

ISSN 2306-6687

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

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

Серія «Теорія культури і філософія науки»

Випуск 57

Заснована 1991 року

Харків 2017

Збірник наукових праць присвячений актуальним проблемам сучасної філософії, філософії науки та освіти, культурології, питанням становлення інформаційного суспільства.

Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук (наказ МОН України №1328 від 21.12.2015 р.)

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.

Visnyk is authorized in the field of philosophic science (certificate of the Ukraine Education And Science Ministry №1328 from 21.12.2015.)

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (протокол №8 від 29 травня 2017 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 (редактор-укладач)
- 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
- 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, 6, ХНУ імені В.Н. Каразіна, кафедра теорії культури і філософії науки, т. (057) 707-55-72.
E-mail: culture_science@karazin.ua

Сайт: http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/kafedra_tkfn/tkfn_visnyk.html

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію
КВ № 21569-11469Р від 21.08.2015.

© Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, оформлення, 2017

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ	5
І.П. Білецький. СУСПІЛЬСТВО І ЦИВІЛІЗАЦІЯ: БЛИСК І ЗЛИДЕННІСТЬ «ПРОТИСТОЯННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ» С. ГАНТІНГТОНА	5
О.В. Титар. УКРАЇНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ У ПОШУКАХ ГУМАНІСТИЧНИХ КУЛЬТУРНИХ ОРІЄНТІРІВ: ФІЛОСОФІЯ НОВОГО УКРАЇНСЬКОГО УРБАНІЗМУ «ТРЕТЬОЇ РЕВОЛЮЦІЇ»	11
В.И. Штанько, Л.А. Тихонова, Т.Г. Комарова. УПРАВЛЯЕМОСТЬ И СТИХИЙНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ДЕМОКРАТИИ В УСЛОВИЯХ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА	20
О.В. Турута, О.О. Жидкова. ИНФОРМАЦИОННАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ: ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ГОСУДАРСТВО	27
В.М. Ніколаєвський, В.В. Омельченко. ДОБРОЧИННІСТЬ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА	34
Ю. І. Потоцька. ФЕНОМЕН ЕТНІЧНОГО РЕНЕСАНСУ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	39
D. Y. Barkov. THE PROBLEM OF ALIENATION IN THE CONTEXT OF INTERNET TECHNOLOGIES DEVELOPMENT	44
Anna Sereda. LINGUISTIC-COGNITIVE APPROACH TO THE ANALYSIS OF INTERCULTURAL COMMUNICATION	48
Б. Д. Голованов, О. В. Фролова. ПАРАДИГМА ПОЗИТИВНОЇ НАУКИ vs ИДЕОЛОГИЯ	52
А. В. Штефан. ХОЛИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ В СФЕРОЛОГИИ П. СЛОТЕРДАЙКА	57
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ	62
Anita Barwicka. PODMIOTOWOŚĆ A TOŻSAMOŚĆ	62
О.А. Бакаленко. ТЕОРЕТИЧНІ ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ ЧАСОВОЇ ПЕРСПЕКТИВИ ОСОБИСТОСТІ	76
А.Н. Покровский. К ВОПРОСУ О ПРОТИВОСТОЯНИИ ИНЖИНИРИНГОВОГО И КОНЦЕПТУАЛИЗИРУЮЩЕГО ПОДХОДОВ В РАЗВИТИИ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ	81
Г.Г. Старикова. ИМПЛИЦИТНЫЕ КОМПОНЕНТЫ НАЦИОНАЛЬНО-ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА	88

