перша лінія – *проекційна* – засновується на розумінні медіа або як інструменту, що використовується людиною, або як протеза, який розширює людські можливості (М. Маклюєн, В. Онг). Друга – *трансцендентно-критична* – розглядає медіа в контексті соціальних, економічних або політичних відносин і орієнтована на виявлення прихованих сил (наприклад, стратегій капіталу, ідеологічних ефектів або конфігурацій поля), які управляють взаємодіями людини і медіа (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, П. Бурдьє, Р. Вільямс, С. Голл, Ж. Бодрійяр). Третя – *іманентно-критична* – орієнтована на відновлення чи створення історії медіа як історії підміни, втрати або забуття – процедур, що призводять до деструктивності взаємодій людського і медіального (А. Флюссер, Д. Кампер, в певних аспектах Р. Дебре). На відміну від трансцендентно-критичної стратегії, іманентно-критична не шукає за медіа певні приховані сили, а розглядає медіа як автономні явища, що формують і деформують сприйняття та розуміння людини. Четверта – *реконструкційна*, або археологічна, – спирається на розробку генеалогічного опису зв'язки «медіа-людина» (В. Фаульштїх, Ф. Кітлер, Е. Хутамо, Д. Парікка). Представники реконструктивістської медіантропології досить-таки скептично оцінюють спів-віднесення їх досліджень із філософією, що, взагалі, не виключає використання ними імпліцитно низки філософських положень, які виявляються при більш ретельному прочитанні.

Таким чином, у філософській медіантропології можна побачити відображення сюжетів і схем, намічених ще в межах різних ліній філософії ХХ сторіччя. Ці схеми окреслили концептуальні плани і ретранслявали конфігурації диспозитива, що розподіляють економію людського/технічного/медіального.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер [пер. с нем. М. Кузнецов]. – СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
2. Кітлер Ф. Оптическое медиа. Берлинские лекции 1999 г. / Фридрих Кітлер [пер. с нем. О. Никифоров]. – М. : Логос/Гнозис, 2009. – 271 с.
3. Лакан Ж. Семинары. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954-1955) / Жак Лакан [пер. с фр. А.Черноглазов]. – М. : Гнозис, Логос, 1999. – 520 с.
4. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего / Маршалл Маклюэн [пер. с англ. И. Тюриной] – М. : Академический проект, 2005. – 495 с.

5. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Маршалл Маклюэн [пер. с англ. В. Николаева] – М. : Кучково поле, 2003. – 464 с.
6. Мерш Д. Мета/диа / Дитер Мерш [пер. с нем.] // Антология медиафилософии [ред.-сост. В. Савчук]. – СПб. : Изд-во РХГА, 2013. – С. 204-218.
7. Флюссер В. За философию фотографии / Вилем Флюссер [пер. с нем. Г. Хайдаровой]. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 146 с.
8. Флюссер В. О проецировании / Вилем Флюссер [пер. с нем. М. Степанов]. – Хора. – № 3/4 (9/10). – С. 65-76.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер [пер. с нем. В. Бибихин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
10. Flusser V. Into the universe of technical images / Vilem Flusser [trans. from the germ. N. Roth]. – Minneapolis / London : University of Minnesota press, 2011. – 192 p.
11. Flusser V. Writings / Vilem Flusser [trans. from the germ. E. Eisel]. – Minneapolis / London : University of Minnesota press, 2002. – 229 p.
12. Hall S. Encoding/decoding / Stuart Hall // Culture, media, language. Working papers in cultural studies, 1972-1979. – London, New York : Routledge, 2005. – P. 117-127.
13. Kittler F. Gramophone, film, typewriter / Friedrich Kittler [trans. from the germ. G. Winthrop, M. Wutz]. – Stanford : Stanforduniversitypress, 1999. – 315 p.
14. Kittler F. Perspective and the Book / Friedrich Kittler [trans. from the germ. S. Ogger]. – Grey Room, Cambridge : Inc. and Massachusetts Institute of technology. – 2001 – № 5. – P. 39-53.
15. Ong W. Orality and literacy: The Technologizing of the World / Walter Ong. – London, New York : Routledge, 2002. – 203 p.

УДК 130.2

O.V. Tytar

V.N. Karazin Kharkiv National University,
PhD

UKRAINIAN IDENTITY OF NEW PUBLIC MAN IN PHILOSOPHY CULTURE OF M. KHVYLOVY

The article examines the national and cultural identity in the modern world Slobozhanschina and its variability in the context of the concept of the new Ukrainian public man in the philosophy of culture M. Khvylovy, influence of philosophical concepts M.Khvylovy national and regional identity. History M. Khvylovy is considered as the development of various regional systems – European and Asiatic. Concept of the new Ukrainian public man Khvylovy forms and identifies national perspectives of development of Ukrainian culture. Research methods are a hermeneutics analysis, historical and cultural analysis, methods of postcolonial studies

Keywords: identity, philosophy of culture, national identity, Ukrainian culture, regional studies

О. В Титар

УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ НОВОЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ М. ХВИЛЬОВОГО

В статті досліджується національно-культурна ідентичність Слобожанщини в сучасному світі та її мінливість в контексті концепції нової української громадської людини в

філософії культури М. Хвильового, вплив філософських концепцій М. Хвильового на національні і регіональні ідентичності. Історія М. Хвильовим розглядається як розвиток різноманітних регіональних систем – європейської і азійської. Концепція нової української громадської людини Хвильового формує і виявляє національні перспективи розвитку української культури. Методи дослідження – герменевтика, історико-культурний аналіз, методи постколоніальних досліджень

Ключові слова: ідентичність, філософія культури, національна ідентичність, українська культура, регіональні дослідження

Е. В Титар

УКРАИНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НОВОГО ОБЩЕСТВЕННОГО ДЕЯТЕЛЯ В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ Н.ХВЫЛЕВОГО

В статье исследуется национально-культурная идентичность Слобожанщины в современном мире и ее изменчивость в контексте концепции нового украинского общественного деятеля в философии культуры Н. Хвильового, влияние философских концепций Н. Хвильового на национальные и региональные идентичности. История Н. Хвильовым рассматривается как развитие различных региональных систем – европейской и азиатской. Концепция нового украинского общественного деятеля Хвильового формирует и выявляет национальные перспективы развития украинской культуры. Методы исследования – герменевтика, историко-культурный анализ, методы постколониальных исследований

Ключевые слова: идентичность, философия культуры, национальная идентичность, украинская культура, региональные исследования

Statement of the problem. For M. Khvylovy one manifestation of Baroque Kharkov identity becomes interpenetration of life and discourse, discourse expresses life, life and death are discourse expressions. This draws attention in particular H.Hrabovych who rightly observes M. Khvylovy intertextuality, which can be considered as an inseparable unity of life and discourse, when the laws of language is based not only text, but also the fate: «Central for M. Khvylovy intertextuality not ganging up on his prose, poured it in the intermediate realm between the «real» daily life and literature than are letters and correspondence, and even stronger creative interweaves the author and his life again opened author as subject and object at the same time this process: creation of life»[3, p.255]. So, for example, suicide for M. Khvylovy appears in the text as articulated equal time to adopt their own doom his own fate.

In the early 1920s, M. Khvylovy powerfully expresses itself as a novelist, effectively creating a new Ukrainian modernist prose, which, of course, was a Soviet and Ukrainian character at a time. The leading Ukrainian writers A.Kobylyanskaya, V. Vynnychenko, V. Stefanik found themselves outside the Soviet Ukraine, Ukrainian Soviet poetry presented by young Ukrainian recognized luminaries – B. Ellan, M. Rylsky, M. Semenko, P. Ticina, A. Slisarenko, B. Saussura and prose genre Ukrainian modernism was in decline. Even the first collection of M. Khvylovy become a turning in the origin of a new modern prose narratives forming new Slobozhansky modern Ukrainian identity. One of the first as the founder of a new modern Ukrainian prose evaluates M. Khvylovy A. M. Shamrai, noting in this regard: «M. M. Khvylovy belongs to the honorable name of the first writer, and only appearance in 1923, his book «Blue etudies» should be considered the beginning of a new prose» [7, p.192.]

Discourse, narrative and character permeate the life of M. Khvylovy is our belief itself figure of Khvylovy and its subsequent glorification and mythology in Ukrainian culture is a manifestation of modern discourse is crucial for modern Ukrainian identity, which then was used for ideological formation new Ukrainian culture. Modern symbol for the understanding

of this discourse is the mask.

Analysis of recent research. Some studies say about the discourse and identity of M. Khvylovy as modern [1; 3], some Ukrainian identity of new public man as a worldwide phenomenon associated only with principle XX century [1-4]. The theories M. Khvylovy Ukrainian identity of new public man starting with XIX – XX century. History M. Khvylovy is considered as the development of various regional systems – European and Asiatic. Yu. Shevelov (Yu. Shereh) considers M. Khvylovy as modern artist and ideologist [8]. Promoting modern system approach, H. Hrabovych [3] considers the theories of M. Khvylovy as a complex, multi-component phenomenon, including this struggle for proletarian hegemony, and the concept of cultural narrative. But many characteristics of M. Khvylovy philosophy culture isn't considered

The main goal of our study is the most national cultural identity Slobozhanshchina in a modern world and its variability under the influence of modern concept of new Ukrainian public man in philosophical context, the impact of the concept of new public man in philosophy culture of M. Khvylovy on a national and regional identities.

Research methods are a hermeneutics analysis, historical and cultural analysis, methods of postcolonial studies

The main material and research results. Cultural mapping is to mask your image in many symbolic roles mapping discourse in the context of many cultures and cultural discourses, such as M. Khvylovy fits easily into the discourse of communism, nationalism, liberalism, psychoanalysis, authoritarianism, neo-classical and neo-romanticism and hence becomes a hero to many discursive practices thereby promoting cultivation Khvylovy as a symbol – «khvylovyzmu» that M. Khvylovy like a real person alive has had to criticize. Thus life and cultural mask creates symbolic biography. We join G. Hrabovych thought that it was this cult due discourse M. Khvylovy – «cult Khvylovy polarization and subsequently his reception, his posthumous existence as a hero and as a bete noire, proving surprisingly powerful legacy of symbolic or nominal actual biography» [3, p.242].

First M. Khvylovy declares itself as proletarian innovator that opposes the classics for a new proletarian art. Starting as a poet, M. M. Khvylovy supports the new mission of the proletarian artist new modern artist. The book «October» (November, 1921) M. Khvylovy with M. Johansen and V. Saussura appeal to new proletarian artists of discarding the old classical forms and pre-modern identities «of past centuries», in proclaiming the versatile new modern Soviet art –

«Our universal to workers and proletarian Ukrainian artists»: «This universal was to lay down the basic principles of a new proletarian art, to organize a new «army of artists proletariat»: «Equally get up of various neoclassical artists ... nursing proletariat hackneyed forms of past ages, and no future life-giving futuristic issuing another goal for the destruction of art, and all kinds of formalistic schools and currents (Imagism, komfuturizm etc.) declare the era of proletarian poetry of true creative future. Convene a brazen trumpet to our ranks scattered creative unit proletariat. We form teams. We organize regular army of artists proletariat. Our range winged iron discipline of the proletarian working rhythms and metaphors... This our prophets – Shevchenko and Franko» [4, p.65].

When first M. Khvylovy is still possible tradition was associated only with Shevchenko and Frank, from mid-1923 Khvylovy corresponds with Mykola Zerov – ideological center of Kiev group «neoclassical» that the communist literary regarded as enemies. M. Khvylovy interested in the ideas of Nietzsche, Spengler, Marx, Darwin, Goethe and Hoffmann. Mykola Zerov became his mentor, with whom he consulted about their pamphlets of his work, even sent the novel «Iraida» happened convergence theory of «Asian Renaissance» M. Khvylovy and intellectual theories M. Zerova.

In the years 1925-1928 there is a literary discussion in Ukraine, which was a whole new way to draw Ukrainian proletarian culture that necessarily had to be highly intellectual

and related best world heritage. The discussion began publication Khvylovy «On Satan in a barrel or graphomaniacs, speculators and other Enlightenment» in April 1925 in the weekly «Culture and Life», which was to expose Pluh massism and hack. Discussion on the one hand, opened Khvylovy as a journalist, has written his ideas in journalistic discourse – he published three books pamphlets «Quo Vadis», «Thoughts upstream», «Apologists of write-up» on the other hand, has become of unwanted authority of the author, continuation of his first novel «Woodcock» and a collection of pamphlets «Ukraine or Malo-Russia» were confiscated.

Official authorities could not accept the discourses of Europeanness that was more revolutionary than the proletarian revolution and communist literature and discourses ordered populist brand.

«The ideal of civic rights» [5, p.467] M. Khvylovy seeking in psychological Europe. This «Roman Emperor Augustus, and philosopher of bourgeois Voltaire and proletarian theorist Marx – all are in this sense similar to each other». This Faustian man who is constantly in intense spiritual dynamics in constant spiritual growth. «This is a European intellectual in the best sense of the word. This is when you want to – we know charmer of Wurttemberg, who showed us a grand civilization and opened to us the limitless prospects. This – Doctor Faustus, when understood it as a curious human mind» [5, p.468].

Promoting Western orientations and discourses, seeing only way to Ukrainian cultural identity denied to Russian influence, M. Khvylovy became powerful of Moscow antagonism following types of discourse were not acceptable to the communist ideology.

Literary discussion actually conducted between literary groupings: «Hart» Union of Proletarian Writers, and «Pluh» Union of peasant Writers. As a continuation of the debate in 1926 Khvylovy based «Free Academy of Proletarian Literature» – FAPLITE (VAPLITE) – creative literary laboratory, bringing together the best forces of Ukrainian literature. In the autumn of 1925 most eminent writers breaking «Hart» and «Pluh» and the general meeting of 20 November 1925 officially founded VAPLITE. The structure of VAPLITE consisted M. Bazhan, V. Vrazhlyvyy, O. Gromov, O. Demchuk, I. Dniprovsky, O. Dovzhenko, O. Dosvitniy, G. Epik, P. Ivanov, M. Yohansen, L. Kvitko, G. Colada, G. Kotsyuba, O. Kopylenko, M. Kulish, A. Leites, A. Lubchenko, M. Maisky, P. Punch, I. Senchenko, O. Slisarenko, Yu. Smolych, V. Saussura, P. Ticina, D. Feldman, M. Khvylovy, Geo Shkurupiy, M. Yalovoy, Yu. Yanovsky. Originally published an almanac and notebook VAPLITE, then in 1927 came VAPLITE 5 books, 6th book was confiscated by the publication of 2-part novel by M. Khvylovy «Woodcock». Business of VAPLITE and M. Khvylovy is already creating literature class, attempts to bring Ukrainian culture to world wide level, a new civilizational way, the way of global development and feel free Ukrainian, the independent new nation, which caused considerable dissatisfaction with the Soviet regime.

It was initially very rightly stated Yu. Shevelov (Yu. Shereh): «If we now return to Ukrainian reality of the 1920s to look – this familiar to us – the politicians, we will have to admit may surprise thing. Apolitical party Khvylovy creativity and his group was of great political significance. – What? – Asks the reader. – Because – meets critic – he exasperated Ukrainian literature and Ukrainian man with provincial and put his face to face with the world as an equal partner» [8, p.54].

By VAPLITE could not get just by party affiliation, ideology company continued rate defined M. Khvylovy, VAPLITE gave out his eponymous magazine, where a weak writer was not possible published, which is VAPLITE accused of fascism, Freemasonry and Communism treason.

Between Russia and Europe M.Khvylovy selects «psychological Europe», Faustian culture of continuous improvement and excellence, European culture and European ideal of «social rights» instead of «passive-sorrowful» ideal of Russian culture-mediator. So M.Khvylovy is the epitome of a modern national responsibility of the artist.

Many features of the art world Khvylovy reflect exactly Slobodjanian identity – that

old burghers, opportunists («Colony, Villas»: «Slobodjanian forests and paths were still anxious» [6, p.123.v1]), simple peasants («From Varina biography» ,»Varia was born in Slobozhanschine, in the county town Bohodukhiv .» [6, p.371, v.2.] and the new proletarian intelligentsia («Editor Kark»: «The editor's Kark eyes like Garshina eyes, and the eyes Garshina wrote Repin and Repin declared themselves as Ukrainian and Nyusia seemed in the eyes of Kark – the steppe» [6, p.141, v.1]), those who fight for the future proletarian («Solonsky Yur»: «To Slobodjanian Mills came the mighty forests of Poltava» [638, s. 187, v. 1]), and Slobodjanian commune («Chumakivska commune»: «The commune now exists – it Slobozhanschine» [638, s. 251, v. 1]).

Aesthetics and identity of Khvylovy can be considered just as a modernist, though he often insists that he belongs to the romantics, but the major discourses of his artistic and journalistic works purely modernist, particularly stated in the thesis of Yu.Bezhutry about M. Khvylovy art, conducting a thorough textual analysis of works of Khvylovy with the conclusions which we can agree, as both text and deeds M. Khvylovy characteristic of modern identities such as rotating neoromanticism Ukrainian expressionism «Romance vitaism» («neoromanticism») practical, aesthetic, and not in its theoretical form, resulted in a typical modernistic intentions, and poetics – just a ring of expressionism [42a, p.9 abstract].

Art and science – only the means to achieve national prosperity. National mission takes on modern («European») character artist for «Faust» hero. M. Khvylovy wrote: «VAPLITE – is the organization that has the mission to make a sharp turn vehicle of proletarian art that lost the way to put this on the wide road carts and harness it instead nag massism, good trotters» [637, T .2., c. 545]. Simultaneously, in Khvylovy consciousness the new proletarian culture combined with both the discourse of Europeanness, as a discourse of communism, the «Apologist of write-up» sounds the idea that «only the proletariat as a historical class, able to hold humanity in the future, only the proletariat able to create appropriate conditions for cultural renaissance that only the proletariat forms and facilitating the revival of a young nation» [637, c. 544].

Next Khvylovy writing letters of repentance, blaming himself because he wanted to protect VAPLITE and Ukrainian literary process that began at last to give the best results. Khvylovy significant expelled from VAPLITE writing and condemned his position «away from Moscow», but it did not save it – January 28, 1928 VAPLITE was eliminated. After the dissolution VAPLITE Khvylovy organizes «Proletfront» which also had self-destruct in 1931, the writers came in VUSPP (All-Ukrainian Association of Proletarian Writer – AUAPW).

Conclusions. Modern model involves the transformation of ethnic self-determination at the national, where the nation stands the main driving force of society. At the same time modern model represents the nation as a totality. The paradox of Ukrainian nation-building in nineteenth – early twentieth century was that the idea of the nation was often the idea of intelligence. For suburban identities important role of intellectuals, acting on behalf of the entire nation.

Romanticism as a trigger for thinking about their own identity, their authenticity, correlation with popular culture. At the same time he expressed in close symbiosis with Slobodjanian enlightenment, romantic ideas because ideas are seen as the university ideas, the new romantic outlook is part of a national system of education and civilization progress. Romantic pathos was aimed at the emancipation of the individual and the nation, Sloboda Ukrain taken the emancipatory fervor primarily as pathos and Education freeing of caste barriers, rigid social stratification laxative.

National identity model included the official times and pro-imperial identity, must reverence to the king's government and the Russian cultural complex (Orthodox, Russian literature, Pushkin, Nekrasov, Lermontov, Belinsky, the Russian scientific progress), while pro-Ukrainian and Ukrainian national elements of the complex (personal and religious tolerance, literature of Shevchenko, Kvitka-Osnovyanenko Zaporozhian Cossacks, a new

public education). A special place in the pro-Ukrainian identities always paid general education.

Modern model requires a formal distinction between official identity and optional identity. Optional identity should focus on specific social excellence or perfection, so we can talk about its universalistic, Enlightenment education form. Simultaneously, the self-reflection of identity.

End of XIX – beginning of XX century full permanent educational activities Sloboda intelligentsia, the national spirit of Enlightenment refers to as a permanent service to Ukrainian people. National progress, science, technology availability, cheap book, the universality of the law and a new understanding of art are declared as components of a new society. Soviet time facilitates the identification of Kharkov Ukrainian identity when it turns for a while the capital of Ukrainian republic.

The embodiment of modern Ukrainian identity can be considered M. Hvylovy. The modern understanding of identity always requires a person of a certain tension in her life choices. Identity times of modernity requires some kind of perfection and uniqueness. National self-determination of the individual is also important public domain.

Emphasis added three types of discourses – semiotically-pragmatic, historical and natural correspond Modern rationality. And in the history of this rationality is related to the mythical grounds, a modern mind keeps mythological elements, though engaged in their criticism. The principle underlying the semiotically-pragmatic discourse is imperative and effectiveness of the sign – that tells it – it takes power, that refers to the overbearing pressure of the language itself. The principle underlying the historical discourse is the principle of linear development, and therefore, evolution, progress, historicism (from the incarnation of Christ to historic victories) and world history. The principle underlying the natural discourse, the idea of painting the world metasemiotic it.

Book as new times metatekst identities became as a textbook of life and modeling the structure of identity, a way to alter reality to book utopia. Thus metatext of books sold in many social and cultural phenomenon.