Н. Н. Овчаренко. ТРУДНОСТИ В ОПРЕДЕЛЕНИИ ПОНЯТИЯ ИНТЕЛЛЕКТ	95
Г.М. Горячковська. ПАМ'ЯТЬ-БУТТЯ В ЕТИЦІ СВОБОДИ ТА САМОЗДІЙСНЕННЯ	98
Д.В. Крючков. ВЛИЯНИЕ МАССОВОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МАНИПУЛЯЦИИ НА ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ.....	105
Г.М. Куц. ПОПУЛІЗМ У КОНТЕКСТІ ТАБЛОЇДИЗАЦІЇ МАС-МЕДІЙНОГО ПРОСТОРУ: ПОЛІТИКО-КУЛЬТУРНИЙ ВИМІР	111
Е. В. Германова де Діас. ПОСТМОДЕРНІЗМ І ХРИСТИЯНСТВО: ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОДІЇ (ОГЛЯД КОНЦЕПЦІЙ).....	115
А.Г. Безродный, Хо Ян. «ГУМАННОСТЬ» – КАК СУТЬ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ КОНФУЦИЯ.....	124
Н.М. Дашенкова, Т.В. Коробкіна. ПРОБЛЕМИ ТА ВИКЛИКИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ.....	130
ТЕОРІЯ І ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ	135
Viktoriya Sukovata. THE BORDERS OF EMPIRE AND THE “ORIENTAL OTHER”: THE FAR EAST AND MANCHURIA IN THE EARLY RUSSIAN PHOTOGRAPHY ...	135
O.V. Dobrovolska. PHILOSOPHY OF UKRAINIAN EMBROIDERY	140
I.V. Віктор. УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ ТРАДИЦІЇ: АДАПТАТИВНІ МЕХАНІЗМИ КОМУНІКАТИВНИХ ПРАКТИК.....	144
В.Б. Жадан. МИФОЛОГЕМА «УДОВОЛЬСТВИЕ» В КУЛЬТУРЕ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ.....	150
Н.О. Коннова. АБСТРАКЦІЯ ТА СЕМІОТИКА ГРОШЕЙ У КУЛЬТУРІ	156
В.В. Лысенкова. КРИЗИС КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИЗАЦИЯ	164
А.О. Яковлев. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЧИННИКИ НАЦІОТВОРЕННЯ	170
М.Г. Аветісян. КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ХУДОЖНЬОГО ПРОСТОРУ ЖИВОПІСУ Е. ХОППЕРА ТА Е. УАЙЕТА.....	176
ВІД РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ ВІСНИКА ХНУ ІМ. В.Н. КАРАЗІНА	183

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

УДК 130.2+130.3

І.П. Білецький

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

СУСПІЛЬСТВО І ЦИВІЛІЗАЦІЯ: БЛИСК І ЗЛИДЕННІСТЬ «ПРОТИСТОЯННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ» С. ГАНТІНГТОНА

Стаття присвячена критиці цивілізаційної теорії Самуела Гантінгтона, на протипагу якій висувається власна теорія того, що собою являє цивілізація як наднаціональне утворення в сучасному світі. Цивілізація визначається як спосіб взаємодії людини зі світом і характеризується трьома аспектами: 1) цивілізаційною ідентичністю, 2) технологіями (в широкому розумінні цього слова, насамперед соціальними технологіями, які відрізняють її від інших цивілізацій) і 3) ресурсами (в широкому розумінні, насамперед людськими), необхідними для реалізації цих технологій. Показано, що в XX столітті можна говорити лише про чотири цивілізації: мусульманську, індійську, китайську та західну. Остання накинута свої уявлення та технології решті світу. Показано, що цивілізації розвиваються за схожою логікою, але в різних умовах, що й призводить до відмінностей між ними.

Ключові слова: цивілізація, культура, ідентичність, технологія.

I.P. Biletsky

SOCIETY AND CIVILIZATION: SPLENDOR AND MISERY OF S. HUNTINGTON'S "THE CLASH OF CIVILIZATIONS"

The article is dedicated to criticism of S. Huntington's civilizations theory, as an opposite to it author's own conception of civilization as a supernational unity is suggested. Civilization is defined as a means of human interaction with the world and is characterized with three features: 1) civilizational identity, 2) technologies (in wide understanding, humanitarian and social beforehand) and 3) resources (in wide understanding, human beforehand) necessary to the technologies realization. It is demonstrated that in the XX c. four civilizations may be pointed out: Mussulman, Indian, Chinese and Western civilizations. The latter could have imposed its ideas and technologies to all other world. It is shown that civilizations develop according to the same logic, differences are conditioned by different geographic, historic, cultural circumstances.

Key words: civilization, culture, identity, techlology.

И.П. Билецкий

ОБЩЕСТВО И ЦИВИЛИЗАЦИЯ: БЛЕСК И НИЩЕТА «КОНФЛИКТА ЦИВИЛИЗАЦИЙ» С. ХАНТИНГТОНА

Статья посвящена критике цивилизационной теории С. Хантингтона, в противоположность которой автор предлагает собственную концепцию цивилизации как наднационального образования. Цивилизация определяется как способ взаимодействия человека с окружающим миром и характеризуется тремя качествами: 1) цивилизационной идентичностью, 2) технологиями (в широком значении слова, прежде всего технологиями гуманитарными), отличающими её от других цивилизаций и 3) ресурсами (в широком понимании, прежде всего человеческими), необходимыми для реализации своих технологий. Показано, что в XX веке можно говорить только о четырех цивилизациях: мусульманской, индийской, китайской, западной. Последняя смогла навязать свои представления и технологии

всему остальному миру. Показано, що цивілізації розвиваються по одній і той же логіке, но в різних умовах, що і обусловлює различия между ними.

Ключевые слова: цивилизация, культура, идентичность, технология.

Перше видання книги Самюела Гантінгтона «Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку» пройшло малопоміченим. Широкий резонанс книга здобуває лише після подій 11 вересня 2001 р. Репрезентація світової реальності, представлена в книзі Гантінгтона, майже повністю збіглася з тими змінами масової західної свідомості, які були викликані цими подіями. Після закінчення холодної війни, пише Гантінгтон, світ вперше став багатополюсним. Прогнози Ф. Фукуями про кінець історії не справдилися, тому що на зміну одним (ідеологічним) протистоянням прийшли інші. Протистояння цивілізаційні [3, с. 13]. Цивілізаційні протистояння – це протистояння не між класами, ідеологіями чи економічними інтересами, а між народами з різними культурними ідентичностями [3, с. 20]. Гантінгтон пише про сінську (китайську), японську, індуїстську, мусульманську, африканську, православну, латиноамериканську, західну, північноамериканську (дочірню від західної) цивілізації [3, с. 43 – 47]. При більш глибокому аналізі підхід Гантінгтона, не зважаючи на всю його яскравість та позірну евристичну силу, не може не викликати запитань. Зокрема, запитань щодо наведених Гантінгтоном цивілізацій. Чи існує нині якась окрема африканська чи латиноамериканська цивілізація? Чи існує окрема японська цивілізація? Чи вона є лише варіантом китайської? Як щодо православної цивілізації? Чи слід відносити до неї традиційно православні Грецію, Болгарію, Румунію, країни, які ввійшли до складу Євросоюзу? Чи може православна цивілізація – це насамперед Росія? Але чи можна називати Російську цивілізацію¹ православною, якщо не більше 10% її населення регулярно відвідує церкву?² [4, с. 124 – 125]

До честі Гантінгтона слід сказати, що він сам визнавав, що його система – це лише певна модель, яка працює лише в певному наближенні [3, с. 23 – 24]. В даній статті я, відштовхуючись від моделі Гантінгтона, збираюся проаналізувати межі й евристичні можливості цивілізаційного підходу як такого, зокрема у культурології. Для виконання цієї задачі потрібно задати робоче визначення цивілізації, критерії, за якими можна виділити цивілізацію, а також показати проблеми, які виникають у зв'язку з таким виділенням.

За робоче визначення я беру визначення цивілізації російським аналітиком Сергієм Переслегіним. За Переслегіним цивілізація – це спосіб взаємодії людини з оточуючим світом [4, с. 100]. Мільйон років тому усе людство репрезентувало одну єдину цивілізацію, цивілізацію кам'яного віку (принаймні так це виглядає з точки зору сьогодення). Тобто, у цей час спосіб життя людей на різних континентах не проявляв жодних видимих відмінностей. Диференціація починається пізніше. З часом людство поступово починає ділитися на багато відмінних одна від одної цивілізацій. Наприклад, у XV столітті можна говорити про християнську західну, християнську східну (православну), мусульманську, китайську, індійську цивілізації, цивілізації ацтеків та інків, африканські цивілізації. До XX століття дожило лише чотири з них: західна, мусульманська, індійська та китайська цивілізації.

Що вводить цивілізацію у життя? Я вважаю, що наступне:

- цивілізаційна ідентичність (відмінна від етнічної чи національної, по відношенню до якої остання виступає як певна наднаціональна ідентичність);
- технології (в широкому розумінні слова і насамперед гуманітарні та соціальні

¹ Росію часто вважали і вважають окремою цивілізацією.

² За даними нульових років. Навряд чи нині, через десять років, щось кардинально змінилося, не зважаючи на всю православну риторику в сучасній Росії.

технології, які власне й відрізняють одну цивілізацію від іншої);

- ресурси, необхідні для реалізації зазначених технологій (ресурси в широкому розумінні цього слова, насамперед – людські ресурси).

Наявність наднаціональної цивілізаційної ідентичності є очевидною у випадку західної, індійської та мусульманської цивілізацій. Дещо складніше з цивілізацією китайською. Тут можна говорити або про цивілізацію – націю, або звернути увагу на наявність великої внутрішньої різноманітності всередині самого Китаю, яка робить його подібним до певного роду багатонаціонального утворення³.

Що стосується технологій, то тут маємо наступне. Базовими технологіями західної цивілізації є пріоритет особистості над групою, права і свободи особистості, в т.ч. політичні свободи і демократія. Демократія означає загальне виборче право за принципом одна людина – один голос. Політичні ж свободи стають можливими через систему розділення влади на різні гілки. Ці два принципи західна цивілізація змогла нав'язати решті майже усього іншого світу. Серед додаткових принципів можна згадати раціоналізм, який проявляє себе в системі формального кодифікованого права та науковому дискурсі, а також індустриальні технології. Ці моменти так само були перейняті іншими цивілізаціями.