Figure of Khvylovy is new public man Ukrainian identity. Ukrainian avant-garde attempts to commit a «third revolution» – a revolution Spirit. In fact, after the revolution fails make another revolution – a revolution Ukrainian villages become urbanized Ukrainian identity.

REFERENCES

1. Безхутрий Ю. Микола Хвильовий: проблеми інтерпретації/ Ю. Безхутрий. – Х.: Фоліо, 2003. – 495 с.
2. Безхутрий Ю. М. Художній світ Миколи Хвильового/ Ю. Безхутрий. – Автореф. дисерт. на здобуття наук. ступеня докт. філолог. наук за спеціальністю 10.01.01. – українська література. – Львів: ЛНУ, 2003. – 34 с.
3. Грабович Г. Тексти і маски / Грабович Григорій. – К.: Критика, 2005. – 312 с.
4. Лейтес А., Яшек М. Десять років української літератури (1917-1927)/ А. Лейтес, М. Яшек. – Т.2. – Х.: Державне вид-во України, 1928. – 230 с.
5. Хвильовий М. Твори у 2 т./М. Хвильовий – К.: Дніпро, 1990. – Т.2. – 925 с.
6. Хвильовий М. Твори у 5 т./ М. Хвильовий – Т.1/Упорядк., ред., вступ.стаття Г. Костюка. – Нью-Йорк-Балтімор-Торонто: ОУП «Слово», Укр.вид-во «Смолоскип», 1978. – 438 с; Т.2/Упорядк., заг.ред. Г. Костюка, передмова М. Шкандрія. – Нью-Йорк-Балтімор-Торонто: ОУП «Слово», Укр.вид-во «Смолоскип», 1980. – 410 с
7. Шамрай А. Українська література / Агапій Шамрай. – Харків: Державне вид-во України, 1927. – 350 с.
8. Шерех Ю. (Шевельов Ю.) Не для дітей. Літературно-критичні статті й есеї / Юрій Шерех (Юрій Шевельов). – Нью-Йорк: Вид-во «Пролог», 1964. – 415с.

УДК 167.21

Г.Г. Старикова

Харьковский национальный университет радиоэлектроники,
к. филос. н., доц. каф. философии

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Статья посвящена проблеме антропологических составляющих процесса научного познания. Рассматриваются возможности применения социокультурного и лингвистического подходов к проблеме. Анализируется роль и место ценностей в научном познании, а также национально-культурная специфика научного знания и возможности ее исследования.

Ключевые слова: эпистемология, субъект познания, ценности, национально-культурные особенности науки.

Г.Г. Старікова

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СУЧАСНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Статтю присвячено проблем антропологічних складових процесу наукового пізнання. Розглядаються можливості використання соціокультурного і лінгвістичного підходів до проблеми. Аналізується роль і місце цінностей у науковому пізнанні, а також національно-культурна специфіка наукового знання і можливості її дослідження.

Ключові слова: епістемологія, суб'єкт пізнання, цінності, національно-культурні особливості науки.

G.G. Starikova

THE ANTHROPOLOGICAL MEASURING OF MODERN EPISTEMOLOGY

The article is devoted to the problem of the science knowledge's anthropological components. The possibilities of using the social-culture and linguistic methods of approach to the problem is considering. The role and the place of values in the science knowledge and also the science knowledge's national-cultural specifics and possibilities of it's research are analyzed.

Key words: epistemology, the subject of knowledge, values, the national-cultural specifics of science.

Современная эпистемология как методология постнеклассической науки является отражением тех принципиальных изменений в идеале научного познания, которые происходят в последние десятилетия. Наряду со многими другими к таким изменениям следует отнести трансформацию представлений о субъекте познания, его роли и специфике его функций в данном процессе. Уже в середине XX века начало активно и осознанно формироваться антропологическое измерение эпистемологии. Речь идет не только и не столько о пресловутом феномене «смерти субъекта», сколько о реальном участии целостного познающего человека в процессе научного познания. Представление о познающем субъекте подверглось серьезной трансформации – от классической модели абстрактного и, по сути, «бесчеловечного» субъекта, лишеного всех человеческих особенностей, кроме рационального мышления, к системному

представлению о целостной познающей и, одновременно, активно действующей, преобразующей мир личности в постнеклассических подходах.

Исследователи пришли к выводу, что представление о познающем субъекте должно включать, помимо ментального, собственно рационального компонента, также и телесную, организменную составляющую, с одной стороны, и целостно-личностную, с другой. Поэтому особую **актуальность** приобретает рассмотрение эпистемологических проблем «сквозь призму» антропологического и социокультурного подходов. Все большее значение исследователи придают опыту социально-гуманитарного знания, который необходим для анализа социокультурной обусловленности научного знания. Важными в этом смысле становятся также последствия «лингвистического поворота» и «антропологического поворота» в гносеологии.

Так, формируется новое понимание роли ценностей в научном познании, их имманентности знанию, неотъемлемости от познавательной деятельности в целом. Другим «постнеклассическим» аспектом современной эпистемологии является анализ особенностей познавательного процесса в их зависимости от культурно-исторических, лингвистических, этнографических и иных характеристик. В связи с этим **целью** данной работы является анализ культурно-исторически сформированной и социально обусловленной ценностной составляющей научного знания.

Следует отметить, что речь идет не столько о природе ценностей как феномена, – это задача аксиологии, сколько о способах, приемах, подходах к теме «познание и ценности», существующих как в самой философии и близких ей областях знания (этики, эстетики), так и преимущественно в науке. Сегодня размышляют не столько о том, свободна ли наука от ценностей или как ее «освободить» от них, сколько о том, как, в каких формах ценности органично входят в научное знание или деформируют его и как способ такого вхождения зависит от типа науки. Присутствие ценностей в науке в самых разнообразных явных и неявных формах – это объективная данность, не сводящаяся к заблуждениям и ошибкам, что подтверждается практикой научного знания и вековым опытом философско-рефлексивного, логико-методологического и эпистемологического анализа научного знания и познавательной деятельности. Признание ценностей в знании как данности, задача постижения их разных форм и выяснение последствий этого стало признаком преодоления стандартной концепции знания, упрощенных форм фундаментализма, приближения к реальному положению дел в познавательной деятельности. В этом случае меняется сама суть эпистемологических категорий, норм и способов познания, существенно возрастает объем понятийного аппарата, появляется потребность в новых конструктивных приемах и принципах для этой области философского знания. Это означает, что расширяется предметное поле общей эпистемологии и вместе с тем появляется дополнительно некоторая конкретная область – «формы и функции ценностей в познании», – специфицирующая подход к ценностям, но примыкающая к общей эпистемологии, ее базовой проблематике [1, с. 37].

Современные философы размышляют не столько о том, свободна ли наука от ценностей или как ее «освободить» от них, сколько о том, как, в каких формах ценности органично входят в научное знание или деформируют его и как способ такого вхождения зависит от типа науки. Присутствие ценностей в науке в самых разнообразных явных и неявных формах – это объективная данность, не сводящаяся к заблуждениям и ошибкам, что подтверждается практикой научного знания и вековым опытом философско-рефлексивного, логико-методологического и эпистемологического

анализа научного знания и познавательной деятельности. Сегодня все больше осознается, что знание, освобожденное от ценностей и предпочтений, – это «удобная» идеализация знания, его упрощение, которое тем самым становится доступнее эпистемологу, облегчает создание понятийного аппарата, формулирование категорий и принципов. Однако такая абстракция и идеализация слишком далека от реального познания и утрачивает реалии живого познания. В настоящее время проблема состоит не только в том, чтобы вводить разумные критерии, принципы и ограничения по отношению к ценностям и оценкам, но в том, чтобы понять, как в контексте ценностной «нагруженности» познания получать относительно истинное знание о действительном мире, а не только его предельной идеализации и абстрактной модели.

Разумеется, требование различать два подхода: «ценность как знание» и «знание и ценности» имеет все основания и предполагается в любом эпистемологическом исследовании, однако это не означает, что необходимо и возможно категорически «разводить» ценности и знания, как феномены различной природы. Можно сослаться на точку зрения Ю. Хабермаса, который выступал против «онтологического дуализма», т.е. разведения ценностей и фактов. Речь здесь идет, скорее, о «методологическом различии между науками»: в одном случае (например, в теории морали) опираются на критерии нормативной правильности, в другом – на критерии пропозициональной истинности. Обращаясь к рассмотрению дискуссии между когнитивистами и скептиками, он ссылается на разработанную им этику дискурса, которая покоится на допущении о том, что «притязания на нормативную значимость обладают когнитивным смыслом и могут рассматриваться подобно притязаниям на истинность» [2, с. 15]. Это возможно потому, что этика дискурса предлагает не содержательные ориентиры, но опирающуюся на определенные предпосылки процедуру.

Другая проблема – «знания и ценности», где они достаточно автономны и находятся как бы во внешнем взаимодействии, – не менее значима и существенно дополняет первую проблему. Эпистемологическая проблема состоит в том, чтобы понять, как ценностно «нагруженная» активность субъекта может выполнять конструктивные функции в познании. Для решения этой проблемы наиболее плодотворным становится поиск и выявление тех средств и механизмов, которые выработаны внутри самого научного познания. Идущие от классической науки представления о существовании в самой познавательной деятельности возможностей и средств «преодоления» ценностных установок субъекта верно лишь отчасти. Разумеется, речь должна идти не о «преодолении» субъекта как такового, а об элиминации идущих от субъекта деформаций, искажений результатов познания под влиянием личной и групповой тенденциозности, предрассудков, пристрастий и т.п. Вот почему столь важно выявить эпистемологическими средствами способы вхождения и существования ценностей через различные явные и неявные формы предпосылок и предпосылочного знания.

Следует, однако, заметить, что ценностная составляющая познания имеет еще один аспект. Все упомянутые выше подходы рассматривали ценностно-оценочные стороны познания «здесь и сейчас», в принципе, не анализируя специфику ценностей, в том числе и рациональных, познавательных, сформировавшихся в различных культурах и в разные исторические периоды. Анализ этого аспекта требует обращения к немногочисленным попыткам исследовать национально-культурную специфику научного познания. Мы считаем, что для рассмотрения проблемы в данном ключе следует опираться на одну из наиболее удачных попыток подобного анализа – работы Г. Гачева о национальных особенностях науки [3]. Разработка методологически

обоснованного подхода к предложенной проблеме опирается на культурно-лингвистический подход к науке. Наука рассматривается как текст на естественном языке, где образ (и его семантическое содержание) имеют фундаментально-определяющее значение для воссоздаваемой картины мира и построения теорий (т.е. для воспроизведения нашего представления о реальном мире, преломленном через наш язык, традиции и т.п.). Так, по мнению Г. Гачева, наука этим включается в поле национальной культуры конкретного народа, а в мышлении естествоиспытателей обнаруживаются гуманитарные, эстетические (и др. ценностно-оценочные) моменты, которые роднят естествознание с искусством, в т.ч. и с художественной литературой [3, с. 54]. Исходным в таком исследовании должно стать представление о целостности культуры в ее связях с историей общества и жизнью личности. Исторически сложившаяся в последние столетия разорванность культуры на гуманитарную и естественнонаучную сферы, которые все более расходятся, обособляются, специализируются, затрудняет реализацию такого целостного подхода к ментально-творческой стороне жизни человека и человечества. В свое время на эту проблему вышла лингвистическая концепция относительности Сепира-Уорфа. Однако в их трудах логика выводилась только из структуры языка, Гачев же осуществляет попытку вывести и язык, и все остальные составляющие из целостности бытия в национальной природе. Национальная картина мира исходит из человеческих и социально-культурных глубин и существует как модель мира, матрица для постижения и мира, и общества, и человека. И ученый, в каких «эмпиреях» ни парил бы его ум, рождается в лоне матери-природы и своего народа. Природная, общественная и культурная среда пропитывает своими установками, ориентирами, шкалой ценностей, архетипами мышление ученого, его действия с объектами своей науки. Подобно тому, как существует априоризм форм чувственности и рассудка, так естественно допустить и *образный* априоризм: первичные интуиции, которые существуют в сознании всех членов данной национальной культуры. Они общи у ученого с простолудином из его народа и предопределяют во многом его понимание и формулировки теории, особенности логики, построение аргументации.

Кроме того, при более пристальном рассмотрении ценностей в их богатом разнообразии обнаружится, что многие из них имеют в своем содержании когнитивную составляющую, не говоря уже о познавательной-регулятивной и селективной функциях. В свою очередь, когнитивные феномены могут имманентно содержать аксиологические компоненты, например, необходимость аргументации вытекает из общения и «соучастия» читателя (слушателя) и выполняет оценивающие (нормативно-ценностные) функции. Следует подчеркнуть, что ценности и оценки, если и относятся к области знания, то это – знание иного типа: оно не об объекте с его параметрами, но о субъекте, оно «на другой стороне», на стороне субъекта. Поэтому обращение к проблеме ценностей напрямую связано с такой задачей, как преодоление чрезмерной абстрактности самой категории субъекта, ситуации, при которой в философии реальный живой процесс человеческого познания полностью заменен предельными абстракциями, результаты оперирования с которыми безоговорочно экстраполируются на реальный процесс познавательной деятельности.

Возможна ли радикальная модернизация рационалистической модели интеллекта, или она должна быть отброшена как избывшая себя? Как совместить эту модель и «человеческое в его непосредственности, таким, каким мы его видим» (Х. Ортега-и-Гассет) и не «провалиться» в релятивизм и иррационализм? Как от абстрактного схематизма и теоретизма перейти к реальному познанию – текущему,

изменчивому, историчному, индивидуальному, пребывающему в традиции, случайном, живых эмоциях, пристрастиях и интересах, принять его и, оставаясь в языке и мышлении философа, описать и объяснить в целостности?

Представляется убедительной и принципиальной позиция американского философа Х. Патнэма, изложенная в широко известном труде «Разум, истина и история». Он показал, что традиционное противопоставление «факт – ценность» не имеет рациональных оснований. Понимание научного факта предполагает определенные ценности, в частности «ценность самой истины», которая в свою очередь предполагает определенные критерии-ценности, например, «критерий рациональной приемлемости (acceptability)». Это и есть специфические эпистемологические ценности, явно или неявно существующие в науке, показывающие, что наука не является «ценностно нейтральной». Здесь представлены такие когнитивные «достоинства», как когерентность, функциональная простота, обоснованность, оправданность, хорошая подтверждаемость, наиболее подходящее объяснение. Особенность этих характеристик состоит в том, что они не столько служат успешности теории, сколько определяют отношение к теории, ее оценки, и сами ценности носят вполне объективный характер. Подобно терминам «добро», «красота», «благо», слова «когерентный» и «простота» используются также для похвалы и одобрения [цит. по 4, с. 114].

Выводы. Итак, ценностями становятся и такие формы знания, как истина, факт, методы и методологические принципы, в свою очередь, «классические» ценности, прежде всего моральные и эстетические, включенные в познавательную деятельность, могут принимать «знаниевую», когнитивную форму. Это знание особого типа, знание о субъекте, «нагруженное» его эмоциями, предпочтениями, мотивами, выражаемыми в формах идеалов, норм, картин мира, стиля мышления, а также концептами здравого смысла, парадигмами, научно-исследовательскими программами и др. Через ценности и оценки в обыденное и научное знание входит социокультурное и историческое измерение.

Перед исследователями данной проблемы стоит задача взглянуть на науку извне науки. Это необходимо самой науке для самопознания, ибо наука ныне доказала, что сама себя она, исходя только из своих, строго научных критериев и предпосылок, понять не способна. Следовательно, для самопознания она должна выйти к принципам и методам, не содержащимся в ней. Поэтому предлагаемое исследование вненаучных элементов внутри научного знания носит принципиальный, гносеологический характер и необходимо для расширения и объекта нашего знания, и метода познания, и самого познающего субъекта. В какой мере и каким образом эти вненаучные, в том числе и ценностные компоненты влияют на результаты познавательной деятельности – все это является основной проблемой эпистемологии ценностей.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Микешина, Л.А. Эпистемология ценностей [Текст] / Л.А. Микешина. – М.: (РОССПЭН), 2007. – 439 с. (Серия «Humanitas»).
2. Лэйси, Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценностное и научное понимание [Текст] / Х. Лэйси. – М.: Прогресс, 2001. – 187 с.
3. Гачев, Г. Наука и национальные культуры (Гуманитарный комментарий к естествознанию) [Текст] / Г. Гачев. – Ростов-на-Дону, 1992. – 157 с.
4. Александров, А.Д. Истина как моральная ценность [Текст] // Наука и ценности. Сб.статей. – Новосибирск, 1987. – 263 с.

УДК130

А.Н. Горячковская

Харьковский национальный университет радиотехники,
к. филос. н., доцент кафедры философии

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ДОВЕРИЯ

В статье рассматривает фундаментальная ценность, обеспечивающая жизнеспособность индивида, общества и культуры – доверие. Как возможны духовная связь человека с миром, психическое и нравственное становление личности, формирование социальных связей и их реализация, этическое пространство культуры как живая, динамичная, уникальная среда? Исследуя эти сложные явления, мы сталкиваемся с множеством вопросов различной степени сложности. Но ключевым всегда остается вопрос об универсальных ценностях, основаниях возникновения и развития этих явлений. Одним из таких оснований является феномен доверия...

Ключевые слова: ценность, доверие, свобода, сопереживание

Г.М.Горячковська

АКСІОЛОГІЧНИЙ СЕНС ДОВІРИ

В статті розглядається фундаментальна цінність, що забезпечує життєздатність індивіда, суспільства і культури – довіри. Як можливі духовний зв'язок людини зі світом, психічне та моральне становлення особистості, формування громадських зв'язків та їх реалізація, етичний простір як живе, динамічне, унікальне середовище? Досліджуючи ці складні явища ми зіштовхуємося з багатьма питаннями різного ступеню складності. Але ключовим завжди залишається питання про універсальні цінності, підстави виникнення й розвитку цих явищ. Однією з таких підстав є феномен довіри...

Ключові слова: цінність, довір'я, свобода, співчуття

A. Goryachkovskaya

AXIOLOGICAL SENSE OF TRUST

This article investigates a basic value, which provides the vitality of an individual, society and culture – the trust. How can be possible spiritual connections of a human being with the world, mental and moral coming-to-be of a personality, forming social connections and their realization, ethic space of culture as a live dynamic unique environment? While exploration of these complex phenomenon, we come across with the questions of different degrees of complication. But always the main thing is the questions of universal values, foundations of origin and development of these phenomenon. One of such foundations is the phenomena of trust...

Keywords: trust, freedom, empathy, hopefulness

Наряду с рыночной существуют и нравственная, и эстетическая формы ценности, функционирующие в рамках жесткой оппозиции добра и зла, прекрасного и безобразного...

Ж.Бодрийяр

Доверие не живет в соединенных друг с другом микросхемах или оптоволоконных линиях. Предполагая информационный обмен, оно отнюдь не сводится к информации.

Ф. Фукуяма

Проблема отношения сущего и должного определяет аксиологическую сферу философии. Описание и оценка взаимодействия человека с миром формируют пространство приоритетных смыслов – значимых, ценностных ориентиров, позволяющих продолжить эти взаимоотношения посредством созерцания и практики. На протяжении веков проблемы развития человечества, созидания культуры решались благодаря принятию общезначимых консолидирующих принципов, ценность которых определялась не только знанием о должном, но и доверием¹ к нему. Доверие является этической универсалией, аксиологическим принципом, условием оценки, а значит принятия или непринятия ценностных ориентиров. Его утрата ведет к стагнации, кризису, а нередко и уничтожению культуры. Сегодня мы переживаем подобную ситуацию. Острое ощущение дефицита взаимопонимания и социального оптимизма, обрушение социально-политических фасадов указывают на крайне низкий уровень доверия в обществе или, попросту, недоверие. Искажение восприятия действительности, дезадаптация, отчуждение, конфликтность и разрушение ценностных ориентаций, представлений о должном – симптомы девальвации доверия как фундамента гуманитарного пространства. И мы вынуждены все больше внимания уделять духовным факторам в поисках должного, поскольку становится все более очевидным, что жизнеспособность отношений не ограничивается интеллектуальными стратегиями.

Канва доверия – иррационально воспринимаемая и транслируемая культурная традиция – всё чаще попадает во внимание различных социологических, политологических и экономических исследований, что нашло отражение в работах З. Баумана, Б. Барбера, Э. Гидденса, Н. Лумана, А. Селигмена, П. Штомпки. Ярким примером размышлений в этом направлении является работа Френсиса Фукуямы «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию», в которой отмечается, что «благополучие страны, а также ее состязательная способность на фоне других стран определяются одной универсальной культурной характеристикой – присущим ее обществу уровнем доверия» [1, с. 22]. В центре исследования Ф. Фукуямы «социальный капитал общества», который формируем и поддерживаем доверием между его членами и «отличается от других форм человеческого капитала тем, что обычно он создается и передается посредством культурных механизмов — таких, как религия, традиция, обычай» [1, с. 53].

Следует отметить, что доверие как социальный феномен имеет этические и психологические истоки, его понимание формировалось как результат рассуждений о соотношении естественных и нравственных устремлений человека. Тем не менее, в рамках классической философско-этической традиции категория доверия не получила подробного рассмотрения. Лишь в религиозной философии XIX – XX веков близость понятий «вера» и «доверие» стала источником размышлений для С. Кьеркегора, Р.У. Эмерсона, С.Л. Франка, М. Бубера. В частности, Мартин Бубер отмечал, что доверие возможно «только в полной актуальности "vita humana"²» и «никакой "vita

¹ Согласно Толковому словарю русского языка Ожегова, доверие – «уверенность в чьей-нибудь добросовестности, искренности, в правильности чего-нибудь»; Словник української мови: в 11 томах: «Довіря, я, сер. Ставлення до кого-небудь, що виникає на основі віри в чийсь правоту, чесність, щирість і т. ін.» (Том 2, 1971. — С. 335).

² Человеческая жизнь (лат.)

humana" нет, если для своего осуществления ей потребен только мир души, а не вся сфера человеческой жизни» [2]. Доверие требует «превращения душевного состояния в состояние жизни».

Проблему доверия также многократно затрагивали, видные представители экзистенциально-гуманистической психологии XX века – В. Франкл, С. Джурард, Э. Фромм, Роджерс, Э. Шостром. Постепенно была исследована связь между феноменом доверия к себе (в диалогичном пространстве психики человека) и доверием к другому, и феномен доверия утвердился как главное условие (само)понимания. Психологи отмечают, что доверие дает возможность искренне не только выражать, но переживать и осознавать свои чувства, осуществлять духовную связанность – связанность с культурными ценностями, символами, устоями; ее разрыв ведет к моральному одиночеству, о котором писал Э. Фромм. Доверие апеллирует к пространству смыслов в поиске отправной точки потенциального диалога. «Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые, в конечном счете, парализуют его способности действовать, а значит, и жить» [3]. Разрешение проблемы выбора всегда лежит в пространстве доверия и его неизменной спутницы – свободы. Доверие – нравственная энергия, актуализация которой возможна лишь в условиях свободы; и проблема доверия разрешима лишь в связи с проблемой свободы как способа быть. Доверие в отличие от доверчивости подразумевает высокую степень осознанности и ответственности в отношениях. Однако способность осознавать и брать на себя ответственность в условиях стремительно меняющейся, лишенной надежности и устойчивости реальности ослабевает с каждым днем. «Наши времена неблагоприятны к доверию и вообще к далеко идущим целям и усилиям по причине очевидной быстротечности и уязвимости всего (или почти всего), что имеет значение в земной жизни» [4, с. 195].

Мировоззренческие основы культуры консервативны, и это обеспечивает тормозящий, стабилизирующий эффект, в случае угрозы ее уничтожения. Однако технократическая составляющая цивилизации постепенно отодвигает на задний план гуманитарную сферу нашего бытия. Ставка на концептуализацию и функциональность человеческих отношений, а следом – широкую практику разнообразных социальных экспериментов, поглощает открытость и непосредственность диалога как способа реализации духовных потребностей личности и общества в целом. Пространство восприятия, понимания, освоения и трансляции генетического, смыслового ядра культуры резко сокращается. А вместе с ним – нравственная среда, жизненно необходимая для доверия. «Людям предлагается (скорее, даже навязывается) беспрецедентная свобода, но ее ценой становится столь же беспрецедентная неуверенность. А там, где царит неуверенность, остается мало времени как для заботы о ценностях, витающих выше уровня повседневных забот, так и для всего, что выходит за узкие границы скоротечного момента» [4, с. 201]. Может ли навязываемое быть свободой? В условиях высокой конкуренции к суррогату личной свободы прилагаются социальные лифты и неопределенность социальной роли, правил и обязанностей. Результатом становится тотальная неуверенность. Доверие к социальным институтам всегда подразумевает доверие к человеческому потенциалу как движущей созидательной силе, то есть гуманистические основания. Доверие подразумевает веру в человека, а не в отчуждаемый результат взаимодействия, требует быть, быть действительно свободным. Э. Фромм отмечал, что спонтанная деятельность и активная солидарности с другими людьми единственно возможный способ быть свободным. Блокирование этого модуса бытия в силу социальных, политических или экономических условий является главной причиной бегства от свободы, бремя которой становится невыносимым [3].

Условием спонтанных проявлений, а значит, свободы и доверия является способность к сопереживанию, гуманному отношению к другому, позитивная эмоциональная связь с другим. Сопереживание – это работа души, выявляющая духовный уровень индивида, его нравственный потенциал. Сопереживание как непровольная вовлеченность в эмоциональное поле другого и сопереживание как эмоциональная идентификация, осознанная приверженность гуманному отношению, представляют собой путь от доверчивости к доверию посредством роста нравственного самосознания. Иррациональные способы постижения мира (вера, любовь, интуиция) обращены к миру в его целостности, континуальности и спонтанности и зиждутся на сопереживании. Аксиологическая составляющая нашего бытия создается и поддерживается благодаря нашей способности представить и почувствовать себя на месте другого. Доверие полностью зависимо от способности к сопереживанию. Однако эта способность требует не просто актуализации, но и развития в процессе становления отношений человека и мира. Препятствием является доминирование рациональной прагматики, исключающей сопереживание для установления субъектно-объектного отношения. Эмоциональная недоразвитость в различных ее проявлениях (от безразличия до агрессии) является результатом подмены смыслов – отождествления духовного и интеллектуального в условиях очевидного господства последнего. Все, что попадает в поле интеллекта, машинально становится предметом анализа, то есть превращается в объект. Расширение этой практики ведет к тотальной духовной атрофии. «Объект – это не длительность, но остановка, прекращение, оторванность, самоощепение, отделенность, отсутствие отношения, отсутствие присутствия» [2]. Но присутствие как сопереживание, как бытие – обязательное условие доверия.

Трансформация ценностей в пользу рационального, интеллектуального освоения мира утвердила аксиологический статус интересного, стремясь придать ему этическую окраску. Интерес сориентирован в область прогнозируемого грядущего открытия, практического эффекта, он требует внимания, вовлеченности, желания открыть, разоблачить. «Интересы — это динамические качества, которые, в отличие от универсалий, не охватывают наличное бытие индивидов, но образуют область потенциального, т. е. задаются и «потенцируются» самими их обладателями» [5]. Но интерес исчисляет сущее посредством вероятности, логически выстраивает отношение. «Интересность — это соотношение, образуемое дробью, в числителе которой стоит достоверность доказательства, а в знаменателе — вероятность доказуемого. Интересность растет по мере увеличения числителя и уменьшения знаменателя. Чем менее вероятен тезис и чем более достоверен аргумент, тем интереснее научная идея» [5]. Интерес вытеснил сопереживание из повседневности. Все наше внимание поглощено интересным; преумножение интересного как актуального бренда, индустрия интересного маскирует дефицит бытия. «Тому, кто препарировал дух, превращая его в средство наслаждения, есть ли дело до существ, живущих рядом с ним?» [2]. Объект не требует доверия, он должен быть интересен, а значит, зависнуть в промежутке: между наиболее возможным и наименее возможным, то есть вне бытия.

Важную роль в этой сложной ситуации играет память, оформляющая ожидания, надежду, оптимизм (*hopefulness*). Память как рефлексия, как со-бытие уступила место технологиям фиксации жизни. В результате сама память конструируется посредством свободной интерпретации технофиксаций, тиражируемой игры смыслов, интереса вне сопереживания, что продуцирует вымыслы, но не надежду, так необходимую для доверия. Любые проявления спонтанности, «чудеса», развенчиваются посредством анализа, концептуализация использует архив фиксаций для различного рода инсталляций. Жизнь подменяется её фиксацией, жизнь – больше не чудо. Подмена смыслов «игра смыслов» ключевой принцип пространства софистики – современной ментальной среды. Деструктивная трансформация ценностей, вызванная отказом от

истины, вовлекает нас в тотальную иллюзию, выбор маски, персоны. Человек не смеет быть, но может лишь казаться кем-то. «Вероятно, мы постоянно живем в мире двойной морали... По-видимому, есть сфера нравственности, сфера рынка и есть область имморальности, область игрового процесса, где значимы лишь событие игры как таковое и согласие партнеров относительно ее правил» [6, 10]. В этой игре человек лишь играет в поиск смысла, все смыслы «на вращающейся витрине», должное – оно же – сущее – оно же – должное. Симулятивное пространство, в котором господствует «инновация», «обновление», «омоложение», «обнуление», фрагментарно, динамично и следует лишь одному правилу – отсутствию правил (бесконечному множеству взаимоисключающих правил), что, в свою очередь, выступает суррогатом спонтанности. Тотальная маскировка, искажение и утаивание создают иллюзию интриги и иллюзию творческой активности как разоблачения. Всё это бесконечно удаляет нас от возможности быть, нефинальность игрового пространства поглощает бытие и лишает смысла саму игру. Двойная мораль – квазимораль – источник неуверенности, недоверия, бегства от свободы, – порождаема квазибытием. «Конкретные связи одного индивида с другим утратили ясный человеческий смысл, приобрели характер манипуляций, где человек используется как средство» [3]. Добровольный отказ от свободы подразумевает отказ от ответственности и разрушает доверие как отношения. Человек-объект, лишенный спонтанных проявлений, превратившийся в функцию, тотально детерминированный извне вполне предсказуем в своей непредсказуемости, но не вызывает доверия, поскольку доверие свободно [от мотивов].

Сомнение в достоверности происходящего усиливает ощущение изоляции, отчужденности, разрушая доверие в отношениях между людьми. «Нынешние попытки заглушить сомнения - состоят ли они в ненасытном стремлении к успеху, или в убежденности, что безграничное знание фактов может удовлетворить потребность в уверенности, или в подчинении вождю, который принимает на себя ответственность за "уверенность" остальных,- могут заглушить лишь осознание сомнений. Сами же сомнения не исчезнут до тех пор, пока человек не преодолеет свою изоляцию, пока его положение в мире не приобретет какого-то смысла и значения, удовлетворяющего его человеческие потребности» [3]. Восстановление доверия как условия диалога, взаимопонимания, сохранения гуманистических оснований культуры возможно как результат нравственного усилия. Доверие – особое состояние взаимодействия (с Другим в себе или вовне), требующее самораскрытия и стремящееся к (само)пониманию. Это фундаментальный принцип человеческого общения. Доверие традиционно выступает в качестве индикатора нравственного климата, показателя соотношения свободы и ответственности в мире человеческого общения, чувства долга перед себеподобными. Дефицит осознанности бытия как пространства свободы и неизбежного выбора, дефицит веры в собственные силы и ответственности за собственный выбор ведет к дефициту доверия между нами. Доверие подразумевает не просто ожидание честности, надежности, безопасности, но и открытую готовность к реализации этих принципов со своей стороны как необходимое условие для диалога, сотрудничества, синергии. «Всякая действительная жизнь есть встреча» [2]. Стартовой позицией доверия является открытость, нравственный энтузиазм и оптимизм. Их источник в самом человеке, его способности претворять изоляцию в уединение, а уединение в вопрошание, самопознание и трансценденцию. Нравственным основанием всегда остается совесть как внутреннее со-бытие, чтобы ощутить ее достаточно задать вопрос о себе себе самому, встретить себя. Эта встреча возвращает нас из зоны экшна в пространство бытия, свободы, к горизонту истины, к истоку доверия. Поле софистики бессильно в пространстве этой встречи, и здесь мы черпаем смысл, который делает нас

людьми – благоговение перед жизнью и бескорыстной тратой, и обретаем доверие как фундаментальную ценность человеческого бытия.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию [Текст] / Ф. Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730, [6] с.
2. Бубер М. Два образа веры [Текст] / М. Бубер. – М.: Республика, 1995. 464 с.
3. Фромм Э. Бегство от свободы [Текст] / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 284 с.
4. Бауман З. Индивидуализированное общество [Текст] / З. Бауман. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
5. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук [Текст] / М. Эпштейн. - М.: НЛЮ, 2004, с. 485-496.
6. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту [Текст] / Ж. Бодрийяр. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006. — 199 с. (Серия «Академический бестселлер»).

УДК 130. 2

N.D. Palm

Kyiv Interregional Academy of Personnel Management,
PhD

PHILOSOPHI AS A STRATEGY OF SURVIVAL OF THE MODERN WORLD

The paper analyzes the need of the present-day world to draw on historical experience of philosophy that long ago recorded an optimal vector of the educational process development promoting formation of the moral backbone of personality and contemporary culture survival strategy.

Keywords: globalizing world, philosophical knowledge, spirituality, philosophism, educational system, society development.

Н.Д. Пальм

ФИЛОСОФИЯ КАК СТРАТЕГИЯ ВЫЖИВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Работа анализирует потребности современного мира опереться на исторический опыт философии, давно зафиксировавшей оптимальный вектор развития образовательного процесса, способствующий формированию нравственной основы личности и стратегии выживания современной культуры.

Ключевые слова: глобализирующийся мир, философское знание, духовность, философствование, система образования, развитие общества.

Н.Д. Пальм

ФІЛОСОФІЯ ЯК СТРАТЕГІЯ ВИЖИВАННЯ СУЧАСНОГО СВІТУ

Робота аналізує потреби сучасного світу про необхідність усвідомити історичний досвід філософії, що давно зафіксувала оптимальний вектор розвитку освітнього

процесу, який сприяє формуванню етичної основи особи і стратегії виживання сучасної культури.

Ключові слова: глобалізуючийся світ, філософське знання, духовність, філософствування, система освіти, розвиток суспільства.

For more than two millennia, European philosophical thought, in spite of allurements and hindrances, has persevered in following the path of rational, critical, and “intelligible”¹ knowledge. Exactly this has imparted to it a tremendous internal force, which is continually buttressed by the organic linkage with science and education having an initial critical rationalism attitude shared with philosophy.

The entire system of European education has been for centuries based on an organic union with philosophy. Gathered experience, both entrance of philosophical knowledge into the primal stages of social education and development of man and his strong presence during the whole process of personality formation, gains today increasing recognition and acceptance.

For historical reasons, it is just European philosophy, standing on the antique (ancient Greek) tradition, that could not only identify and outline the problem field of philosophy but also to form its own language, a conceptual categorical framework, asserting and invariably supporting unrestricted critical intellectual search (including search for answers to the questions it put itself).

This helped European philosophy, without stiffening in its original form, to profoundly readjust itself in each new era. Openness to reconsideration and reinterpretation of the problems under discussion is inherent in it (as is constant readiness to respond to efforts of other “philosophism” types striving to rise to a philosophical expression proper).

The current realities of contemporary cultural development return us to the warning state as far back as in the early 20th century by H. Wells in his “The Outline of History”: “Human history becomes more and more a race between education and catastrophe” [3, p. 244].

As is evident, it is time to draw on historical experience of both European and Oriental cultures (for example, the concepts by I. Kant and Confucius) that long ago recorded an optimal vector of the educational process: interpretation of education as a means of development of man, his spiritual “molding,” shaping, first of all, of his moral personality backbone and already on this foundation – saturation of consciousness with a certain volume of specific knowledge. Philosophy just completes this priority task. It is obvious that this will be the case as long as human civilization continues to persist.

It is known that in the globalizing world new philosophical initiatives of Chinese, Japanese and other cultures actively press the traditional priorities of European philosophism that seemed formerly unshakable. The project of “glocal public philosophy”² developed by scholars of the University of Tokyo, “updated concept of the Confucian values” of China, universalist ideas of the ideologists of the “New Caliphate” seeking to fundamentally change all earthly life – all this are the major spiritual trends of the modern age, which are evidence of the topicality of the present discussion.

¹ From Latin *Intelligibilis* – rational, comprehensible to mind. That is, only through intellect, deep special thinking or intellectual intuition, and beyond sense knowledge, which cannot grasp it.

² The term “glocal” coined by blending two antonymous stems: “global” and “local. It is defined as one that connects the global with the local, world centers --to the periphery; that bears relation to both the global and the local; that is used for relation, correlation, rapprochement of the worldwide and the local.

In reality, the greater part of the global population – regions with a multi-billion population (China, India, and the Arab-Muslim world) – still remains under a determining influence of their own types of philosophism, often at odds among themselves.

Touching upon one of the most challenging problems, it should be noted: analysts usually confine themselves to a naked outline of figures illustrating the stupendous development gap between the Western countries and the so-called “Third World” countries. Meanwhile, the analysis should, obviously, be continued until identification of deep origins, spiritual navigators and until comparative explanation of the fundamental differences in their philosophical principles.

Of course, inadmissible are the attempts to unilaterally exalt European philosophy, as well as the inclination to consider the philosophical pursuits of peoples of other parts of the world, their specific forms of philosophism, not crystallized into developed theories, as something valueless.

Such philosophism is a common asset of mankind. It has always made and still makes a massive impact on the spiritual sphere often acting as a nutrient medium for creation of new ideas, new impulses to study of the eternal questions, in the role of an unexpected incentive to identify new facets in philosophical comprehension and interpretation of the long outlined problems.

Consequently, unlike Oriental culture, which has rested for millennia on the immutable priority of antiquity, tradition, religious beliefs, philosophy and culture of the European part of the continent, based primarily on science, have constantly created, reconstructed and recreated as if anew both themselves, society as a whole and human personality.

Therefore, in the rapidly and cardinally changing world of the 21st century, philosophy, as “the intellectual quintessence of its time” (according to K. Marx’ formula), being indissolubly tied to society, does not avoid transformation, not calls in question its inevitability [2]. One of the confirmations of the situation understanding consists in various programs for introduction of philosophy to the society’s cultural environment, including a highly encouraging example – “Philosophy for Children,” actively introduced in more than 50 countries worldwide.

(As a small side note in this regard, I would like to draw attention to an interesting fact. In 2002, on the initiative of newspaper Reutlinger General-Anzeiger, a peculiar text developed by Tübingen philosophy professor O. Höffe was proposed to those, who were about to go to Germany for permanent residency. The candidates for residence in the country had to not only have command of German but also know its philosophy. With this end in view, the following questions were proposed:

1. *What two notable philosophers studied in Tübingen?*
2. *What philosopher is called “the prince of the German Enlightenment”?*
3. *How is the categorical imperative formulated?*
4. *Who is the author of the utterance “The philosophers have only interpreted the world; the point is to change it”?*
5. *Give two works by F. Nietzsche.*
6. *What thinkers hail from Meßkirch?*
7. *Name three renowned representatives of the Frankfurt school.*
8. *Who of the philosophers of the 19th century became famous for his aphorisms?*

Admittedly, the newspaper proposed to answer these questions first to ministers rather than to immigrants. By no means all coped with the assigned task. [1, 4, pp. 3-4].

Such vector of philosophical knowledge transformation carries a heavy constructive power. Axiology, philosophical comparativistics and other branches of state-of-the-art philosophical knowledge have already taken initial positive and promising steps in this direction.

It is apparent that philosophy invariably remains that knowledge, which constitutes the core of both mass and personal consciousness imparting fundamental spiritual navigators to any mentality and practice. This is precisely why it is indissolubly related to both life activities of people in general and the educational and training system in particular.

At the present time and in the face of unprecedented historical challenges and threats, revised philosophy is able to perform unbelievably strenuous intellectual work on designing possible future rationally substantiated and morally oriented cultural worlds.

The forthcoming reforms of the educational and training system for new generations will be improved through acquisition of adequate philosophical underpinnings able to impart to this system so much-needed integrity, effectiveness, and a real and true humanistic dimension.

Therefore, worth of European philosophy is obvious. It is certain that European philosophy represents the greatest spiritual value for entire human civilization. Critically learned, many times rethought, revised and updated thousand-year-old experience of philosophical reflection in the person of this philosophy enters contemporary world culture as its fundamental basis able to let contemporary society survive.

REFERENCES

1. Култаєва М. Німцем можеш ти не бути, але німецьку філософію мусиш знати [You are free not to be a German, but you Have a duty to Know German Philosophy!] / М. Култаєва // Філософська думка, 2003. – №2. – С.3 – 4.
2. Маркс К., Енгельс Ф. Полн. Собр. соч. [Complete Works] / К. Маркс, Ф.Енгельс. – Т.1. Издание второе. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – 328 с.
3. Уэллс Г. Очерки истории цивилизации [The Out line of History]. – М.: изд-во Эксмо, 2004. – 960 с.
4. «Reutlinger General-Anzeiger ». – 2002, -№ 3.

УДК 130.26:17.035.1

О.Б. Фельдман

Депутат ВР, канд. філос. н.

РОЛЬ АЛЬТРУЇЗМУ В ФОРМУВАННІ СОЦІАЛЬНОЇ ПРАВОВОЇ ДЕРЖАВИ

У статті доводиться вплив альтруїзму на процес формування соціальної правової держави. Розглядаються ознаки правової та соціальної держави, які безпосередньо пов'язані з альтруїзмом як моральним принципом та соціальними практиками. Визначаються шляхи оптимізації соціально орієнтованої діяльності органів державної влади на основі підвищення рівня альтруїзму громадян.

Ключові слова: альтруїзм, соціальна правова держава, правова культура, солідарність, соціальна відповідальність, соціальна безпека.