Базовими технологіями інших цивілізацій ХХ століття виступають: конфуціанство для китайської цивілізації, шаріат для мусульманської та кастова система для індійської⁴. Ресурси – людські, територіальні, природні, культурно-семіотичні – це ресурси країн, що входять до складу відповідних цивілізацій. Деякі країни з названих Гантінгтоном (Росія, Японія) зависають у повітрі. Так Росія нерідко позиціонує себе як окрему цивілізацію, однак, для того щоб бути справжньою цивілізацією їй не вистачає ані власних оригінальних технологій, ані людських та культурно-семіотичних ресурсів.

Наявність у сучасному світі чотирьох зазначених цивілізацій є цілком очевидним емпіричним фактом. Але що слідує з цього факту? Які евристичні перспективи відкриває наведена модель? Чи означає вона те, що кожна цивілізація розвивається за своїми власними, відмінними від інших, законами? Розглянемо приклад китайської цивілізації.

Китайські світогляд і культура є організмичними, тобто сприймають оточуючий світ як єдиний організм, кожна жива істота чи неживий предмет є свого роду органами цього організму. Коли кожен орган знаходиться на своєму місці і належним чином виконує свої функції (слідuje своєму дао, як це називають у Китаї), в організмі – всесвіті панують мир і гармонія. Якщо хтось або щось відступає від свого дао, то починаються негаразди. Філософія в цьому контексті стає мистецтвом відновлення й збереження гармонії (тобто роз'яснення того, в чому чие дао полягає, а також аргументах, чому кожен має слідувати йому). Тобто дао – ключовий концепт усієї китайської філософії, далі тільки питання в тому, як його витлумачити. Конфуціанство розглядає шлях-дао людини у суспільстві, даосизм у всесвіті [2, с. 81]. Як було сказано, базова технологія китайської цивілізації – конфуціанство. Але що таке конфуціанство? Це система соціально-етичної філософії. В сучасному тлумаченні вона зводиться до наступного: людина стає людиною лише у суспільстві, суспільство – організм, окрема людина – частина (орган) цього організму, і як частина організму вона має свої місце і функцію, виконувати яку – її обов'язок. Благородна людина думає про обов'язок, підла про вигоду, – говорив Конфуцій. Благородна людина знає, в чому полягає її дао, і слідує йому. Саме на благородних людях, які слідують обов'язку, тримається суспільство. Якщо західна цивілізація приходить урешті решт до ідеї рівності і демократії (за

³ Маються на увазі поділи всередині самої китайської нації. Так, наприклад, деякі китайці розмовляють на діалектах, що є абсолютно незрозумілими для носіїв інших діалектів.

⁴ Звичайно, що це лише спрощений підхід. У дійсності все набагато складніше.

принципом одна людина – один голос), то китайська в лиці конфуціанства до принципу меритократії (згідно з яким, право голосу мають лише найбільш достойні). Головна проблема демократії – некомпетентність виборців. Мало хто з них здатний чи, принаймні, готовий розбиратися в усіх нюансах передвиборних програм та систем. Тому демократичні вибори є суто ірраціональним процесом, свого роду лотереєю, яка не може дати бажаних результатів [1, с. 33].

Американський дослідник Деніел Белл вважає, що сутністю конфуціанства, у дотиченні до соціальних та політичних проблем, є принцип меритократії. Чи має така система переваги над західною системою. Даніел Белл пише: «На сьогодні Китай показує недостатньо високий рівень у сенсі державного управління, а Сполучені Штати – недостатньо низький, щоб політична меритократія Китаю відіграла роль «м'якої влади» в інших країнах» [1, с. 43].

Чи є меритократичний підхід суто китайським, а демократичний суто західним, чи, можливо також, що існують якісь змішані форми? Д. Белл наводить три моделі т.зв. демократичної меритократії:

1. *«Голосуємо за мудрих і добродесних»* [1, с. 157].

Головна проблема цього підходу – брак компетентності виборців. Як противагу некомпетентності Джон Стюарт Мілл пропонував змішану систему: право голосу одержують не всі, але лише деякі громадяни, наприклад, ті, хто мають вищу освіту [1, с. 158 – 160].

2. *Горизонтальна модель: демократія й меритократія на найвищому рівні* [1, с. 162].

Варіант такої системи пропонував, наприклад, Сунь Ятсен. Окрім законодавчої та виконавчої гілок влади він запропонував третю, екзаменаційну гілку влади. Власне така гілка була присутня в імператорському Китаї, звідки її і взяв Сунь Ятсен (інша справа, що в імператорському Китаї не було виборів). Ця ідея знайшла своє вираження в Гоміньданівській конституції 1946 року, що передбачала наявність спеціального органу для іспитів або «Екзаменаційного Юаня». Передбачалося, що громадяни мають проходити спеціальний курс навчання і лише після його закінчення й успішного складення іспитів одержувати право голосу на виборах. Щоправда, пізніше Гоміньданівські лідери Тайваню перейшли до загальноосвітньої системи «одна людина – один голос» [1, с. 162 – 163].