А.Б. Фельдман

РОЛЬ АЛЬТРУИЗМА В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА

В статье рассматривается влияние альтруизма на процесс формирования социального правового государства. Анализируются признаки правового и социального государства, которые непосредственно связаны с альтруизмом как нравственным принципом и социальными практиками. Определяются пути оптимизации социально ориентированной деятельности органов государственной власти на основе повышения уровня альтруизма граждан.

Ключевые слова: альтруизм, социальное правовое государство, правовая культура, солидарность, социальная ответственность, социальная безопасность.

O.B. Feldman

A ROLE OF ALTRUISM IN FORMING OF THE SOCIAL LEGAL STATE

In the article the role of altruism is examined in forming of the social legal state in the point of view of philosophical anthropology. The signs of the legal and social state, which are related to altruism as moral principle and social practices, are examined.

The fixed idea of human rights must be in basis of new philosophy of altruism. Fixing of altruism social norms in the system of right for the democratic state is the important stage in expansion of man freedom. In the social state altruism is connected with principles of solidarity, social responsibility, social safety. In the conditions of market democratic transformations, forming and support of middle class is the important task of social state policy. The role of the social programs, legal culture, education is underlined in distribution of altruism in society. Democratic society and personality must bear the responsibility for practical embodiment of altruism morally-legal norms.

Keywords: altruism, social legal state, legal culture, solidarity, social responsibility, social safety.

Проблема розбудови демократичної правової держави, громадянського суспільства безпосередньо пов'язана з альтруїзмом як вихідним етичним принципом цивілізованого життя. Європейський досвід свідчить, що альтруїзм є соціальною гарантією високого рівня захищеності прав і свобод громадян.

Проблему соціальної правової держави досліджували такі вчені: Ю. Калиновський, М. Козюбра, О. Петришин, О. Святоцький, В. Тацій, П. Рабинович та ін. Альтруїзм можна вважати одним з фундаментальних понять гуманістичної теорії психології (Е. Фромм). У сучасних дослідженнях як мотив надання допомоги альтруїзм розглядали Р. Немов, Д. Майерс, Г. Моррей. У психолого-особистісному вимірі феномен альтруїзму та альтруїстичної поведінки став предметом аналізу вчених Л. Божовича, З. Карпенко, Б. Додонова, Р. Апресяна, К. Абульханової-Славської, Ш. Амонашвілі, Н. Лейтес, В. Мухіної, Е. Суботського та ін., у соціальному аспекті до феномену альтруїзму зверталися Г. Андрєєва, М. Бобнева, Б. Ломов, М. Обозов та ін. Однак аналіз впливу альтруїзму на процес формування соціальної правової держави ще не був предметом наукових пошуків.

Мета статті – довести, що альтруїзм впливає на формування соціальної правової держави в Україні, та з'ясувати як саме відбувається цей вплив; розглянути ознаки правової та соціальної держави, які безпосередньо пов'язані з принципом альтруїзму; визначити, чи можна за рахунок альтруїзму та гуманістичної свідомості громадян поліпшити та оптимізувати соціально орієнтовану діяльність органів державної влади.

Соціальна та правова орієнтованість нашої держави, як і ряду інших країн, наприклад ФРН, закріплена конституційно. Стаття 1 Конституції проголошує Україну демократичною, соціальною, правовою державою. Ця конституційна норма виступає фундаментальним принципом, що завдає альтруїстичний вектор суспільного розвитку, спрямовує відповідним чином основні напрямки діяльності різноманітних державних органів.

Концепція правової держави, що формувалася в історії політико-правової думки від античної ідеї панування права, поступово втілювала кращі гуманістичні здобутки соціальної теорії та альтруїстично орієнтованої практики. Зрештою, філософські основи теорії правової держави були сформульовані І. Кантом, хоча словосполучення «правова держава» в його працях не вживалося. Вирішення нормативних питань, як показав німецький філософ-просвітник, пов'язано з синтетичними судженнями а ргіогі, що є предметом практичної філософії, спрямованої на подолання егоцентричного партикуляризму та обґрунтування відповідальності людини за весь світ.

У цьому контексті звертає на себе увагу й певна послідовність трансформації уявлень про сутність альтруїзму залежно від ступеня ускладнення та диференціації соціальної реальності (системи соціальних інтересів та відносин): від природного інстинкту до етичного принципу (О. Конт). Можна сказати, що альтруїзм є продуктом як пізнавально-духовної, так і практичної діяльності людей. Від часів французького вченого О. Конта під альтруїзмом (франц. *altruisme*, від лат. *alter* – інший) розуміється характеристика думок і дій, позбавлених себелюбства; моральний принцип, що полягає в безкорисливому служінні іншим людям, в готовності жертвувати для їхнього блага особистими інтересами. До того ж зауважимо, що принцип альтруїзму «*Vivre pour autrui*» («жити для іншого»), як слушно підкреслюють учені, має стати моральною вимогою майбутнього [7, с. 15]. Згідно такого погляду, традиційні уявлення про альтруїзм як психологічну якість, властиву людині патріархального та індустріального суспільства, мають переосмислюватися відповідно до соціально-етичного потенціалу ідеї О. Конта та реалій сьогодення. Це передбачає утвердження альтруїзму як фундаментального принципу соціального буття та свідомості, гуманістичного напрямку мислення та безкорисливої діяльності, що орієнтується на благо всіх людей як найвищу цінність та вищий зміст життя при безумовній повазі до свободи кожної особистості.

Зазначимо, правовою є держава, в якій юридичними засобами реально забезпечено максимальне здійснення, охорону й захист основних прав людини [5, с. 30], а державна влада підпорядковується певним загальноцивілізаційним цінностям. Цілком ймовірно, що характеризуючи рівень зрілості держави, альтруїстичні норми, що пов'язані з безкорисливим соціально-правовим захистом громадян, начебто виступають її маркерами з точки зору цивілізаційних стандартів і закономірностей розвитку прав людини. Тому в основу нової філософії альтруїзму мають бути покладені ідея прав людини, орієнтація на ідеали соціальної солідарності, соціальної справедливості, соціальних зобов'язань тощо.

Торкаючись ознак соціальної правової держави, акцентуємо ті з них, які безпосередньо стосуються принципу альтруїзму. По-перше, правова держава концентрує, втілює прогресивні здобутки людства, надає формальної (юридичної) загальнообов'язковості тим умовам, які необхідні для використання кожною людиною її основних прав [5, с. 29, 30]. Проте в єдності, зв'язку альтруїзму і позитивного права первинним є альтруїзм як загально соціальне явище, факт соціальної дійсності, оскільки він виникає раніше і незалежно від державно-правових інститутів. Відтак альтруїзм, що сформувався ще до появи права, пропонує певні зразки поведінки, визначає сферу дії правових регулятивних можливостей, встановлює можливий вибір засобів та шляхів, які забезпечують відповідну дію правових норм у реальному світі, й з них випливає, до яких наслідків «з природною необхідністю» приходять, виходячи з певних правових передумов. Отже, альтруїзм, що відноситься до базових людських потреб і цінностей, зумовлює природу правового врегулювання. Проте у правовому суспільстві взаємозв'язок між правом та альтруїзмом існує і в іншому напрямку: не тільки вимога посилення альтруїзму впливає на право, але й право виявляє зворотний вплив, адже є конститутивним та формувальним чинником суспільної дійсності та

свідомості, соціально-перетворюючою силою, що справляє значний вплив на активнотворчу діяльність людей, їхній світогляд, ідеали.

Безумовно, закон не регулює абсолютно всі ситуації, які можуть відбутися в житті громадян, адже правові норми становлять лише частину тих норм, які визначають форми альтруїстично спрямованої поведінки. Тому часто виникають обставини, коли людина повинна сама обрати модель поведінки. І саме тут важливе те, який у неї рівень альтруїстичних якостей та моральної свідомості.

Часто у повсякденних життєвих відносинах правові відносини приховані за моральними зразками альтруїстичної поведінки: за вимогами людяності, турботи та обов'язками взаємної поваги і взаємної допомоги. Крім того, рух і розвиток суспільства знаменує собою рух і розвиток активних альтруїстичних практик у цивільних відносинах, і це позначається на змісті цивільного права. Додамо також, що не завжди легко провести межу між обов'язками, що існують як вимоги звичаїв та соціальної моралі, та обов'язками, за якими стоять правові санкції. Так, соціальна мораль знає різноманітні обов'язки допомоги серед близьких родичів, як-от: дбайливого ставлення до дітей, людей похилого віку і жінок тощо, і законодавці повинні відповідально вирішувати при створенні цивільного кодексу законів, які з них піднести до рівня правових обов'язків. Адже окремі люди потребують не тільки широкої смислової орієнтації, а й ґрунтовної морально-правової організації поведінки.

Зазначимо, що альтруїстично зорієнтовані практики (милосердя, благодійництво, соціальна допомога бідним верствам населення в умовах переходу до ринкової економіки, безоплатної правової допомоги населенню) збагачують суспільство сильним моральним і етичним компонентом, тоді як право більшою мірою фокусується на інструментарії посилення альтруїзму і відстоюванні принципів справедливості та гідності людської особистості. Отже, в умовах сьогодення закріплення альтруїстичних соціальних норм у системі права демократичної держави є важливим етапом у розширенні свободи громадянського суспільства та людини.

По-друге, однією з головних ознак соціальної держави є наявність у держави цілей встановлення загального блага, утвердження в суспільстві соціальної справедливості, забезпечення кожному громадянину гідних умов існування, соціальної захищеності, рівних стартових можливостей для самореалізації особи. Кожна цивілізована держава здійснює політику, спрямовану на створення системи соціального забезпечення та охорони здоров'я, працевлаштування населення, підтримку незабезпечених громадян. Відповідно до такої вимоги соціальної держави альтруїзм як засаднича моральна цінність людського існування пов'язаний з принципами солідарності, соціальної відповідальності, соціальної безпеки. Принцип солідарності означає взаємодопомогу та взаємопідтримку між різними верствами та віковими групами населення. Принцип соціальної відповідальності громадянина виражається в активній життєвій позиції, дотриманні норм соціальної етики – насамперед, принципу гуманізму, відповідальності працюючих за непрацевдатних, у свідомій передачі громадянином частини власності (у вигляді податків) на суспільні витрати. Адже, як зазначав перший президент Чеської Республіки Т. Масарик, «найглибший аргумент на користь демократії – це віра в людину, у її цінності, в її духовність та в її безсмертну душу. Етично демократія є політичною реалізацією любові до ближнього» [8, с. 237 – 238]. Принцип соціальної безпеки обумовлює та гарантує безпеку людини, суспільства та держави від внутрішніх загроз шляхом скоординованої системи соціальної політики, розвитку системи соціального (державного та недержавного) страхування. Своїм зародженням система соціального страхування зобов'язана практиці соціального забезпечення й компенсації безробітним США, що ґрунтувалася на стратегії страхування для запобігання бідності. Ця стратегія призначена була пом'якшити умови бідності. Проте розробка сучасної раціональної стратегії допомоги бідним навіть у

західних країнах ускладнюється через конфлікт цінностей індивідуальної відповідальності та соціального співчуття. Як пояснює Гарвардський соціолог Д. Еллууд, соціальне забезпечення викликає конфлікт цінностей, як-от автономії, відповідальності, роботи, родини, громади, співчуття [9, с. 6]. Так, суспільство допомагає тим, хто не досяг успіху, але тим самим знижує цінність зусиль тих людей, хто самотужки намагається подолати бідність, багато працюючи; фінансова підтримка людей з низькими доходами знижує їх мотивацію до праці; визнання незахищеності та фінансова підтримка неповних сімей сприяє їх формуванню або підтримує цей процес.

У західному суспільстві програми соціального страхування, що здебільшого призначені для середнього класу (соціальне забезпечення, компенсація по безробіттю), користуються більшою підтримкою ніж програми для бідних, що значно менш популярні та супроводжуються суперечностями [2, с. 155]. Безумовно, ситуація в Україні суттєво складніше соціальної реальності західних демократій. Але загальне оздоровлення нашого суспільства, розвиток його в напрямі цивілізованих демократичних суспільств світу залежить від формування і розвитку середнього класу. На жаль, стрімке скорочення доходів населення, надмірна їх диференціація негативно впливають на поширення соціально орієнтованих альтруїстичних практик в середовище середнього класу, звужують матеріальні основи для незалежної альтруїстичної поведінки. У цьому контексті поширенню альтруїзму сприятиме забезпечення трудової зайнятості населення, боротьба з безробіттям, створення реальних можливостей для вільної реалізації трудового та інтелектуального потенціалу громадян. Таким чином, важливим завданням соціальної політики держави в умовах ринкових демократичних трансформацій постає формування та підтримка середнього класу, що має бути головною складовою державної політики подолання бідності в Україні, справжнім локомотивом поширення альтруїстичних практик.

Безумовно, головним атрибутом соціальної держави є реальна відсутність бідних, а не декларативне проголошення соціальної допомоги вразливим верствам населення. Вирішуючи це питання, у 2008 році ООН створила Комісію з посилення правових можливостей, до якої ввійшли впливові державні діячі, політики, науковці світового рівня. В ході своєї роботи Комісія дійшла висновку, що подолати глобальну бідність неможливо за рахунок суто «чистої благодійності» – прямої фінансової допомоги країнам, що розвиваються. Натомість, необхідно зміцнювати загальноприйняті механізми правового захисту та розширювати сферу їхнього застосування, тоді зусилля людей з подолання бідності будуть більш ефективними. Цей висновок безпосередньо стосується вирішення проблеми бідності в Україні.

Спеціального вивчення потребує питання інтеріоризації соціальних та правових норм людиною. Адже ще за спостереженням І. Канта, правові норми набувають поряд з правовим також морального значення, якщо вони одержать особистісне автономне схвалення і їх дотримуються, виходячи з переконання совісті людини. Дійсно, з одного боку, в сучасній соціальній правовій державі обов'язки громадян не можуть мати виключно егоїстичні мотиви, як-от побоювання санкцій або турбота про власний добробут, з іншого боку, правова норма та альтруїстично спрямовані вчинки громадян повинні бути усвідомленими. Втім суспільство не може нормально функціонувати без загальноприйнятих норм і має в них екзистенційну потребу, як і кожна людина. Сприймаючи норми зовнішнього світу, роблячи їх своїми, людина немов би стає єдиним цілим зі світом, живе не лише в ньому, а й разом з ним. Чим більше сприйнятих норм, тим більша адаптація до світу, тим вищим є ступінь онтологічної заангажованості. Анормативність – шлях до самотності, тоді як норма – це спосіб залучення людини до соціального життя, спосіб включення її в діяльність суспільного організму, вона захищає людину, забезпечуючи її свободу і створює умови для творчої самореалізації, а водночас протистоїть її намаганням вийти за межі норми в процесі

створення принципово нового та позанормативного, яке становить саму сутність творчості та самореалізації [3, с. 184-186].

До основних ознак, за якими державу можна визначити як правову [6, с. 95] належить наявність у громадян правової культури, яка передбачає активну участь громадян у суспільно-політичному житті. За спостереженнями науковців, якщо взяти соціальну матрицю поведінки людини з точки зору її правової культури, то на найнижчому щаблі основним мотивом буде страх покарання, на середньому – очікування вигоди, а на найвищому має бути гармонія, співзвучна діючій системі нормативної регуляції, де органічно сполучатимуться юридичні, моральні та інші імперативи [4, с. 95]. Зрозуміло, на найвищому щаблі правової культури людина, яка зорієнтована на задоволення спільних інтересів і потреб, забезпечує умови для продуктивної альтруїстичної діяльності.

Провідну роль у процесі становлення соціальної правової держави відіграє законодавча влада, процес реалізації та застосування правових норм державними органами, стан законності й правопорядку. Уряд України, центральні та місцеві органи виконавчої влади повинні забезпечувати належне виконання рішень законодавчої влади. Таке виконання передбачає високий рівень правової культури, соціальної відповідальності, альтруїзму у осіб, які залучаються до нього. Їх діяльність має бути максимально спрямованою на забезпечення такого правопорядку в державі, за яким соціальні законопроекти на підставі відповідних науково-практичних рекомендацій належно готуються і виконуються. Тому важливим є усвідомлення гуманістичної предметно-змістовної ролі та значущості юридичної діяльності, а також діяльності тих посадових осіб, чия робота є складовою процесу правового регулювання посилення в суспільстві альтруїзму.

Важливим фактором розвитку та посилення альтруїзму громадян є освіта. Якісна освіта сприяє розвитку демократії і суспільної солідарності за допомогою того, що формує у суспільстві відношення терпимості та милосердя, виховує чітко усвідомлених громадян, якими нелегко маніпулювати в межах демагогії і гасел [1, с. 10]. Цілеспрямоване виховання альтруїзму є передумовою формування соціальної активності та відповідальності молодих громадян.

Отже, правові норми альтруїстичного змісту будуть ефективніше виконувати свою регулятивну роль, прискорювати та надавати динамічності реальному процесу становлення правової соціальної демократичної держави, якщо громадянське суспільство буде відповідати за їх встановлення, принципове здійснення та реалізацію. Громадянське суспільство та особистість мають нести взаємну відповідальність за практичне втілення таких морально-правових норм.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Базалук О. А. Философия образования в свете новой космологической концепции : учебник / О. А. Базалук. – К. : Кондор, 2010. – 458 с.
2. Дай Томас Р. Основы державної політики / Томас Р. Дай ; пер. з англ. Г. Є. Краснокутського. – Одеса : АО БАХВА, 2005. – 468 с.
3. Козловський А. А. Право як пізнання. Вступ до гносеології права / А. А. Козловський. – Чернівці : Рута, 1999. – 295 с.
4. Мадіссон В. На шляху розроблення методології філософії приватного права / В. Мадіссон // Право України. – 1998. – № 6. – С. 94-97.
5. Рабінович П. М. Основы загальної теорії права та держави : Навч. посібник / П. М. Рабінович ; вид. 9-е, зі змінами. – Львів : Край, 2007. – 192 с.
6. Словник-довідник / Уклад.: В. Д. Бакуменко та ін. ; за заг. ред. В. М. Князева, В. Д. Бакуменка. – К. : Вид-во УАДУ, 2002. – 228 с.
7. Философский энциклопедический словарь. – М. : ИНФРА-М, 2001. – 576 с.
8. Чапек К. Беседы с Т. Г. Масариком. – М. : Каменщик, 2000. – 280 с.
9. Ellwood David Poor Support: Poverty In The American Family. – New York : Basic Books, 1988. – Political Science. – 271 p.

УДК 340.12

О.В. Турута

Харківський національний університет радіоелектроніки,
к.ю.н., доц. каф. філософії, доцент

Н.А. Дубина

Харківський національний університет внутрішніх справ,
к.ю.н., ст. викладач каф. теорії та історії держави і права

ПОГЛЯДИ УКРАЇНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ НА ПРОБЛЕМУ РЕАЛЬНОСТІ ПРАВ ЛЮДИНИ

Статтю присвячено генезису ідеї реальності прав людини в політико-правовій думці України IX – XXI ст.ст. Аналізуються правові пам'ятки, а також філософські твори вітчизняних мислителів. Досліджуються різноманітні концепції, підходи, погляди вчених щодо забезпечення реальності прав і свобод людини в Україні у різні історичні періоди.

Ключові слова: права людини, правова держава, обмеження влади, верховенство правового закону, природні права людини, рівність прав.

Е.В. Турута, Н.А. Дубина

ВЗГЛЯДЫ УКРАИНСКИХ ФИЛОСОФОВ НА ПРОБЛЕМУ РЕАЛЬНОСТИ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Статья посвящена генезису идеи реальности прав человека в политико-правовой мысли Украины IX – XXI в.в. Анализируются правовые памятники, а также философские произведения отечественных мыслителей. Исследуются различные концепции, подходы, взгляды ученых относительно обеспечения реальности прав и свобод человека в Украине в разные исторические периоды.

Ключевые слова: права человека, правовое государство, ограничение власти, верховенство правового закона, природные права человека, равенство прав.

O.V. Turuta, N.A. Dubyna

VIEWS OF UKRAINIAN PHILOSOPHERS THE PROBLEM OF THE HUMAN RIGHTS REALITY

The article is devoted to the idea genesis of the human rights reality in political and legal thought Ukraine IX – XXI centuries. Analyzes legal sites and philosophical works of Ukrainian scientists. We study various concepts, approaches, views of scientists in understanding the human rights reality in Ukraine in different historical periods.

Keywords: human rights, lawful state, limits on the power, the rule of law, natural human rights, providing of human rights.

Ідея прав людини є фундаментальною ціннісною основою розвитку суспільства. Однак сучасний світ є культурно неоднорідним. Тому закономірно виникає запитання: якою мірою універсальна ідея права може бути застосована в рамках тієї чи іншої окремої культури? Особливої актуальності це питання набуває для країн, які здійснюють модернізацію суспільства і зіштовхнулися з необхідністю реформування своїх правових систем на засадах прав і свобод людини. До їх числа належить й

Україна. Це питання має не тільки теоретичне, а й величезне практичне значення, оскільки правова система, яка реформується, повинна, з одного боку, ґрунтуватися на універсальних засадах права, а з другого – має орієнтуватися на національну традицію правосвідомості.

Основною метою даної статті є виявлення особливостей українського національного філософського світогляду та зумовленого ним обґрунтування прав і свобод людини, а також визначення засобів забезпечення їх реальності.

Соціальну цінність людини можна пізнати в процесі дослідження взаємовідносин її з суспільством та державою. З найдавнішого часу і до сьогодні ця проблема постійно привертає увагу дослідників. До проблеми прав і свобод людини звертались як українські, так і зарубіжні вчені, юристи, політологи, філософи. Методологічною базою дослідження стали праці Г.С. Сковороди, Т.Г. Шевченка, І.Я. Франка, Б.О. Кістяківського, В.В. Копейчикова, А.М. Колодія, О.А. Лукашової, П.М. Рабіновича, О.Ф. Скакун та інших вчених.

Актуальність даної теми підкреслюється місцем і роллю особистості в політичному житті суспільства, характеристикою її прав, свобод і обов'язків. Шляхи і форми пізнання проблеми взаємовідносин особи з державою та суспільством, виникнення та розвитку її прав, свобод та обов'язків дає нам історія. Говорячи про генезис ідеї реальності прав і свобод людини в Україні, їх обсяг, рівень забезпеченості і захищеності з боку держави, слід звернутися до вітчизняного минулого.

Початок розвитку державно-правової думки в Україні можна прослідкувати з часів Київської Русі. Уже в “Повісті минулих літ” (1113 р.); “Слові о полку Ігоревім” (1187 р.), Київському і Галицько-Волинському літописах, у політичних творах духовних осіб (“Слово про закон і благодать” Іларіона, “Моління (Слово послання)” Данила Заточника, у політичних творах князів і правових документах (“Повчання” Володимира Мономаха, “Руська Правда”) йдеться про правду, рівну для всіх людей, однакову для кожної людини, про правителя, який мусить турбуватися про своїх підлеглих. Доцільно зазначити, що “Руська Правда” – перший писаний кодифікаційний акт феодального права Київської Русі – в багатьох аспектах вигідно відрізнялась своїм відносним гуманізмом і юридичною технікою від аналогічних європейських “варварських прав”. Низка норм закріплювала відсутність смертної кари, мученицьких покарань або катувань під час допиту, обмеження, а згодом і заборону кривавої помсти, різноманітні правові механізми захисту життя, честі і гідності особи. “Правда” включала в себе і юридичний, і моральний аспекти, стрижнем яких була – справедливість [1, с. 36 – 105, 106 – 122, 164 – 168, 238 – 243]. Юридичний компонент був значним структурним елементом усього змісту. Під “правдою” розуміли “закон”, справедливий суд, вона містила і законні основи всіх видів державної діяльності. Згодом, у XV – XVI ст., “правдою” не тільки визначалися окремі правові інститути, а й передавалось уявлення про правопорядок загалом.

Серед юридичних пам'яток періоду перебування українських земель у складі Великого князівства Литовського найбільшу цінність має I Литовський статут – звід законів феодального права Литовської держави (три редакції – 1529, 1566, 1588 років) [2]. Незважаючи на свій класово-становий характер, I Литовський статут втілював гуманістичні ідеї епохи. Він був одним з найпрогресивніших у Європі того часу. В ньому проголошувались ідеї рівності людей перед законом (записано правило, за яким усі особи – як бідні, так і багаті – повинні судитися за нормами, викладеними в статуті), відповідальності уряду перед народом (у феодально-становій інтерпретації цього поняття), засудження деспотизму, ідеї особистої недоторканності, юридичного захисту прав вільної (шляхетної) особи, індивідуальної відповідальності перед законом (“Ніхто ні за кого не повинен нести покарання, але кожний сам за себе”), відповідальності усіх перед законом, незалежно від майнового і соціального стану. Робилася спроба

обмежити джерела “холопства” (вільна людина за злочин не повинна передаватися у вічну неволю) [2]. І хоч крім цих положень у цьому статуті були втілені ідеї, притаманні феодальному устрою, і відбивали його класово-станову сутність (право на феодальну власність, на поступове закріпачення селян, їх особисту залежність та ін.), певного розвитку в ньому набули ідеї прав людини, які пізніше увійшли до загальнолюдського арсеналу моральних і правових цінностей.

У період перебування українських земель у складі Речі Посполитої проблема прав людини постала з новою силою, що було зумовлено соціально-економічним і релігійним гнобленням (у зв'язку з ухвалою Брестської церковної унії). Яскравий вираз вона знайшла в полемічній літературі, зокрема в таких працях, як “Апокрисис” (1598), “Пересторога” (1606), “Тренос” (“Плач”, 1610), “Протестація” (1621), “Палінодія” (1619-1622), авторами яких були, відповідно, Х. Філарет (псевдонім), анонім, М. Смотрицький, І. Борецький, З. Копистенський. Зміст багатьох з них виходить за межі історико-теологічної полеміки й ідеї засудження церковної унії та національно-релігійного гноблення.

Так, у творі Христофора Філарета, який став на захист широких верств народу, стрижневою була ідея рівності людей, якій він дає релігійно-природне обґрунтування. Відстоюючи договірний характер співвідношення короля і підданих із справедливим змістом, він доводить обов'язок короля як “присяглого сторожа прав и свобод наших” охороняти їх, а народу в особі кожної людини стерегти і захищати свої права (передовсім, соціально-економічні і релігійні).

Таке ж спрямування має творчість письменника, демократа, ідеолога селянських мас Івана Вишенського. Критикуючи тогочасний суспільно-політичний лад, польських і українських панів – за соціальний гніт, католицьку церкву – за релігійну нетерпимість до православ'я, він стверджує ідею рівності людей, даючи їй божественно-природну, натуралістично-філософську інтерпретацію. Він вважає, що рівність людей (незалежно від їх соціально-правового стану) обумовлена природою, їх походженням з однієї божественної субстанції – матерії. Навіть королі та царі, наголошує І. Вишенський, “только властью сродство людское превосходят, а плотию й кровию, и смертию всем ровни суть”. Виходячи з ідеї рівності всіх людей від природи, І. Вишенський, хоч і не відступає від традиційного трактування походження влади від бога, проте носія влади зображує рівним усім людям, над якими його підносять лише надані йому владні повноваження. На його думку, царю, королю треба віддавати царські, королівські почесті, а не божеські, бо влада не є їх абсолютним привілеєм. З цього положення він робить два логічно обґрунтованих висновки, які певною мірою перекликаються з сучасним вирішенням проблеми співвідношення держави (влади) і людини, за яким вони взаємовідповідальні одна перед одною.

Перший висновок І. Вишенського полягає в тому, що особа, якій належить влада, за природою рівна підвладному, а значить, вживання нею влади повинно бути обмежено природним правом людини на власний духовний світ. Другий – що властитель зобов'язаний нести відповідальність перед народом за помилки, особливо ті, які пов'язані з волюнтаризмом, зловживанням своїм становищем, порушенням природного права людини, справедливості. Якщо цар у своїй діяльності не керується божественними істинами, не турбується про бідних і убогих, то він – не божий слуга, а “диявол-миродержець”. У такому випадку влада його суперечить природі людини і божественним істинам (чеснотам). Влада державна тільки в тому разі незаперечна, коли властитель підкоряє особисті пристрасті, головному завданню – забезпеченню найбільшого блага підданим згідно з вимогою божественних чеснот. Що правда І. Вишенський згідно з християнським вченням не тільки розглядає рівність як моральну юридичну категорію, а й вимагає майнової рівності, спільності майна,

“общаго житла”, вважаючи це принциповою настановою самого Христа. У цьому питанні він віддає данину ідеям раннього християнства [3, с. 22 – 23].

В Україні у XVIII ст. ідея прав людини в політико-правовій думці розкрила нові грані, що було обумовлено епохою Гуманізму, епохою Відродження, коли в центрі світобуття постала людина. За буржуазною теорією природного права, яка оформилася в цей період і охопила своїми ідеями країни Європи й Америки, людина від народження має невідчужувані права на життя, свободу, недоторканність тощо. Ця теорія опосередкованим шляхом охопила Україну. Проте, крім запозичення прогресивних ідей, існували своєрідні теорії про цінність людського буття, які виникли одночасно з зарубіжними буржуазними теоріями і мали специфічне вітчизняне морально-юридичне забарвлення, спрямоване на захист простої людини, людини-трударя. Такою була філософія Григорія Сковороди, який спромігся піднятися до вимоги рівності як міри справедливості, обґрунтовуючи її природною властивістю. Український Сократ, як його назвали на Заході, вважав людину мірилом й критерієм правди, а її прагнення до щастя, умовою якого є свобода, – природним і закономірним. Вказуючи на природну рівність людей і вимагаючи юридичної рівності, він не відкидав відмінності людей за здібностями і нахилами. Щасливою людиною він вважав ту, яка, будучи вільною, працює у вільному суспільстві за своєю природною вдачею. Він писав, що “сродний труд”, тобто праця за покликанням і здібностями, є головним принципом демократичної республіки, що має сформуватися в Україні і Росії шляхом просвіти і реформування [4, с. 351 – 365]. У своїй творчій діяльності він акцентував увагу на соціально-економічному аспекті буття людини і ці його ідеї є певною передумовою розвитку соціально-економічних прав людини, які сформувалися і були офіційно закріплені в міжнародно-правових документах в XX ст.

У відомого українського філософа Якова Козельського теоретичні природно-правові засади знайшли більший вияв, ніж у Григорія Сковороди, хоча він, як і Г. Сковорода, у перебудові суспільства покладався на уряд, реформи, просвіту. Перебуваючи під значним впливом ідей епохи Просвітництва, Яків Козельський звертався до теорії природного права і суспільного договору, розглядав природні права людини як рівність в усіх аспектах суспільного життя. В умовах панування самодержавного режиму з притаманним йому кріпосним правом, де свобода належала лише пану, він вимагав поступового встановлення офіційної свободи для усіх, рівності перед законом, гармонійної єдності інтересів людини і суспільства. Особливу увагу мислитель приділив питанню взаємодії людини і державної влади, ґрунтуючись на теорії суспільного договору. Полемізуючи з англійським вченим Томасом Гоббсом, Яків Козельський наполягав на взаємовідповідальності державної влади і громадянина та можливості громадян розірвати суспільний договір у разі невиконання його умов правителем [4, с. 337 – 351].

Цінною стороною політико-правової думки XVIII ст. є своєрідне закріплення ідеї прав людини у проекті Конституції Пилипа Орлика (1710 р.) – першої Конституції незалежної України, яка проголошувала відповідальність влади перед людиною, рівність прав і свобод, у тому числі на право приватної власності, демократичну організацію влади з принципом поділу влад. Цей документ є надбанням української конституційної думки, зокрема в аспекті прав та свобод людини [5]. Хоча Конституцію Пилипа Орлика деякі вчені вважають далеко недосконалою.

У XIX ст. розвиток політичної та правової думки в Україні відбувався під впливом соціально-економічних відносин, визначуваних занепадом феодалізму і зародженням капіталістичного ладу. Становлення ліберального й демократичного напрямків політичної та правової думки в Україні пов'язане з діяльністю таємного Кирило-Мефодіївського товариства, до якого належали Тарас Шевченко, Микола Костомаров та ін. Т.Г. Шевченко був противником абсолютної монархії. Поет схилився

до ідеї буржуазної республіки, оскільки там не було одновладдя, функціонував представницький орган, громадяни мали рівні права. Гарантом від сваволі, вважав він, повинен бути "праведний закон", що розглядається як синонім правди і справедливості. Але закон, який діє в державі, де існує нерівність, не може бути праведним.

Ідеологом лібералізму в Україні був Микола Костомаров. Основу його політико-правової концепції складала думка про федерацію, республіканський лад, громадянські свободи. Він висловлював критичне ставлення до самодержавства, пропонував скасувати кріпосне право, встановити юридичну рівність, не застосовувати смертної кари. Необхідною умовою нового державного устрою він вважав свободу господарської діяльності, свободу совісті, освіту народу (згодом ці свободи увійшли в сучасну Конституцію України (ст.23, 35, 42, 53) [6].

Значний внесок у розвиток політичної та правової ідеології ліберального й демократичного рухів в Україні зробив Михайло Драгоманов. У державно-правовій концепції М.П. Драгоманова передбачалися три гілки влади: законодавча, виконавча й судова. Очевидно, що майже усі ідеї М.П. Драгоманова складають основу принципів сучасної правової держави, де реальність прав і свобод громадян займає одне з ключових місць.

Певний внесок у розвиток політичної та правової думки в Україні на межі ХІХ – ХХ ст.ст. належить філософу й письменникові Івану Яковичу Франкові. Він був категоричним противником необмеженої монархії, поняття "право" і "закон" він розглядав як генетично пов'язані, але не тотожні інститути. Право, писав із цього приводу І. Франко, це тільки щит, яким прикривається безправ'я, оскільки в реальності немає прав і свободи, що проголошені законами.

Значну увагу співвідношенню людини й держави, свободи і владиприділяла українська поетеса і громадська діячка Леся Українка (Лариса Петрівна Косач). Для неї свобода особистості – широкомасштабне суспільне явище, яке не може бути реалізоване без економічної та політичної свободи. Сама наявність закріплених у юридичних актах політичних та інших прав особистості, на її думку, ще не дає підстав твердити, що вони можуть бути вільно реалізовані, позаяк насильницька держава цьому не сприяє.

Наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. ідея прав людини вже не розглядається поза контекстом правової держави й у теорії, і на практиці знаходить ті риси, властивості і характеристики, без яких цивілізоване суспільство не може існувати: гуманізм (пріоритет прав людини стосовно влади); демократичність (подолання відчуженості особистості від держави, створення масової соціальної бази), моральність (рівноправність і справедливість), виключення узурпації влади (поділ влад, створення системи стримувань і противаг).

Узагальнюючи практику сучасних йому правових держав, відомий юрист Б.О. Кістяківський писав: "Правова держава – це вища форма державного побуту, що виробило людство як реальний факт" [7, с. 143].

Аналізуючи умови становлення ідей і принципів правової держави, можна з впевненістю сказати, що саме це поняття не могло б скластися без властивостей, що „облагороджують”, таких як права людини, як „людський вимір” державності. Тому в своєму становленні і розвитку реальність прав людини не просто властивість, якість правової держави, але в кінцевому рахунку його мета, якій підпорядковані всі інші його характеристики.

Вже в наші часи О.А. Лукашова відзначає, що правова держава є форма обмеження домагань влади правами і свободами людини. Права і свободи індивіда – найважливіша противага всесиллю державної влади, покликана забезпечити її обмеження і самообмеження. Тому пріоритет прав людини стосовно держави О.А. Лукашова вважає первинним, що визначає, системоутвореним принципом

правової держави [8, с. 70]. Мета правової держави – забезпечення меж свободи індивіда, неприпустимість порушення простору свободи, окресленого правом, заборона застосування насильницьких мір, не заснованих на праві.

Але, нажаль, права і свободи людини і громадянина можуть залишатися декларативними, значною мірою знецінюватися при відсутності певних засобів гарантування їх реалізації в повсякденному житті людини у суспільстві. Отже, питання про права людини – це не тільки питання про те, що повинно бути з позицій абстрактних намірів та зобов'язань, але й про те, що реально може бути здійснено індивідом в конкретних умовах. Тому, дуже доречно буде навести визначення правової держави, яке дає П.М. Рабинович. Він вважає, що правова – це держава, у якій юридичними засобами реально забезпечене максимальне здійснення, охорона і захист основних прав людини [9].

З цього можна зробити висновок, що правова держава характеризується реальністю втілення максимуму демократичних прав та свобод людини. А це може бути досягнуто при реалізації мінімум трьох обов'язкових умов: законодавчого закріплення прав і свобод громадян; законодавчого закріплення процесу, процедури реалізації прав і свобод громадян та забезпечення судового захисту від порушень прав і свобод громадян (створення мінімуму судових прецедентів такого захисту).

Висновки. Права і свободи людини, а особливо їх реальність – одна з основних проблем багатоміркової теорії політико-правової думки в Україні, яка розглядалась з позицій політичного, морального, філософського, релігійного, юридичного світоглядів. Якою б не була держава за своєю природою, який би режим у ній не панував – права і свободи людини, її взаємовідносини з державою завжди викликали не тільки теоретичний, релігійний, філософський інтереси, а й прикладний. На постулатах та ідеях реальної свободи індивіда, пріоритету прав людини сформувалася доктрина реальності прав і свобод людини. Основою доктрини стала природно-правова концепція, що базувалася на первинності принципів свободи та невід'ємності, не відчужуваності прав людини, які належать їй від народження. Українські мислителі були безпосередніми учасниками творення цієї доктрини. В уявленнях багатьох українських мислителів людина постає творцем свого власного щастя, владикою своєї волі, повноправним господарем своєї долі і вчинків. В своїх дослідженнях реальну свободу вони розуміли як звільнення від зовнішнього насильства, пригноблення, залежності. Повноцінність, а, отже, і реальність свободи постає як відсутність будь-якого гноблення й залежності, як фізичної, так і моральної. Тому реалізація прав людини, її рівень, умови, якості є похідним від особистої волі людини.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Златоструй. Древняя Русь X – XIII вв. / Сост., авторский текст, коммент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова; оформл. худож. Ю.В. Игнатьева, В.В. Ситникова. М.: Мол. Гвардия, 1990. – 302 с.
2. Статути Великого князівства Литовського: У 3 т. – Т. I. Статут Великого князівства Литовського 1529 року / За ред. С. Ківалова, П. Музиченка, А. Панькова. – Одеса, 2002. – 464 с.; Статути Великого князівства Литовського: У 3 т. – Т. II. Статут Великого князівства Литовського 1566 року / За ред. С. Ківалова, П. Музиченка, А. Панькова. – Одеса, 2003. – 560 с.; Статути Великого князівства Литовського: У 3 т. – Т. III. Статут Великого князівства Литовського 1588 року. У 2 кн. – Кн. 2 / За ред. С. Ківалова, П. Музиченка, А. Панькова. – Одеса, 2004. – 568 с.
3. Мороз, С.П. Ідея прав людини в політико-правовій думці України (IX – XVIII ст.) [Текст] / С.П. Мороз // Проблеми законності: Респ. Міжвідом. Наук. Зб. Випуск 34. / Відп. Ред. В.Я. Тацій. – Харків: Нац. Юрид. Акад. Укр., 1998. – С. 19–25.
4. История политических и правовых учений. Хрестоматия для юридических вузов и факультетов. / Сост. и общ. ред., проф., д-р ист. наук Г.Г. Демиденко. – Харьков: Факт, 1999. – 451 с.
5. Конституція (1710 р.) Пилипа Орлика. [Електронний ресурс] / – Режим доступу: <http://static.rada.gov.ua/site/const/istoriya/1710.html>.
6. Конституції України // Відомості Верховної Ради, К. 1996, N 30, ст. 141.

7. Кистяковский, Б.А. Государство правовое и социалистическое [Текст] /Б.А. Кистяковский //Вопросы философии. – 1990. – № 6. С. 141-159.
8. Общая теория прав человека. Руководитель авторского коллектива и ответственный редактор доктор юр. наук Е.А. Лукашева. – М.:Издательство Норма, 1996. – 520 с.
9. Рабінович, П. М., Хавронюк, М. І. Права людини і громадянина [Текст] / П.М. Рабінович, М.І. Хавронюк: Навч. посібник. – К.: Атака, 2004. – 1056 с.

УДК 272-732.4-675

Е.В. Германова де Діас

Харківська державна академія культури,
к. філос. н., доц. кафедри культурології та медіакомунікацій

ФЕМІНІСТСЬКА ТЕОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ ІДЕЙ

В цій статті досліджується походження та розвиток феміністичної теології, вплив фемінізму на християнську традицію, розглядаються ідеї видатних представниць феміністичної теології, зв'язок фемінізму з постмодернізмом.

Ключові слова: теологія, фемінізм, постмодернізм.

E.V. Germanova de Diaz

FEMINIST THEOLOGY IN CONTEST OF POSTMODERNIST IDEAS

This article explores the origin and development of feminist theology, the impact of feminism on the Christian tradition, considered the idea of the outstanding representatives of feminist theology, the relationship of feminism with postmodernism.

Key words: theology, feminism, postmodernism.

E.V. Germanova de Diaz

ФЕМИНИСТКАЯ ТЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ ИДЕЙ

В этой статье изучается происхождение и развитие феминистической теологии, влияние феминизма на христианскую традицию, рассматриваются идеи выдающихся представительниц феминистической теологии, связь феминизма с постмодернизмом.

Ключевые слова: теология, феминизм, постмодернизм.

У західних проектах епохи постсучасності феміністська теологія посідає одне з передових місць. Гендерний аналіз релігій у західній науці на сьогодні є досить розповсюдженою методологією [1].

Феміністська теологія, безумовно – явище західне. Однак незахідні релігійні традиції подають свої варіанти феміністської теології, нехай і не такі розвинуті, як західні. Так, існують спроби феміністського трактування релігійних догматів у ісламі,

буддизмі, юдаїзмі. Однак, саме у християнстві (католицизм, протестантизм) феміністська теологія сформувалась як окрема течія.