Власне в сучасному світі система «одна людина – один голос» приймається не тому, що вона є ефективною, а як захист індивідуальних свобод [1, с. 165]. Певним аналогом системи меритократії компетентних може служити Палата лордів у Великобританії. Її роль, однак, постійно знижується [1, с. 166].

Інший приклад – система, запропонована сучасним китайським політичним мислителем Цзян Цином. Згідно з Цзян Цином, проблема демократії полягає в тому, що вибір врешті решт обумовлюється приземленими бажаннями та інтересами виборців. При цьому нехтуються моральні аспекти, а також виникає конфлікт між коротко- і довготерміновими інтересами. Яскравий приклад останнього – ставлення до екологічних питань.

Для того щоб розв'язати зазначені проблеми, слід зробити акцент на т.зв. «сакральних цінностях». Під останніми Цзян Цин розуміє конфуціанський «шлях гуманної влади». У стародавні часи «шлях гуманної влади» реалізувався через монархічну систему правління досконалих правителів династій Ся, Шан, Чжоу. В сучасних же умовах «шлях гуманної влади» може бути реалізований за допомогою трипалатного парламенту, який мав би складатися з Палати людей (представники населення), Палати вірцевих осіб (репрезентація сакральної легітимності) та Палати нації (репрезентація культурних цінностей). Палата людей обирається звичайним демократичним способом. У Палату вірцевих осіб обираються мислителі, які

проходять екзаменацію на знання класичних конфуціанських творів, а також оцінюються за випробувальним терміном перебування на адміністративній посаді. Головою Палати нації має бути нащадок Конфуція, який набирає членів палати з числа видатних представників культури, патріотів, нащадків визначних історичних особистостей. Закон, щоби бути прийнятим, має бути схваленим принаймні двома палатами. При цьому Палата віршених осіб має право вето, однак її голосу самого по собі не достаньо для прийняття рішення. Останнє відрізняє її від Опікунської ради в теократичному Ірані [1, с. 167 – 169].

3. Вертикальна модель: демократія внизу, меритократія нагорі [1, с. 172].

Політичні мислителі від часів античності і до нового часу, від Аристотеля до Монтеск'є, відзначали, що демократія краще працює у невеликих громадах [1, с. 172]. Власне вона є найближчою до моделі реальної влади в імператорському Китаї. Тобто, нагорі централізована влада, яку здійснюють (як вважалося) найдостойніші представники чиновників-конфуціанців (меритократів), внизу самоуправління окремих громад. Власне щось подібне спостерігається й у сучасному Китаї. Західні аналітики критикують китайську владу саме за відсутність демократії на вищих рівнях [1, с. 173].

Тобто, як видно з вищесказаного, ані демократія, ані меритократія не є суто західними, ані суто китайськими винаходами. Реальне застосування може і нерідко включає елементи іншого підходу.

Візьмемо західну і мусульманську цивілізації. Світоглядні основи обох слід шукати у т.зв. авраамічних релігіях: християнстві та ісламі відповідно. Авраамічні релігії та світогляди виходять з ідеї єдиного бога – творця, який створив цей світ (монотеїзм, креаціонізм), приписав йому закони, управляє ним і т.д., і т.п. Відповідні речі, хоча і є предметом віри в авраамічних релігіях, тим не менш розглядаються як більш менш самоочевидні з усіма витікаючими наслідками. Бог створив світ, приписав йому закони, закони можна пізнати розумом. Звідси можливість науки в сучасному розумінні цього слова. Сучасне західне світобачення є сциєнтистським, але цей сциєнтизм є результатом довгої еволюції західної культури, яка врешті решт відкинула світоглядні засади авраамічних релігій і зробила науку своїм символом віри. Тобто, якщо в середні віки науковці шукали підтвердження своїх ідей у Священному писанні, то тепер навпаки богослови намагаються знайти підтвердження релігійних догматів у наукових теоріях [2, с. 81]. Мусульманська цивілізація, чий внесок у розвиток науки не можна применшувати, в цьому плані відрізняється від західної хіба що іншими пропорціями елементів наукового та релігійного.

Сучасна західна цивілізація передбачає розподіл своїх носіїв на нації, мусульманська цивілізація такої поділ заперечує. Але чи є ця відмінність такою вже істотною. Середньовічна церква так само заперечувала поділ християн на окремі нації, а в сучасному мусульманському світі нації існують так само, як і в західному, не зважаючи на всі заперечення. Візьмемо, наприклад, Сирію, де зараз іде війна, як може видатися на позір, між деспотичною, але світською владою та релігійними екстремістами. Що насправді відбувається у Сирії?