У вітчизняному культурологічному дискурсі дана проблематика розробляється професором В. Суковатою, яка у своїй статті «Гендерний аналіз релігій і феміністська теологія: до постановки проблеми» [15] проводить порівняння між собою різноманітних релігій (християнства, ісламу, юдаїзму, буддизму, індуїзму) в аспекті ставлення до жінки, жіночому началу. В статті також ставиться проблема перспектив феміністської теології, що, на думку автора, не є чимось єдиним, а сукупністю різноманітних теорій. На думку В. Суковатої, феміністська теологія і, ширше, феномен жіночого, заслуговує визнання, вивчення і соціалізації. Жінки в процесі культурного розвитку людства створили свій духовний простір, що має відмінності від чоловічого досвіду. Цей простір визначається дослідником як простір чуттєвості, тілесності, полілогізму бажання і насолоди. В процесі осягнення жіночого досвіду чоловіки, прибічники традиційних релігій, можуть значно розширити свої можливості осягнення Абсолюту. Цей підхід перетинається з підходами сучасних і тих, що вже стали класичними, феміністських авторів. Однак є і противники (в тому ж фемінізмі) визначення жіночого переважно як чуттєвого і тілесного.

Феміністичний рух у християнстві починався так: у кінці ХХ століття група американських християнок, яку очолювала Елізабет Стентон, почала періодично збиратися разом задля вивчення усіх місць у Біблії, де говориться про жінок. Вони прагнули потрактувати їх у світлі нової самосвідомості жінки, що виникла в епоху так званої «Першої американської феміністської революції». Із цих зустрічей постала так звана «Women`s Bible» («Жіноча Біблія»), видана у двох частинах 1895 та 1898 році. Вона викликала значний резонанс серед американських протестантів. Здійснення цього обширного проекту з перегляду та нового трактування Біблії стало першою ознакою формування нової свідомості жінки не лише у громадянському суспільстві, а й усередині самої Церкви.

Видання так званої Жіночої Біблії стало відправним пунктом тривалого процесу екзегетичних, богословських і соціальних досліджень, які поряд з народженням «теології звільнення» в 60-70-ті роки ХХ століття втілили у життя проект «жіночої теології». Часто в спеціальній літературі жіноча теологія поіменовується як «теологія звільнення», оскільки з богословської точки зору обґрунтовує звільнення, у цьому випадку жіноче. В той же час ряд спеціалістів проголошують феміністичну теологію як цілком самостійний проект [2].

Жіночий рух у кінці ХІХ – на початку ХХ століття активізується і у католицькому середовищі. Так, у Великобританії, у 1911 році був створений Міжнародний Союз Жанни д'Арк. По суті, він став першим католицьким жіночим рухом, що вимагав «забезпечити дійсну рівність чоловіків та жінок не лише у всіх прошарках суспільства, а й у Церкві». Жінки, об'єднані в союз, в якості своєрідного пароля використовували формулу «Моліть Бога, Вона почує нас». Полемічне застосування до бога жіночого займенника «Вона» мало своєю ціллю продемонструвати, що Бог не чоловік і не жінка, але вище усіх статевих відмінностей. Жінки цього руху прагнули зменшити переважання чоловіків, у крайньому разі в сфері мови.

Ще однією важливою подією стала зростаюча в 50 – 60-х роках ХХ століття вимоги більшості протестантських Церков допустити жінок до пасторського служіння (до нього не приєдналися Вільні Церкви Америки, що вже практикували рукопокладання жінок з далекого 1853 р.).

З нагоди Другого Ватиканського Собору група жінок, якої керувала відомий німецький богослов Гертруда Хенцельман, направила отцям собору знаменитий маніфест «Ми не будемо більше мовчати» (1965). У ньому єпископів просили визнати

рівність прав чоловіків і жінок у Церкві і допустити жінок до священства. Поряд з цією течією (названою у подальшому «криптомаскулінізмом», оскільки воно прагнуло до набуття жінкою традиційно чоловічих церковних функцій, не усвідомивши жіночої специфіки і відповідного до цієї специфіки типово жіночого церковного служіння), виникла більш помірна феміністська теологія, яка також вимагала переоцінки ролі жінок у Церкві, але без претензії на священство. Представниками феміністської теології, що вийшли із католицького середовища, є К. Борессен, Р. Рюмер, Л. Рассел, Р. Хогтон, Т. Роззак, І. Ільїч, М. Дейлі. Так, М. Дейлі (народилася 1928 року) стала однією із засновниць радикальної феміністської теології. Дейлі народилася у католицькій сім'ї, виховання в якій в подальшому негативно оцінювалось письменницею – вона називала його «католицьким гетто» [5].

У 1954 р. М. Дейлі ступінь доктора релігієзнавства в коледжі св. Марії (штат Індіана, США). У 1959 – 1966 рр. вивчала теологію та філософію у Фрібурзькому університеті (Швейцарія). У 1966 р. повернулася до США і працювала викладачем у Бостонському коледжі. У 1999 була вимушена піти на пенсію в результаті скандалу, викликаного її відмовою навчати чоловіків. Крім того, виник конфлікт з Американською академією релігії: їй відмовили у званні професора на підставі того, що її книги не є академічними працями. Під тиском прибічників М. Дейлі повернули її академічне звання. Нині М. Дейлі активно займається громадською діяльністю, бере участь у феміністських акціях, виступає з лекціями, продовжує писати книги і статті.

Одна із найбільш відомих книг М. Дейлі – її робота «Церква і друга стаття», написана у 1969 році. Ця книга стала католицькою відповіддю на книгу французького філософа Симони де Бовуар «Друга стаття» (1949 р.). Робота Симони де Бовуар – це історико-соціальне дослідження підлеглого положення жінок в історії європейського Заходу. Бовуар стверджувала, що «християнська ідеологія внесла немалій вклад у поневолення жінок». М. Дейлі у вищевказаній роботі піддала рішучій критиці «патріархальну структуру руйнування», притаманну католицькій Церкві, яка повинна змінитися і стати однаково доступною для всіх – чоловіків та жінок. Авторка зробили оцінку історичного обґрунтування тезису про поневолення жінок християнською ідеологією. Вона зі значною компетентністю проаналізувала всю біблійну і богословську традицію, зробивши висновки про те, що Євангеліє представляє собою важливе послання і для сучасних жінок, однак сенс цього послання не розкритий повністю. З часом положення жінок в Церкві буде зміцнюватися. Однак отці Собору стримано поставилися до позиції М. Дейлі і у своїй реформаторській діяльності практично не похитнули традиції, що усталилися відносно положення жінок у Церкві.

Пізніше М. Дейлі повністю розчарувалась у діяльності Церкви, про що й писала у своїй передмові до другого видання книги «Церква і друга стаття» у 1975 р. Вона вирізняла надмірну пишність облачень священників і церковних церемоній вказувала на поневолене положення жінок на службах, названих нею «вампіричними», оскільки священники, на її думку, живляться духовною енергією жінок. М. Дейлі в подальшому прийшла до висновку, що жінка не може лишатися частиною Церкви і членом патріархального товариства. Якщо вона залишиться у Церкві, то zdeградує і стане жертвою духовного вампіризму, віддавши свою життєву та інтелектуальну енергію «антропоцентричним господарям-монстрам».

У другій своїй значній книзі «По той бік Бога Отця: прийдешня філософія жіночого звільнення», виданій у 1973 році, М. Дейлі спробувала сформулювати новітні ідеї, які отримали у неї назву «філософія жіночої свободи». Оскільки католицька Церква, на думку М. Дейлі, дискримінує жінку, жінкам необхідно взагалі покинути її.

Таким чином, М. Дейлі цілком відкинула християнство та інші так звані «патріархальні релігії». Її позиція, яку розділяють практично всі феміністки, побудована на твердженні, що іудео-християнська традиція послужила легітимізації

«гендерного дисбалансу» в патріархальній спільноті. Це перш за все уявлення про Бога як Отця. Традиційне християнство вбачає у образі Бога саме як Отця (а не Матір) особливий теологічний сенс. На думку ж М. Дейлі, саме цей образ сформував механізм пригнічення жінки: якщо Бог править як Отець, значить він встановлює порядок, згідно з яким у спільноті домінує чоловік. Такий самий порядок відтворюється і у сім'ї, де чоловік домінує над дружиною. Сучасні християнські богослови трохи пом'якшують термінологію: тепер іде мова про відмінність ролей чоловіка і дружини у сім'ї, про відмінність простору відповідальності чоловіка і дружини, а не про пряме підпорядкування.

З точки зору М. Дейлі, втіленням Бога може бути не тільки чоловік: Ісус Христос (Нове буття) проявиться і у жінках. Пророцтво про Друге пришествя націлене на прояв сильної жіночої присутності, схильної до зміни «порочного напрямку людської еволюції». Набагато більш науковим та ефективним, на думку М. Дейлі, є уявлення про Бога як про трансцендентного та невимовного, що знаходиться вище усяких статевих відмінностей. Тим не менше, М. Дейлі спочатку не заперечувала ідеї втілення Бога, але не у конкретному чоловічому образі, а у всьому роді людському. Вона вбачала зародки формування нової релігії в ідеї М. Бейкер Едді, засновниці «Християнської науки», поійменувати Бога як Отця і Матір. М. Дейлі також наполягала на радикальному перегляді таких християнських цінностей, як милосердя, покірність, послух, смирення, самопожертви, які чоловіки, за її уявленням, використовували для пригнічення жінок. Поняття гріха, на думку Дейлі, перетворило християнську мораль у знаряддя пригнічення. У сучасному суспільстві М. Дейлі вбачає ознаки початку жіночої революції, яка повинна трансформувати його і замість патріархату встановити «діархат». Це стане серйозним викликом християнству. Єдина надія для релігійних переконань вижити в умовах західної цивілізації – це, на думку М. Дейлі, – кардинальні зміни Церкви на основі гендерної рівності.

М. Дейлі намагалась також виявити коріння споконвічно жіночого в культурі за допомогою етимологічних пошуків. Так, у роботах «Рим/екологія: метаєтика радикального фемінізму» та «Усна хіть – базисна феміністська філософія» Дейлі звертається до пошуку етимологічних коренів слів з метою відкрити їхній глибинний сенс, котрий руйнував би забобони патріархальної культури. Таким чином, вона відкриває «давній жіночий образ» і первісну життєствердну владу і силу жінки. На її думку, християнська Трійця – це збочений первісний образ давньої «троїстої богині» (The Triple Goddess).

В останні роки вся діяльність М. Дейлі спрямована на пошук і ствердження споконвічного жіночого досвіду. Вона намагалась розбудити в своїх студентках «першожінку», що була б вільна від патріархальності. В 1987 р. Дейлі разом із Джейн Капуті склала специфічний феміністський словник в формі пародії на звичайні, тобто укладені з патріархальної точки зору, словники, – *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language (Wickedary)*. Цей словник використовують багато феміністок.

У своїй важливій роботі «Квінтесенція – втілюючи архаїчне майбутнє: радикальний феміністський маніфест», що написана у 1998 р., Дейлі ставить перед собою завдання зобразити утопічне суспільство майбутнього, що складається з жінок. Вони розмножуються без участі чоловіків, і «підзаряджаються енергією» безпосередньо з універсуму. Дейлі стверджує, що існує єдиний універсум, де мікрокосм і макрокосм взаємно відображаються і залежать один від одного. Саме жінка, на думку Дейлі, найбільш здатна відчутти зв'язок з природою та універсумом.

В книзі Дейлі «Благодать Амазонки – повернення мужності грішити по-крупному», що була написана в 2006 р., події також розвертаються в майбутньому – в «біофільську еру», що радикально відрізняється від «некрофільської» – патріархальної ери.

Таким чином, основні ідеї М. Дейлі такі:

- вроджена, беззаперечна і незмінна перевага жінок над чоловіками;
- суспільство майбутнього потрібно будувати на засадах жіночності;
- необхідність боротьби з чоловічою статтю;
- можливість створення жінками своєї паралельної цивілізації зі своєю інфраструктурою;
- необхідність створення нового типа жінок, здатних битися з патріархатом;
- всі релігії створені чоловіками для пригнічення жінок; всі чоловіки – садисти, що отримують задоволення від пригнічення жінок;
- мова є зброєю чоловічої влади, тому потрібно ввести нові слова, що зроблять жінку сміливою і незалежною;
- метою життя жінки є щастя і свобода, а не сім'я і діти; нова раса жінок буде розмножуватися завдяки досягненням науки.

З одного боку, подібні радикальні ідеї неможливо сприймати серйозно, а з іншого – зростає кількість людей на Заході та на пострадянському просторі, що поділяють підхід Дейлі до гендерної проблематики. Так, сама Дейлі багато років займається викладацькою діяльністю в коледжі Бостона, навчаючи сотні дівчаток, а число правозахисних та освітніх організацій феміністського штибу постійно росте. Лунають і голоси проти. Так, радикальний фемінізм іноді визначають як різновид фашизму. Завдяки діяльності феміністок виникає новий сексизм, тобто дискримінація вже не жінок, а чоловіків. В цілому радикальний фемінізм бореться не скільки за рівність статей, скільки за перевагу «вищої раси» – жіночої, що є переглядом традиційних основ людської цивілізації. Радикально-феміністські ідеї базуються на есенціалістській теорії, згідно з якою сутність (essence) жінок дійсно відрізняється від сутності чоловіків, причому в кращий бік: жінки більш моральні і більш гуманні. Серед безлічі різновидів фемінізму існує явище постмодерністського фемінізму, що отримав найбільший розвиток у Франції. Постмодерністський фемінізм поєднує в собі ідеї радикального фемінізму, постконструктивізму, лаканівського психоаналізу, теорій Дерріди, Фуко і Лютара. До представниць цього напрямку відносяться Л. Ірігарей, Ю. Крістева, Х. Сіксу, Дж. Батлер. Основними темами їхніх досліджень є проблеми жіночої ідентичності, мови, влади в т. зв. патріархальному суспільстві. Незважаючи на визначення «постмодерністський фемінізм», єдиної методологічної платформи у його представниць не існує.

Теорія Л. Ірігарей не є такою радикальною, як погляди М. Дейлі, однак і вона вважає необхідною створення нової жінки, що знайде свою, відмінну від чоловічої, сутність і створить нову мову. На думку Ірігарей, мова жінок повинна бути множинною, розчленованою та плинною. У слів не буде чітких значень і форм, вони будуть переливатися і текти. Мова буде нелінійною – обірвані речення, неочікувані перестановки слів і повторення, які постійно змінюють текст, пісня і мовлення можуть стати одним. Мова не повинна обмежуватися лінгвістичними засобами, але і застосовувати методи фізичного контакту між людьми. Заради всього цього доведеться зруйнувати існуючу граматику і вигадати нову, де не буде суб'єкта і об'єкта, а тому маніпуляція жінками стане неможливою. Мова жінок, на думку Ірігарей, буде побудована за принципом сексуалізації всього тіла і безмежного задоволення без участі сторонніх.

Теорія французького філософа-феміністки Ю. Кристевої [9, 10] базується на дослідженні тої чи іншої системи практик, що надають значення (означають). Об'єкти семіотичного дослідження – ідеологія і все різноманіття соціальних практик є знаковими системами, функціонують аналогічно мові та підпорядковуються законам означування. Ця ідея є найважливішою в побудовах Кристевої та в цілому характерна для постмодерністського філософського дискурсу.

Функціонування мови розуміється Кристивою перш за все як сукупність мовленнєвих практик. Тут Кристиву перш за все цікавлять властивості суб'єкта мовлення, що відкриваються поза традиційним феноменологічним трактуванням свідомості і надбудовуються над трансцедентальним «Я», а також специфічний характер практик означування, що уможлиблюють «висловлення значення в реченнях, що передаються між суб'єктами». Щоб уникнути традиціоналістського включення суб'єкта в межі тілесності і несвідомих процесів, Кристива використала ідеї структурного психоаналізу Лакана. Суб'єкт трактується нею як первісно суперечливий і такий, що є змішанням несвідомих і свідомих мотивацій, психологічних процесів і факторів соціального обмеження. Кристива декларує необхідність розглядати мову як динамічний процес чи гетерогенну структуру, що проголошує і формує різноманіття людських суб'єктивностей. В середині мови, за Кристивою, існують два неподільних рівня – семіотичний та символічний. Їх комбінування виробляє все різноманіття типів дискурсу, типів означувальних практик. Семіотичне, згідно з Кристивою, являє собою лінгвістичний стан інстинктивних потягів і вияв їхньої роботи в мові. Семіотичне також є фундаментальною стадією в процесі формування суб'єкта, «підготовляє майбутнього мовця до вступлення в область знаків (символічне). Символічне, за Кристивою, виступає як «соціальний ефект відношень з іншим, як такий, що виникає з об'єктивного протистояння біологічних (в тому числі сексуальних) відмінностей і конкретних історичних структур сім'ї»; воно включає в себе ідентифікацію суб'єкта, виділення відмінного від нього об'єкта, встановлення знакової системи. Таким чином, відмінною рисою методології Кристивої є ідея герменевтизації світу, що пропонує лінгвістичну методіку для аналізу суспільних явищ, а також феміністські ідеї, що протиставляють специфічне жіноче мислення чоловічій культурі – фалоцентричній і логоцентричній. В цілому філософія Кристивої спрямована на дослідження ірраціональних моментів буття людини і суспільства, котрі вбачаються нею несвідомими у фрейдистському значенні слова. Психоаналітичні і лінгвістичні методи дослідження дають Кристивій можливість показати суспільство з неочікуваного боку.

Класична раціональність ототожнюється Ю. Кристивою, втім, як і більшістю мислителями постмодерністського напрямку, з буржуазною ідеологією, котрій протистоїть область ірраціонального, стихія лібідо, безперервно діючого в світі. Ця стихія проривається крізь насильницьки раціоналізовану соціальну реальність в область художньої літератури, міфології. В такому випадку, поняття «текст», на думку Кристивої, стосується не лише літератури, але й усього світу. Кристива вважає, що завданням сучасного письменника є посттеологічна практика передачі любові. Завдяки цій любові людське «Я» дійде до висот божественості, навіть залишаючися в стані падіння чи відрази до себе, а також самотності. В такому стані, на думку Кристивої, людина і починає відчувати свою цілісність, особистість і цінність. Таким чином, лібідозне начало, за Кристивою, має теологічний сенс – близькість з Іншим є способом пізнання себе як «речі в собі». Кристиву цікавить ще одна проблема – проблема ідентичності, перш за все жіночої. Тут філософ вводить поняття «суб'єкт, що говорить». Якщо традиційний, класичний суб'єкт має трансцедентальну цілісність, то «суб'єкт, що говорить» являє собою ідентичність, що існує в кожен окремий момент часу. Він виявляється несвідомим і ним, по суті, і вичерпується, тому потребує деконструкції. В межах феміністського підходу пошук ідентичності перетворюється на відстоювання автономності і невід'ємності прав жінок у соціально-політичній сфері і її повноцінності, самодостатності в області онтологічно-біологічній. Теза про інакшість жінок викликає у феміністок обурення, вони вважають, що чоловіча свідомість перетворює жінку на «об'єкт», «іншого», що в результаті призводить до появи ідеї про інтелектуальну неповноцінність жінки. Ця ідея, звісно, зараз відкрито вже не висловлюється, але існує на побутовому рівні. Кристива не просто стверджує

рівноправність жінок, а й висловлює більш сильну ідею про примат, перевагу жіночого начала над чоловічим. За Кристивою, жінка з реальної істоти перетвориться на дещо містичне, прообраз матері, адже слова «мати» і «матерія» спільнокореневі, а також істину, бо слово «істина» жіночого роду. Кристева рішуче заявляє: «На більш глибокому рівні, однак, жінка не є чимось, чим можна «бути». Це належить самому порядку буття... Під жінкою я розумію те, що не може бути репрезентовано, те, про що не говориться, те, що залишається понад і поза всяких номеклатур і ідеологій» [Цит. за: Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция одного научного мифа. – М., 1998].

Значення творчості Ю. Кристивої полягає в спробі зв'язати в єдине ціле дослідження мовної (література) і позамовної реальності. Текст при цьому виступає як метод виявлення глибинних основ соціальної дійсності.

В цілому відношення між постмодернізмом і фемінізмом неоднозначні. Неправильно було би вбачати фемінізм як прояв фемінізму, оскільки фемінізм з'явився набагато раніше. Багато феміністок негативно налаштовані стосовно постмодернізму вважаючи його патріархальним засобом, що спрямований на те, щоб змусити жінок мовчати, в той час як вони повинні говорити, боротися за свої права. Тому вони негативно ставляться і до постмодерністського фемінізму, до якого належить, зокрема, і Ю. Кристева. В цілому постмодерністський фемінізм вбачає обмеженість чоловічого погляду на світ, чоловічих засобів пізнання («фалоцентризм»), пропонуючи для процесу пізнання реальності враховувати статеві особливості суб'єкта пізнання, його (чи її) ціннісні орієнтації. При цьому передбачається, що чоловічий і жіночий способи пізнання світу мають суттєві відмінності. Завдяки філософам-постмодерністам феміністської орієнтації в науковий дискурс введені поняття «жіночого письма» і «жіночого читання». Джерелами «жіночого письма» як особливої форми самовираження є, з точки зору постмодерністських філософів, жіноче тіло і жіноча сексуальність.

Зауважимо, що фемінізм як методологія створювався в жіночому протистоянні з іншими соціальними концепціями і на сьогоднішній день залишається незавершеним [7]. Постмодерністські феміністські теорії далекі від сучасного жіночого руху. Навпаки, соціально-ліберальний фемінізм, що проповідує боротьбу жінок за свої права, є теоретичною базою жіночого руху.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Агафонова Е.Е. Феминизм и постмодернизм: к вопросу о теоретических основаниях гендерных исследований / Е.Е. Агафонова, Л. Ю. Мещерякова [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://ecsocman.hse.ru/data/748/698/1219/Agafonova.pdf>
2. Айвазова С. Истоки феминизма / С. Айвазова // Искусство кино. – 1991. – №6. – С.21 – 24.
3. Айвазова С. К истории феминизма / С. Айвазова // ОМС: Обществ. науки и современность. – 1992. – №6. – С. 153 – 168.
4. Филлипс Т.Ч. Феминизм и семья: историко-социологический анализ / Т.Ч. Филлипс / Под ред. А.И. Антонова. – М.: Грааль, 2002. – 176 с.
5. Благова Т.И. Феминистская теология и религиозный модернизм / Т.И. Благова // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. – 1987. – №5 – С. 75 – 82.
6. Воронина О.А. Проблема идентичности в феминизме постмодернити / О.А. Воронина // Философия и культура. – 2011. – № 9. – С. 61 – 75.
7. Горичева Т. Дочери Иова: Христианство и феминизм / Т. Горичева. – Спб.: Алга-фонд; Ступени, 1992. – 64 с.
8. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин – М., 1996.
9. Кристева Ю. Дискурс любви / Ю. Кристева // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – Спб., 1994. – С. 101 – 110.
10. Кристева Ю. От одной идентичности к другой / Ю. Кристева // От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога. – Минск, 1997. С. – 256-275.
11. Ладыкина Т.А. Феминизм в культуре постмодерна. Автореф. дисс. канд. филос. наук / Т.А. Ладыкина. – Омск. гос. Ун-т. – Омск, 2002. – 23 с.

12. Мольтманн-Вендель Э. И сотворил Бог мужчину и женщину (Феминистская теология и человеческая идентичность) / Э. Мольтманн-Вендель // Вопр. Философии. – 1991. – №3. – с. 91 – 104
13. Ритцер Дж. Современные социологические теории / Дж.Ритцер. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с:
14. Семенова В.Э. Теоретико-методологические поиски феминизма в пространстве философской проблемы «равенство – различие» / В. Э. Семенова // Человек. Сообщество. Управление. – 2009. – №3. – С.42 – 48.
15. Суковатая В. Гендерный анализ религий и феминистская теология: к постановке проблемы [Электронный ресурс] / В Суковатая. – Режим доступа: <http://giacgender.narod.ru/n2t1.htm>

УДК 502.315:17.026.4

Ю.С. Тагліна

Харківський національний університет ім. В.Н.Каразіна,
канд. філос. наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки

НОМО INSUFFICIENTES (ЛЮДИНА НЕДОСТАТНЯ) – ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК З ПРИРОДОЮ І ТЕХНІКОЮ

У статті представлені питання, присвячені взаєминам між людиною, природою і технікою. Розглядається поняття сутності техніки, засноване на роботах Х. Ортеги-і-Гассета, О. Шпенглера. Робиться припущення, що можливо розглядати техніку не як протиставлення природі, а як її продовження. Разом з тим техніка стає продовженням і самої людини. Вона, відчуючи свою природну недосконалість, незахищеність, творить для себе новий світ. Поступово захоплення змінює страх перед перевагою техніки. Усвідомлення власної безпорадності, яку людина відчувала перед природою, було перенесено на техніку. У статті звертається увага на те, що людина стає вільною через творчість, і значить, стає вільною і через створення техніки. Страх перед технікою – це в тому числі страх свободи, а, вірніше, її зворотного боку – відповідальності. Ми не можемо надлишково сподіватися на техніку – тому що вона всього лише наше створення, але ніщо в цій тріаді «природа-людина-техніка» не протиставлено одне одному. Навпаки, тільки в гармонійному балансі між природою і технікою людина отримує можливість створити себе, переставши бути Номо insufficientes «людиною недостатньою».

Ключові слова: техніка, техногенний світ, людина, природа, свобода, відповідальність.

Тагліна Ю.С.

НОМО INSUFFICIENTES (ЧЕЛОВЕК НЕДОСТАТОЧНЫЙ) – ВЗАИМОСВЯЗЬ С ПРИРОДОЙ И ТЕХНИКОЙ

В статье представлены вопросы, посвященные взаимоотношениям между человеком, природой и техникой. Рассматривается понятие сущности техники, основанное на работах Х. Ортеги-и-Гассета, О. Шпенглера. Делается предположение, что возможно рассматривать технику не как противопоставление природе, а как ее продолжение. Вместе с тем техника становится продолжением и самого человека. Он, ощущая свое природное несовершенство, незащищенность, творит для себя новый мир. Постепенно восхищение сменяет страх перед превосходством техники. Осознание собственной беспомощности, которое человек испытывал перед природой, было перенесено на технику.

В статье обращается внимание на то, что человек становится свободным через творчество, и значит, становится свободным и через создание техники.

Страх перед техникой – это в том числе страх свободы, а, вернее, ее обратной стороны – ответственности.

Мы не можем избыточно уповать на технику – потому что она всего лишь наше создание, но ничто в этой триаде «природа-человек-техника» не противопоставлено друг другу. Наоборот, только в гармоничном балансе между природой и техникой человек получает возможность создать себя, перестав быть Homo insufficientiens «человеком недостаточным».

Ключевые слова: техника, техногенный мир, человек, природа, свобода, ответственность.

J.S. Taglina

HOMO INSUFFICIENTS (MAN INSUFFICIENT) INTERCONNECTION WITH NATURE AND TECHNOLOGY

The article presents the issues dedicated to the relationship between man, nature and technology. The concept essence of technology, based on the works of Jose Ortega y Gasset, Oswald Spengler. It is suggested that it is possible to consider the technique is not as opposed to nature, but as its continuation. However, the technique becomes an extension of the man himself. He feels his natural imperfection, insecurity, creates a new world. Gradually replaced by admiration for fear of superior technology. Awareness of their own helplessness that people feel towards nature, was postponed to the technique.

The article draws attention to the fact that a person becomes free through creativity, and thus becomes free, and through the creation of art.

Fear of technology – this including the fear of freedom, or rather, responsibility.

We cannot rely excessively on the technique – because it is just our creation, but nothing in this triad "nature-man-technique" is not opposed to each other. On the contrary, only in a harmonious balance between nature and man's technology is able to create itself, ceasing to be a Homo insufficientiens.

Keywords: technique, technogenic world, man, nature, freedom, responsibility.

Коли ми починаємо міркувати про взаємини людини і природи, на певному етапі ми закономірно приходимо до питань, які будуть пов'язані з технікою. Система взаємин людини з навколишнім середовищем реалізується з використанням і через техніку. З даного питання можна знайти дуже багато літератури, адже різні аспекти проблеми взаємин людини, техніки і природи висвічувались в численних філософських працях. Ми можемо посилатися на Аристотеля, Платона, Гайдеггера, Ортегу-і-Гассета, Шпенглера, Склімовські та інших авторів. Не дивлячись на те, що це питання систематично піднімається різними філософами, до повного осмислення цієї теми має бути ще довгий шлях.

Питання, які нас цікавлять у філософському аналізі взаємини людини, природи і техніки – це питання про можливе протиставлення людини – природі, а техніки – і людині, і природі. У даній статті ми зробимо спробу розглянути один з аспектів цієї проблеми.

«Но был Эпиметей не очень то мудр, и не заметил он, что полностью израсходовал все способности, а род человеческий еще ничем не украсил, и стал он недоумевать, что теперь делать. Пока он так недоумевал, приходит Прометей, чтобы проверить распределение, и видит, что все прочие животные заботливо всем снабжены, человек же наг и не обут, без ложа и без оружия, а уже наступил предназначенный день, когда следовало и человеку выйти на свет из Земли» [2, с. 315].

У цьому уривку Платон відображає одну з найдивовижніших особливостей Людини – її уразливість в природному середовищі та її зовнішню недосконалість в

можливостях, в порівнянні з іншими тваринами. Людина, безумовно, наділена природою різними можливостями – але в недостатній мірі. Її волосяний покрив недостатньо густий і теплий, її нігті не так міцні й гострі, вона не така швидка в бігу або плаванні, потомство її нечисленне і вимагає догляду протягом довгого часу. Цей список можна продовжувати нескінченно. Ще раз звернемо увагу на те, що при цьому спектр можливостей досить широкий: людина здатна і плавати, і бігти, і підійматися на дерева. Але всі ці можливості реалізовані в певному «середньому» рівні.

Але – чи на середньому? Адже йдеться про біологічний вид, який на даний момент освоїв всі можливі кліматичні зони нашої планети, а в пізнанні навіть вийшов за її межі. Результат видовий боротьби в наявності – і він каже про прекрасне виживання виду. Про те, чим людство компенсує вищезгадану недостатність теж можна прочитати у Платона: «Прометею удалось проникнуть украдкой только в общую мастерскую Гефеста и Афины, где они предавались своим искусным занятиям. Украл у Гефеста уменье обращаться с огнем, а у Афины – ее уменье, Прометей дал их человеку для его благополучия» [2, с. 315].

Отже, людина здатна на багато що, завдяки умінням, що забезпечує їй володіння певними техніками.

Ми можемо припустити, що будь-яка техніка покликана компенсувати недостатність людини. Питання, яке при цьому виникає: перед ким, або чим відбувається компенсація: перед природою – або самою людиною?

При обговоренні техніки дуже часто постулюється теза про те, що вона протиставлена природі. Техніка створюється людиною – і виводиться за межі природного кола. Це парадоксально хоча б тому, що багато в чому людина, створюючи техніку і технології, відтворює природні механізми.

Слід відразу обумовити поняття сутності техніки. У своїй роботі «Людина і техніка» Освальд Шпенглер вказував на те, що для цього, в першу чергу, треба відійти від стереотипу, що метою техніки є єдино створення інструментів або машин.

Він вказував на те, що техніка – не винахід сучасності, вона породження давніх часів: «Она простирается за пределы человека, назад, к жизни животных, а именно, всех животных. В отличие от растений, к жизненному типу животных принадлежит свободное передвижение в пространстве, относительная самопроизвольность и независимость от всей остальной природы, а тем самым и необходимость себя ей противопоставлять, чтобы наделять свой вид смыслом, содержанием, и превосходством» [4, с. 459].

Особлива увага приділялась такий помилці, як розуміння техніки як інструменту. Шпенглер пояснював, що мова йде зовсім не про створення речей, а про те, як з ними поводитися, тобто головне – не речі, а засіб, діяльність, за допомогою якої людина створює ці речі.

Можливо розглядати техніку не як протиставлення природі, а як її продовження. Дійсно, природа ставить людину, як і будь-яку живу істоту, в певні умови існування. Як вказує Хосе Ортега-і-Гассет, є категоричні вимоги, які пред'являє людині природа, це її потреби. «Человек совершает действия, которые преобразуют окружающую среду. и в результате возникает то, чего до сих пор не было (все равно – не было ли его здесь и сейчас или его не было и нет вообще). Это и есть технические действия, свойственные исключительно человеку. А совокупность таких актов – не что иное, как техника, которую можно определить как преобразование человеком природы с целью удовлетворения потребностей» [1].

Але разом з тим техніка стає продовженням не лише природи, а й людини. Виступаючи спочатку способом задоволення життєвих потреб, згодом техніка стає чимось більшим, перетворюючись з ремесла в мистецтво.

Людина, відчуваючи свою природну недосконалість, незахищеність, творить для себе новий світ. Дивно, що це почуття недосконалості вона заповнює НЕ удосконалюючи себе, а вдосконалюючи під себе навколишнє середовище, створюючи вторинну середу існування. По суті, людство швидше пристосоване до існування в тому світі, який само й створило.

Але, як наголошує Ортега-і-Гассет, техніка – це аж ніяк не дії, які людина виконує, щоб задовольнити потреби. Таке визначення неточно, оскільки воно годиться і для чисто біологічного набору тваринних актів.

«Итак, техника – это реакция человека на природу или обстоятельства, в результате которой между природой, окружением, с одной стороны, и человеком – с другой, возникает некий посредник – сверхприрода, или новая природа, надстроенная над первичной. ... Техника – это преобразование природы, той природы, которая делает нас нуждающимися, обездоленными. И цель его – по возможности ликвидировать подобные потребности так, чтобы их удовлетворение не составляло ни малейшего труда» [1].

Техніка спершу дає людині відчуття могутності. Людина не просто долає – вона творить. У спробі задовольнити життєві потреби, вона несподівано створює щось, що відкриває їй розуміння якісно іншої картини світу і свого місця в ньому.

Але тепер, коли людина розуміє, що дає їй техніка, вона не отримує того первинного задоволення, яке було притаманне їй виникненню. Техніка дала людині почуття повноцінності – і одразу ж відтворило недостатність нового сенсу.

Шпенглер вважав, що людина відчуває перед своїм творінням страх через те, що будь-яка істинно творча людина розуміє ту спустошеність, яка наздожене її після того, як робота завершена. Більше того, час зруйнує те, що людина створила. «Всякое творение подлежит гибели, любая мысль, каждое открытие или деяние будут забыты. Во всем мы ощущаем пропавшую без вести судьбоносную историю. Перед нашими глазами повсюду лежат руины бывших творений умерших культур. Дерзкому Прометею, поднявшемуся в небо, чтобы подчинить человеку божественные силы, не избежать падения. Что нам до болтовни о «вечных достижениях человека»?» [4].

У нових реаліях людина відчуває себе недостатньою не сама по собі, а без техніки.

І це більше, ніж просто втрата можливості задовольнити свої потреби. Це не відновлювані самотність і почуття втрати, коли людина, як творець, втрачає своє творіння.

Людина відчуває недостатність без свого творіння – техніки.

Парадоксальним образом инструмент этот оказался наделен чем-то большим, нежели простые инструментальные функции: он стал постигаться как инструмент освобождения, как орудие свободы, Ноев ковчег надежды, благосостояния и прогресса. Все эти пожелания и трансцендентальные устремления встроены в наше понятие техники» [3].

З іншого боку, не дивлячись на те, що багато філософів підкреслюють захоплення людства технікою, сама постановка питання про те, що техніка дає відчуття свободи, висвічує нові аспекти цієї проблеми.

«Техника при современном порядке вещей – часть нашего светского мировоззрения. Наша привязанность к ней и захваченность ей – не глупое упоение различными внешними приспособлениями. Скорее, это след долгой интеллектуальной традиции, нашей жажды свободы посредством инструмента, нами же созданного и усовершенствованного» [3].

Те, що дає вам свободу, одночасно ставить вас в залежність. Дійсно, адже страх позбавлення свободи тісно пов'язаний з позбавленням того, що її дає.

І прагнення до свободи як такої викликає зворотну реакцію: людина, свідомо чи ні, починає прагнути позбутися творіння, яке змушує відчувати себе недостатньою. Ця спроба подолання техногенного простору видна в створенні нових напрямків. Правда, причиною виникнення подібних напрямків називають «боротьбу за природу», тоді як по суті людина намагається зберегти сама себе. І не як біологічну одиницю – як вільного індивіда.

Людина не може не захоплюватися власним творінням. Техніка дозволяє досягати того, чого без неї людина досягти була не в змозі. Техніка відкриває нові горизонти і перспективи. Вона досконала в порівнянні з людиною. Однак поступово захоплення змінює страх перед перевагою техніки. Що, якщо створене настільки перевершить творця, що знищить його?

Людина спочатку стикалася з навколишнім природним середовищем в дуже жорстких умовах боротьби не просто за свободу, а за виживання, вирвавши в цій боротьбі безсумнівну перевагу, в тому числі завдяки техніці. Вона відчувала недостатність, яка робила її існування в природному середовищі неймовірно складним.

Вона подолала цю недостатність, занурившись в техногенний простір, створивши його для себе. Але усвідомлення власної безпорадності не покидало людину. Воно просто було перенесено з Природи на Техніку. І тепер уже перед обличчям техніки людина знову, ще гостріше, усвідомлює власну недостатність.

Отже, техніка піддається звинуваченням у руйнуванні природи. Людина в основному відчуває себе частиною природи, хоча і намагається протиставити себе їй. Спроба «піти від природи», заперечення своєї природної сутності у створенні нової, «надприродної сутності», все одно не допомагає. Суть заклик «техніка зруйнує природу» часто викликана страхом, що значить – і самої людини.

Відчуття власної неповноцінності та / або недостатності піднімає наступне закономірне питання: про цінність людини.

Творець, безумовно, цінний своїм творінням. Але людина, яка цінна своїм творінням, цінна сама по собі? Яка взагалі цінність людини в техногенному світі?

В релігії людина цінна як ТВОРІННЯ, створення Богом, за його образом і подобою. У цьому, крім усього іншого, також можна побачити одну зі спроб піти від своєї природної сутності, втекти кудись в над-природу. Все в світі, згідно релігійним уявленням, створене Богом, але лише людина – за його образом і подобою, що, природно, ставить її вище всієї іншої природи. До речі, якщо ми повернемося до вищезгаданого діалогу «Протагор», то і там ми знайдемо цікаве зауваження: «С тех пор как человек стал причастен божественному уделу (мова йде про отриманні від Афіни і Гефеста вміння (прим. автора)), только он один из всех живых существ благодаря своему родству с богом начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры» [2, с. 315]. Якщо не цінність як творіння, то цінність людини як причетною до божественної справи тут, безумовно, постулюється, так само як і підкреслюється її відмінність від решти природи.

Людина цінна як творіння, або як співпричетна майстерності богів.

Чи цінна вона як творець?

Людина стає вільною через творчість, і значить, стає вільною і через створення техніки. Більше того, вона не просто звільняється – вона стає собою. «Человек обречен созидать, творить самого себя. И это не так уж странно, как может показаться на первый взгляд, ибо в слове «творение» со всей очевидностью подчеркивается, что человек – это прежде всего творец, техник. Жить – значит в первую очередь прилагать максимальные усилия, чтобы возникло то, чего еще нет, чтобы возник сам человек» [1, с. 184].

Страх перед технікою – це в тому числі страх свободи, а, вірніше, її зворотної сторони – відповідальності. Людина, створюючи техніку, несе за неї відповідальність,

як за творіння. З цієї точки зору, ми не можемо нести відповідальність, наприклад, за природу, тому що не ми є її творцями.

Ми не можемо надлишково сподіватися на техніку – тому що вона всього лише наше створіння, і без нас, без нашої відповідальності, вона безглузда. Спроба втекти, відмовитися від техніки – схоже на спроби відмовитися від природної сутності людини. Ніщо в цій тріаді «природа-людина-техніка» не протиставлено одне одному. Навпаки, тільки в гармонійному балансі між природою і технікою людина отримує можливість створити себе, переставши бути «людиною недостатньою».

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике / Хосе Ортега-и-Гассет. // «Вопросы философии». – 1993. – С. 164–232.
2. Платон. Собр. соч. в 4-х томах / Платон. – Москва: «Мысль», 1990. – С. 309-362.
3. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека. [Электронный ресурс] / Хенрик Сколимовски // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. – 1986. – Режим доступа до ресурсу: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/6333>.
4. Шпенглер О. Человек и техника / Освальд Шпенглер. // Культурология XX век. Сборник статей. Перевод с немецкого. – 1995. – С. 454–492.

ДОДАТКИ

УДК 821.161.1-1

Л.І. Бадєєва

Харківський національний університет радіоелектроніки,
канд. істор. наук, доц. каф. українознавства

ПЕРЕКЛАДИ ПОЕМИ К. РИЛЄЄВА «ВОЙНАРОВСЬКИЙ» УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ

Предметом статті є переклади поеми К. Рилєєва «Войнаровський» українською мовою. Поема була написана і надрукована у 1825 р. Вона поклала початок висвітленню теми мазепинського руху в російській художній літературі. Українські читачі ХІХ–першої половини ХХ ст. могли ознайомитися з твором К. Рилєєва в основному мовою оригінала. Лише завдяки зусиллям В. Сосюри і

Св. Гординського з'явилися переклади поеми українською мовою. Видатний український поет-лірик В. Сосюра звернувся до творчості К. Рилєєва, працюючи над поемою «Мазепа». Один з кращих поетів української діаспори Святослав Гординський зробив переклад поеми «Войнаровський» на замовлення однієї з українських організацій. Переклади обох авторів виконані із збереженням поетичного розміру оригіналу, аутентичною передачею змісту поеми. Належність поеми до історичного жанру залишається дискусійною. У статті звернено увагу на обставини праці В. Сосюри і Св. Гординського над перекладами поеми.

Ключові слова: поезія, переклад, мазепинський рух, Войнаровський.