Сирія – країна, що знаходиться на перехресті багатьох шляхів і відрізняється великим географічним та культурно-етнічним різноманіттям. Араби-сунніти складають близько 65 % населення, араби-алавіти – від 10 до 12 %, християни різних конфесій та етнічних груп – близько 10 %, курди – 10 %, є також турки, друзи та представники інших етносів та релігійних груп. Населення є також дуже строкатим у соціальному та економічному відношеннях: міське, сільське населення, племена, клани, робітники, селяни-землероби, кочовики-скотарі, інтелегенція тощо [5. с. 1–2]. З 1512-го до 1917-го року Сирія входила до складу Османської імперії, яка позиціонувала себе як халіфат, тобто багатокультурна держава усіх мусульман. Положення арабів у цьому халіфаті було досить амбівалентним: з одного боку, арабська мова визнавалася

священною мовою ісламу, з іншого, араби були одним із багатьох народів імперії, підпорядкованих правлячій турецькомовній верхівці. З XIX ст. починаються процеси національного відродження арабів. Процеси супроводжувалися зростанням відчуття арабської єдності, ідентичності, інтересу до класичної арабської мови і культури. Розпад Османської імперії, однак, не призвів до появи спільної держави усіх арабів. Замість цього колишні провінції Османської імперії були перетворені на т.зв. підмандатні території Великої Британії та Франції. Сирія стала підмандатною територією Франції. Бачачи культурно-конфесійне різноманіття Сирії, французи запропонували місцевим мешканцям розділити Сирію на декілька окремих держав, так, щоб кожна етно-конфесійна група мала свою державу. Сирійці відмовилися, заявляючи, що вони є єдиним народом. Тоді французи виділили в окрему державу Ліван, де близько 75 % населення склали християни, залишивши решту у виді єдиної держави Сирія. Почуття єдності, в основі якого немалою мірою лежало відчуття саме загальноарабської ідентичності, переважило внутрішні відмінності. Таким чином, протягом XX століття в Сирії, як і в інших арабських країнах, переважала подвійна арабсько-місцева (загальноарабсько-сирійська) ідентичність. І та, й інша сторони цієї ідентичності експлуатувалися політиками. Так, партія «Баас» («Відродження»), філія якої є в багатьох арабських державах, виступала за об'єднання усіх арабів у єдиній державі «від Марокко до Іраку, від Судану до Сирії» [5, с. 9]. У 1958-му році навіть Сирійські лідери добровільно поступилися першістю єгипетському президентові Насеру, зробивши Сирію частиною т.зв. Об'єднаної Арабської республіки (що складалася з Єгипту та Сирії). Конфедерація проіснувала недовго і врешті решт розпалася після поразки в арабсько-ізраїльській війні 1967-го року. Після розпаду президент Сирії Хафез Асад починає будувати т.зв. систему сирійського соціалізму та розбудовувати суто сирійську ідентичність. І ця розбудова виявилася доволі успішною.

Нинішня революція в Сирії розпочиналася із суто мирних виступів сирійців проти зловживань влади та за демократію. Ці виступи були жорстоко придушені режимом президента Башара Асада. У відповідь на терор з боку урядових військ та спецслужб у різних містах Сирії починають організовуватися загони самооборони. На перших порах, приблизно до 2013-го року, як мирна, так і збройна боротьба проти режиму носила загальносирійський характер, її учасники підкреслювали відданість ідеям національної єдності та суто світський характер своєї боротьби. У боротьбі брали участь представники усіх етносів і конфесій Сирії, включаючи алавітів, секту із якою в основному пов'язують правлячий режим. Режим, однак, зробив усе, щоб розбити цю єдність, зорганізовуючі банди, які під видом революціонерів чи представників інших груп та конфесій влаштовували погроми як меншин, так і суннітської арабської більшості. Тим самим режимові вдалося прив'язати більшу частину християн та алавітів до себе.

Наведений приклад вказує на те, що в мусульманському світі відбуваються процеси, аналогічні тим, які колись відбувалися в західному світі. За Хіджрою врешті решт у мусульман лише закінчується XIV століття.

Таким чином робимо загальний висновок: цивілізації як наднаціональні утворення існують (можна говорити про чотири такі утворення в XX столітті), однак, розвиваються вони за схожою логікою. Відмінності обумовлені конкретними географічними, історичними чи культурними відмінностями в різних частинах земної кулі.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Белл Деніел. Китайська модель. Політична меритократія та межі демократії / Деніел Белл – Київ, «Наш формат», 2017. – 310 с.