Л.И. Бадеева

ПЕРЕВОДЫ ПОЭМЫ К. РЫЛЕЕВА «ВОЙНАРОВСКИЙ» НА УКРАИНСКИЙ ЯЗЫК

Предметом статьи являются переводы поэмы К. Рылеева «Войнаровский» на украинский язык. Поэма была написана и опубликована в 1825 г. Она положила начало осмыслению темы мазепинского движения в русской художественной литературе. Украинские читатели ХІХ–первой половины ХХ столетий могли ознакомиться с произведениями К. Рылеева в основном на языке оригинала. Только усилиями В. Сосюры и Св. Гординского появились переводы поэмы на украинский язык. Выдающийся украинский поэт-лирик В. Сосюра обратился к творчеству К. Рылеева в связи с работой над поэмой «Мазепа». Один из лучших поэтов украинской диаспоры Св. Гординский выполнил перевод поэмы «Войнаровский» по просьбе одной из украинских организаций. Переводы обеих авторов выполнены с сохранением поэтического размера оригинала, с точным воспроизведением содержания поэмы. Определение поэмы статье обращается внимание на обстоятельства работы В. Сосюры и Св. Гординского над переводом поэмы.

Ключевые слова: поэзия, перевод, мазепинское движение, Войнаровский.

L.I. Badyeyeva

**TRANSLATIONS OF THE POEM «VOYNAROVSKY» BY K. RYLYEYEV
INTO THE UKRAINIAN LANGUAGE**

The article deals with the translations of the poem “Voynarovsky” by K. Rylyeyev into the Ukrainian language. The poem was written and published in 1825. The poem began to show Mazepa's movement in the Russian fiction. The Ukrainian reader of the 19th and the first part of the 20th century could be familiar with Rylyeyev's works mostly in the original Russian language. Only due to the efforts of V. Sosyura and S. Hordynsky some Ukrainian translations of the poem appeared. The outstanding Ukrainian lyric poet V. Sosyura, working on the poem “Mazepa”, referred to Rylyeyev's works. One of the best poets of the Ukrainian diaspora S. Hordynsky translated the poem “Voynarovsky”. This translation was ordered by one of the Ukrainian organizations. Both V. Sosyura and S. Hordynsky translated this poem maintaining the poetic original metre and precise rendering of the poem contents. Determination of the poem as a work of a historical genre remains debatable. The article emphasizes the circumstances under which V. Sosyura and S. Hordynsky worked on the translation of the poem.

The key words: poetry, translation, Mazepa's movement, Voynarovsky.

Постановка проблеми. Мазепинці – українська політична еміграція XVIII століття – є об'єктом як історичних досліджень, так і відтворення її історії засобами художньої творчості, зокрема літератури. У російській поезії художнє осмислення мазепинського руху започаткувала поема К. Рилєєва «Войнаровський». Поема була надрукована в останній рік життя її автора. Цензурний дозвіл на друк поеми К. Рилєєв отримав 8 січня 1825 р. Видання поеми «Войнаровський» було здійснено московською типографією С. Селівановського з цензурними лакунами, похибками і «верноподданическими» примітками [12].

Український читач XX ст. рідною мовою зміг прочитати поему «Войнаровський» завдяки двом її перекладам. Перший з них був зроблений видатним українським поетом В. Сосюрою і увійшов до збірки творів К. Рилєєва, яка побачила світ в Україні завдяки республіканському видавництву художньої літератури та у зв'язку з 130-ю річницею повстання декабристів [10]. Другий переклад поеми «Войнаровський» з'явився у 1970 р. в українській діаспорі. Виконав цей переклад видатний український поет, автор живописних і графічних робіт, мистецтвознавець Св. Гординський. З другої спроби переклад був надрукований у Клівленді та Торонто (Канада) зусиллями Сьомого куреня «Пласту», який носить ім'я саме Андрія Войнаровського [11].

В літературі відсутні спеціальні праці з аналізу обставин появи перекладів поеми «Войнаровський» українською мовою, співставлення поетичної мови оригіналу і перекладів. Більш того, про працю перекладача поеми мовчить і вступна стаття українського видання 1955 р. [10, с. 8–26]. Українські літературознавці не вивчали складну долю тексту поеми «Войнаровський», можливий вплив на творчість К. Рилєєва його перебування в Острогозьку, де в другій половині XVII–XVIII ст. існував слобідський козацький полк. Різне визначення жанру поеми «Войнаровський», етапів праці К. Рилєєва над образом А. Войнаровського також робить актуальним вивчення теми. Таким чином, **метою статті** є розгляд історичної долі поеми К. Рилєєва «Войнаровський» та її перекладів українською мовою.

Виклад основного матеріалу. Поезія К. Рилєєва належить до революційного романтизму. Історичне минуле було одним із джерел його творчості, засобом вияву власних громадянських ідеалів. З метою пропаганди декабристських поглядів К. Рилєєв звернувся і до образів історичних діячів України: С. Наливайка, І. Мазепи, А. Войнаровського. Щодо часу початку праці К. Рилєєва над образом А. Войнаровського існують дві версії. Російський літератор і мемуарист XIX ст.

Н. Греч вважав, що над поемою «Войнаровський» К. Рилєєв почав працювати ще у 1818 р. [6, с. 442]. На думку літературознавців, які вивчали розрізнений архів К. Рилєєва, це сталося п'ятьма роками пізніше, коли поет прочитав історичний твір Д. Бантиша-Каменського «История Малой России со времени присоединения её к Российскому государству...» Такої думки дотримуються, зокрема, Ю.Г. Оксман і С.А. Фомічов [14, с. 31; 13, с. 10].

На користь версії про те, що над поемою «Войнаровський» К. Рилєєв розпочав працю саме у 1823 р. говорять і публічні виступи поета з рукописними уривками поеми у Товаристві любителів російської словесності. Шістнадцятого травня 1823 року К. Рилєєв прочитав на відкритому засіданні Товариства початок поеми. Уривок «Смерть Войнаровського» учасники Товариства могли чути 7 січня 1824 р. У травні 1824 р. Н. Язипов у приватному листі писав: «Рилєєв кончил своего «Войнаровского» и скоро напечатает» [13, с. 368]. Під час роботи над поемою Кіндрат Рилєєв прагнув поєднати пропаганду революційних ідей із можливістю легального друку твору. Про труднощі цього процесу поет писав у листі до Олександра Пушкіна: «Вклавши у нього [Міллера] вірнопідданські філіппіки за нашого великого Петра, я б не мав потреби вдаватися до хитрощів, говорячи за Войнаровського» [10, с. 159]. Вплив цензури на зміст поеми «Войнаровський» відзначав і один із друзів К. Рилєєва М. Бестужев: «В усіх публічно виданих творах, як-от «Думи», «Войнаровський», «Громадянській мужності» мета Рилєєва виявляється у пристосуванні» [10, с. 176].

За своєю композицією поема «Войнаровський» побудована, в основному, у формі розповіді героя. Всі дослідники поеми звертають увагу на те, що сюжет поеми психологічно виправданий. Розвиток сюжету базується на поєднанні історично достовірних фактів з життя А. Войнаровського з деталізацією його біографії за допомогою творчої уяви автора. Варто зазначити, що біографія Андрія Войнаровського дотепер відома фрагментарно, тому історики висловлюють різні думки, намагаючись відтворити життєвий шлях небожа гетьмана І. Мазепи. Андрій Войнаровський – син рідної сестри гетьмана Олександри та її третього чоловіка Яна Войнаровського, католика і, вірогідно, природного поляка.

Народився син подружжя Войнаровських близько 1680-1681 рр. [9, с. 72]. Вихованцем гетьмана хлопець став на особисте батькове прохання після смерті матері. На початку XVIII ст. вчився у Києво-Могилянській академії, початковій кузні старшинських кадрів Гетьманату. Крім Києва, Андрій вчився у Дрезденському університеті у Саксонії, яка перебувала у династичній унії з Річчю Посполитою. Навчаючись у Дрездені, небіж Мазепи жив при дворі короля Августа II [3, с. 16].

Після смерті у 1701 р. іншого небожа гетьмана І. Обидовського, Андрій Войнаровський розцінювався у старшинському середовищі як імовірний наступник Мазепи. З 1705 р. Андрій став виконавцем особистих гетьманських доручень. У 1707 р. І. Мазепа довірив А. Войнаровському командування козацьким військом з кількох полків. Військо загалом налічувало п'ять тисяч козаків і влітку 1707 р. очікувало в районі Вісли можливого наступу шведських військ. Битви не сталося, але за час очікування військо зменшилося на півтисячі утікачів. Поганий стан дисципліни у війську А. Войнаровського викликав нарікання Петра I у листі до гетьмана [2, с. 41].

У жовтні 1708 р. саме А. Войнаровському довелося хитрувати перед Олександром Меншиковим. Мовляв, гетьман не може прийти до російського війська на з'єднання через хворобу. Дізнавшись, що І. Мазепа разом із старшиною вирішив почати антимосковське повстання, А. Войнаровський таємно залишив розташування О. Меншикова і прилучився до гетьмана у Борзні.

З актів Бендерської комісії, яка визначала долю гетьманського скарбу, Андрій Войнаровський постає у негативному світлі. Завдяки неправдивому свідочеству І. Бистрицького він із допомогою короля Карла XII домігся визнання себе єдиним

спадкоємцем гетьманських коштів. С. Павленко намагається певною мірою виправдати вчинок А. Войнаровського і І. Бистрицького відсутністю упевненості в тому, що кошти І. Мазепи будуть використані на справу визволення України від царської влади [9, с. 73]. Після смерті гетьмана І. Мазепи А. Войнаровський, незважаючи на відмову від обрання гетьманом, залишився у лавах української політичної еміграції. У 1710-1712 рр. він їздив в українських справах до Криму і Стамбула, перебував на службі у шведського короля, з яким мазепинці пов'язували плани повернення в Україну. Перебравшись разом з іншими мазепинцями 1715 р. до Відня, А. Войнаровський продовжив пошук шляхів створення антиросійської коаліції. Активність небожа І. Мазепи, як й інших козацьких старшин, передусім П. Орлика, непокоїла царя Петра І. Восени 1716 р. російському царю вдалося шляхом ультиматуму домогтися від влади м. Гамбурга, в якому перебував А. Войнаровський на шляху до Швеції, видачі українського емігранта, «изменника великого государя, імператора».

А. Войнаровського підступно захопили і таємно перевезли до Росії, кинули до Петропавлівської фортеці-в'язниці. Матеріали його допитів вказують на те, що російська влада розуміла, що мазепинці є реальною політичною силою. Царська влада розповсюдила чутки, що А. Войнаровський нібито добровільно віддав себе на царську милість [13, с. 166]. Цим чуткам вірили і декабристи. Версія про добровільне повернення А. Войнаровського міститься у його біографії, написаній А. Бестужевим. Подібного погляду дотримувався і К. Рилєєв. Підступне захоплення політичних супротивників з їх подальшим знищенням чи утриманням у неволі було звичайною практикою XVII-XVIII ст. У 1670 р. у Варшаві агенти бранденбурзького курфюрста викрали прибічника повернення Королівської Пруссії у склад Речі Посполитої Людвіка Карштштейна. З Варшави його вивезли до Кролевця (Кенігсберга) і у листопаді 1672 р. стратили [15, с. 23]. Роком раніше люди, підкуплені Варшавою, отруїли у Стамбулі українського гетьмана у вигнанні П. Тетерю, засудженого у Польщі за короля Михая Корибута Вишневецького [5, с. 280]. 2 травня 1679 р. за безпосередньої участі французького посла був таємно схоплений савойський дипломат граф Еркулє Антоніо Маттіолі. Він навечно зник у королівських в'язницях Франції, вважається, що він помер у Бастілії у 1703 році [1, с. 196]. Потрапивши у цей сумний перелік, А. Войнаровський уник страти, але йому судилося довгі роки перебувати у казематі Петропавлівської фортеці, а потім стати навечно засланим у Якутськ. Саме якутське заслання А. Войнаровського обрав К. Рилєєв за стрижень поеми. Інші деталі біографії А. Войнаровського: участь у боротьбі фастівського полковника С. Палія з татарами і ляхами, важке поранення і одруження з козачкою з «бідного хутора» К. Рилєєв вигадав. Лише в поетичній уяві поета дружина А. Войнаровського добровільно прибула у далеку Якутію, щоб мати одну долю з чоловіком. З історичних документів відомо, що А. Войнаровський був одружений з Ганною Мирович-Забілою, яка відступала разом з залишками шведсько-українського війська до турецьких володінь. Можливо, саме вона доглядала хворого І. Мазепу в останні дні його життя [9, с. 109]. У 1709 р. Г. Мирович була одружена з С. Забілою, який залишився у царському таборі. В еміграції Ганна Мирович вийшла заміж за А. Войнаровського. У подружжя народився син Станіслав, якого мати виховувала самотужки після ув'язнення чоловіка в Росії. У своєму заповіті А. Войнаровський надав дружині 50 000 талерів і охарактеризував подружні стосунки: «коханій вірній дружині, уродженій Мирович, у чесності, вірності, порядності та подружній любові». Син А. Войнаровського у дорослі літа служив у полку французької армії, яким командував П. Орлик [9, с. 109].

Знання К. Рилєєва про Малу Росію не обмежувалося літературними творами. У 1817-1818 рр. він проходив військову службу на території Острогозького повіту, де у XVII-XVIII ст. існував Острогозький (Рибінський) слобідський козацький полк. Від

козацьких часів минуло усього кілька десятиліть і відлуння козащини ще було відчутним. Помітив його і К. Рилєєв, поетично змалювавши козацьку ауру Острогозька:

«Потонул в глуши садов
Городок уединённый
Острогожских козаков» [13, с. 137].

Одруження К. Рилєєва на доньці острогозького поміщика Тев'яшова надало постійного характеру зв'язку поета з колишнім козацьким краєм.

На початку XIX ст. в Україні, зокрема на Слобожанщині, поширювалася рукописна «Історія русів», надрукована лише в 1846 р. Поема К. Рилєєва не містить ознак знайомства з цим твором. «Історія русів» містить лише одне повідомлення, пов'язане з особою А. Войнаровського, невідоме з інших джерел. В ній вміщено промову гетьмана І. Мазепи, в якій, зокрема, говориться про невдалу спробу А. Войнаровського переконати царя Петра I припинити утиски українців московським військом і поновити чинність «Березневих статей» Богдана Хмельницького [8, с. 203].

Таким чином, поема К. Рилєєва «Войнаровський» належить до романтичного напрямку російської поезії. Авторіві вдалося відтворити волелюбний дух мазепинського руху, хоча через позицію офіційної історіографії дослідження за темою не велися ні в Росії, ні в Україні.

Переклад поеми К. Рилєєва «Войнаровський» В. Сосюра зробив на початку 1950-х років у період вимушеного мовчання. Як відомо, видатний український поет ХХ ст. став об'єктом ідеологічних нападок за вірш «Любіть Україну». У лютому 1951 р. офіційний орган ЦК КПРС газета «Правда» безпідставно звинуватила В. Сосюру у «буржуазному націоналізмі», ідеологічних перекручуваннях історичного минулого України. Власні твори поета перестали друкувати. Історія України була одним із головних мотивів творчості В. Сосюри. Образ гетьмана І. Мазепи В. Сосюра розкрив в однойменній поемі, надрукованій майже через чверть століття після смерті поета. Тому звернення В. Сосюри до праці над перекладом поеми К. Рилєєва «Войнаровський» було природним, зумовленим особистими творчими задумами українського поета. Св. Гординський виконав переклад поеми «Войнаровський» на пропозицію Сьомого куреня УПС. З післямови курінного М. Грушкевича до видання поеми можна дізнатися про складнощі роботи над перекладом поеми. По-перше, із відомих причин Св. Гординський не міг отримати оригінал поеми К. Рилєєва, доцензурний зміст якої відновили співробітники Пушкінського Дому. Тому не вдалося опублікувати український переклад поеми до 250-річчя підступного захоплення А. Войнаровського царськими агентами у Німеччині, тобто в 1966 р. [11, с. 62]. Святослав Гординський зробив переклад поеми з її тексту, уміщеного в якості додатку до праці І. Борщака [11, с. 63]. Як і В. Сосюра, Св. Гординський належав до покоління українських митців, які сформувалися як особистості у період національного Відродження, уціліли в роки Розстріляного Відродження і належали до творців українського культурного простору другої половини ХХ ст. Св. Гординський залишив помітний слід своєю поетичною творчістю, працями у царині живопису і графіки, розписами церков [7, с. 173].

Переклади поеми К. Рилєєва В. Сосюри і Св. Гординського, виконані незалежно один від одного, мають спільні риси. Обидва переклади характеризуються збереженням поетичного розміру оригіналу (ямб), аутентичною передачею змісту поеми. Поліфонія поетичного слова призвела до появи змістовних нюансів. Особливо помітно посилення песимістичних ноток у змалюванні значення поразки і смерті гетьмана І. Мазепи. Оригінал поеми звучить наступним чином:

«О странник! Все предузнавали,
Что мы с Мазепой погребали
Свободу родины своей» [13, с. 186].
В.Сосюрі належить наступний переклад цих рядків:
«Тоді, бач, всі передбачали,
Що ми з Мазепою ховали
Вітчизни мрію назавжди» [10, с. 109].
У Св. Гординського читаємо:
«Чужинце! Всі ми почували,
Що разом з гетьманом ховали
Вітчизни волю ми навек» [11, с. 46].

Імовірно, посилення песимізму з питання відновлення свободи України у перекладах поеми К. Рилєєва є відлунням поразок українських визвольних змагань середини ХХ ст. Для тих же, хто не зневірився у волелюбному потенціалі України вагомо звучать наступні рядки поеми:

«... Нехай судьба
Веде Україну до злощастя,
Гряде нещадна боротьба
Свободи з гордим самовластям!» [10, с. 102].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Таким чином, переклади В. Сосюрі і Св. Гординського поеми російського революційного поета ХІХ ст. К. Рилєєва «Войнаровський» зробили її часткою українського культурного простору ХХ ст. Пластове видання перекладу Св. Гординського визначає, що поема «Войнаровський» за жанром належить до історичних. З цим визначенням, з огляду на раніше вказані відмінності образу Войнаровського в поемі і в житті, можна погодитися лише частково. К. Рилєєву вдалося психологічно вірно передати почуття мазепинців, значення їх спроби звільнити Україну від чужоземного ярма. Заслугою В. Сосюрі і Св. Гординського є збереження цього поетичного здобутку.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Борисов, Ю.В. Дипломатия Людовика XIV / Ю.В. Борисов. – М.: «Международн. отнош.», 1991. – 382 с.
2. Борщак, І. Іван Мазепа. Життя і пориви великого гетьмана / І. Борщак, Р. Мартель. – К.: вид. СП «Свенас», 1991. – 134 с.
3. Винар, Л. Андрій Войнаровський / Любомир Винар. – Мюнхен – Клівленд, 1962. – 127 с.
4. Волк, С.С. «Их вечен с вольностью союз». Литературная критика и публицистика декабристов / С.С. Волк. – М.: Современник, 1983. – 368 с.
5. Володарі гетьманської булави. Історичні портрети. – [вид. 2-ге, доп.]. – К: Варта, 1995. – 560 с.
6. Греч, Н.И. Записки о моей жизни / Н.И. Греч. – М.-Л.: Академия, 1930. – 896 с.
7. Довідник з історії України / За заг. ред. І. Підкови, Р. Шуста. – [2-е вид., доп.]. – К.: Генеза, 2001. – 1136 с.
8. История Русов или Малой России. Соч. Георгия Кониского... – М.: Универс. типография, 1846. – С.393– 523.
9. Павленко, С. Оточення гетьмана Мазепи: соратники та прибічники / С. Павленко. – [2-ге вид.]. – К.: Вид. КМА, 2009. – 602 с.
10. Рилєєв, К.Ф. Вибрані твори. Переклад з російської / К.Ф. Рилєєв. – К.: Держлітвидав, 1955. – 207 с.
11. Рилєєв, К.Ф. Войнаровський. Історична поема / К.Ф. Рилєєв. – [2-е вид.]. – Клівленд: Торонто, 1970. – 63 с.
12. Рылеев К.Ф. Войнаровский / К.Ф. Рылеев. – М.: Типогр. С.Селивановского, 1825. – 172 с.
13. Рылеев, К.Ф. Сочинения / К.Ф. Рылеев. – Л.: Худ. литература, 1987. – 416 с.
14. Рылеев, К.Ф. Стихотворения. Статьи. Очерки. Докладные записки. Письма / К.Ф. Рылеев ; [ред., подг. текста и примеч. Ю.Г.Оксмана]. – М.: Гослитиздат, 1956. – 442 с.
15. Wojcik, Z. Rzeczpospolita wobec Turcji I Rosji. 1674-1679 / Z. Wojcik. – Wroclaw; Warszawa: Krakow, 1976. – 250 s.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ В.Н. КАРАЗІНА**

№ 1142

**Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ»
Випуск 52**

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Українською, російською та англійською мовами

Підписано до друку 14.11.2014 Формат 60x84 /8
Папір офсетний Друк ризографічний
Ум. друк. арк. 18,3 Обл.-вид. арк. 21,3 Тираж 300 пр. Ціна договірна

61022, Харків, майдан Свободи, 4
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
Видавництво

Віддруковано: ФОП Андрєєв К.В.
61166, Харків, пр. Леніна, 14, т. 757-63-27
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
№ 24800170000045020 від 30.052003