2. Білецький І.П. Феномен науки в контексті парадигм філософування / І.П. Білецький // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки», випуск № 56, 2017. – 100 с.
3. Гангінгтон Самюел П. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. / Самюел П. Гангінгтон – Львів, «Кальварія», 2006. – 480 с.
4. Переслегин Сергей. Самоучитель игры на мировой шахматной доске. / Сергей Переслегин. – Москва: АСТ, Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 2007. – 622 с.
5. Yassin-Kassab Robin, Al-Shami Leila. Burning Country. Syrians in Revolution and War / Robin Yassin-Kassab, Leila Al-Shami. – Pluto Press 345 Archway Road, London N6 5AA, 2016. – 302 pages.

УДК 130.2

О.В. Титар

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна,
д. філос. н., доцент кафедри теорії культури і
філософії науки філософського факультету

УКРАЇНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ У ПОШУКАХ ГУМАНІСТИЧНИХ КУЛЬТУРНИХ ОРІЄНТИРІВ: ФІЛОСОФІЯ НОВОГО УКРАЇНСЬКОГО УРБАНІЗМУ «ТРЕТЬОЇ РЕВОЛЮЦІЇ»

Проаналізована філософія нового українського урбанізму на прикладі роману В. Підмогильного «Місто». Доведено, що основні теоретичні концепції В. Підмогильного являють собою український варіант екзистенціалізму. Роман «Місто» став символічною біографією Миколи Хвильового та української «третьої революції». Дискурсивне поле роману представляє нові модерні українські ідентичності та новий гуманізм, що поєднав традиційну культуру та зростаючу міську культуру.

Ключові слова: екзистенціалізм, гуманізм, філософія культури, урбаністична антропологія, українська культура, урбаністика, модерна ідентичність

Olena Tytar

UKRAINIAN EXISTENTIALISM SEEKING CULTURAL HUMANISTIC GUIDE: PHILOSOPHY OF UKRAINIAN MODERN URBANISM «THIRD REVOLUTION»

The new Ukrainian Urbanism philosophy of the example V.Pidmohylny novel «City» is analyzed. It is proved that the basic theoretical concepts V.Pidmohylny are the Ukrainian version of existentialism. The novel «City» became symbolic biography M. Hvylovyi and Ukrainian «third revolution». Discursive field of the novel introduces new Modern Ukrainian identity and a new humanism that combines traditional culture and growing urban culture.

Keywords: existentialism, humanism, philosophy of culture, urban anthropology, Ukrainian culture, Urban studies, modern identity.

Е.В. Титарь

УКРАИНСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ В ПОИСКАХ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ КУЛЬТУРНЫХ ОРИЕНТИРОВ: ФИЛОСОФИЯ НОВОГО УКРАИНСКОГО УРБАНИЗМА «ТРЕТЬЕЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Проанализирована философия нового украинского урбанизма на примере романа В. Підмогильного «Город». Доказано, что основные теоретические концепции

В. Підмогильного представляють собою український варіант екзистенціалізму. Роман «Город» став символічною біографією Николая Хвильового і української «третьої революції». Дискурсивне поле роману представляє нові сучасні українські ідентичності і новий гуманізм, який поєднав традиційну культуру і рідущу городську культуру.

Ключеві слова: екзистенціалізм, гуманізм, філософія культури, урбаністическа антропологія, українська культура, урбаністика, сучасна ідентичність.

Актуальність, постановка проблеми. Валер'ян Підмогильний жив і писав у добу бурливих суспільних перетворень, коли за величчю примари щасливого колективного майбутнього переставали бачити конкретну і живу людину з її талантами і недоліками, особистісну ідентичність. Завданням літератури стало прославлення колективізму і література трансливала колективістські наративи. Індустріальне зростання міста, а Харків на цей час є столицею Радянської України, йшло за рахунок селянства, культура і культурні ідентичності якого знищувались, перед письменниками стояло завдання створення нового міського наративу, в новій «міській» прозі мали розкриватись нові міські ідентичності. Роман «Місто» (1928) став глибоким філософським і психологічним розкриттям доби. Як доречно зауважила Р. Мовчан [5, с. 322], романом була започаткована «вся наша українська радянська урбаністика», були створені нові урбаністичні дискурси нової міської ідентичності. Вихід роману в світ став суспільним явищем – визначив нові ідентичності і нову орієнтацію на «психологічну Європу».

Всеукраїнська літературна і суспільна дискусія 1925 – 1928 років про шляхи національної культури завершилась зверху розпуском самої організації ВАПЛІТЕ й ігноруванням поставлених питань про подальший шлях України і її літератури. Попередження В. Підмогильного про загрозу масовізму в літературі, про прихід до влади «ура-комуністів» не було почуто, а гра в українізацію перейшла до боротьби з «ухильництвом» в національній політиці, також нові наступи – на українську інтелігенцію, справа і процес СВУ у Харкові (1929 – 1930). Тому поява роману «Місто» на той час стала симптоматичною, оскільки порушила питання національних українських культурних ідентичностей, проблеми «перспективи української нації», але в «своєму психологічно-філософському ключі» [4, с.14]. Головний герой – Степан Радченко – мріє про літературний псевдонім – Король Стефан. Ми знаємо, що цей псевдонім часто використовував Микола Хвильовий.

Мета статті – розгляд філософії нового українського урбанізму, екзистенціалістські концепції В. Підмогильного, що представляють український філософський варіант екзистенціалізму, а також роман «Місто» як символічну біографію не тільки українського урбанізму, а й Миколи Хвильового.

Ініціативне зміна прізвища Степана Радченка в романі – своєрідна посвята, втаємничення – «Він наважився, підписався і став із Степана – Стефаном, діставши собі нове хрещення» [7, с. 353]. Тут виступає одночасно і літературна містифікація: «- А як ти додумався – Стефан? – Король був, чи що» [7, с. 379]. Стефан Кароль – літературний псевдонім М. Хвильового, який під цим ім'ям відгукнувся на вихід оповідання В. Підмогильного «В епідемічному бараці» в еміграційному журналі «Нова Україна».

Тож дискусії Хвильового і сама постать Хвильового (треба згадати, що Хвильовий вже став небажаною персоною і сам повинний був ганити «хвильовизм») виступила прототипом героя роману, а дискурсивне поле роману – продовженням дискусії про становлення людської особистості та становлення нової пролетарської культури як передчуття «азійського ренесансу».

Ступінь дослідження проблеми. Схвально роман сприйняли лише П. Єфремов та А. Ніковський, що побачили зародження нового типу оповіді про нову – міську

ідентичність та продовження пошуків європейських модерних авторів, А. Ніковський відзначив нахил автора щодо «добротою щодо людини філософування» [6, с. 114] та те, що «автор каже – не засуджуй, бо перед тобою людська дитина, людина, що має, може, хоче вирости на людину, людину свого часу, а не якогось іншого, в минулому чи далекому прийдешньому» [6, с. 109].

Значення творчості Підмогильного для української культури ХХ століття було нарешті оцінено в 1990 – 2000-х роках, особливо багато праць присвятив письменникові В. Мельник [4]. Зокрема «Місто» розглядається як філософсько-психологічний твір, в якому через окрему людину, індивідуальну ідентичність розглядається стан усього українського модерного суспільства. Щодо проблеми становлення нової міської української ідентичності, протиставлення сільських домодерних – міських модерних ідентичностей, то, як нам здається, В. Мельник слушно знаходить у творчості В. Підмогильного три своєрідні етапи її художнього осмислення, одним з яких є роман «Місто» [4]. Символічно-ідеальний рівень розуміння творчості В. Підмогильного мало розроблений, його намагається окреслити В. Шевчук, частково Ю. Шерех, М. Тарнавський. В. Підмогильний – автор власного героя, власної проблематики, чітко виробленої символіки, що нерозривно пов'язана з модерними західноєвропейськими віяннями (фрейдизм, зародки власне екзистенціалізму) і творчістю попередників з української літератури («імпресіоністи», М. Коцюбинський, І. Франко, М. Хвильовий).

Виклад основного матеріалу та результатів дослідження. Коли весь роман «Місто» – змалювання становлення людини від «люденяти» до дорослої, відповідальної особистості, то саме таку особистість, залучену до загальнолюдських цінностей, демонструє нам фінал роману, що виступає кульмінацією в розвитку сюжету усього твору. Ми приєднуємося до точки Р. Фокса та В. Богданова, що роман «міг розвиватись тільки в суспільстві, де рівновага між людиною і суспільством втрачена» [10, с. 81], романний нарратив є певною ознакою кризи модерного суспільства, коли «виникав специфічно романний «предмет зображення», ґрунт для цього давала сама післяреволюційна дійсність, в якій був намічений розкол між інтересами індивіда і мас. Але автор в романі найбільшу увагу звертає саме на одну людину, одного героя – «споглядално настроєну людину» [1, с. 70], тобто, вибирає «закритий» або інтенсивний тип роману, оповідь якого зосереджується на житті однієї людини, бо В. Підмогильний всією своєю творчістю доводить, що історія одного заслуговує на таку ж увагу, як і історія народів, через формування ідентичності однієї особистості можна зрозуміти загалом ідентичності певної доби.

В. Підмогильний своїми романами ставить найголовнішу з проблем модерну – проблему перспективи української нації, чи повинна вона йти старим селянським шляхом, чи повинна завойовувати місто і його досягнення, переосмислюючи нові технічні набутки з точки зору психології селянської молоді, пробудженої революцією. В образі Степана Радченка, Левка, Надії ми бачимо, яким чином пристосовується національна психологія до нових соціальних обставин, як виробляються міські українські модерні ідентичності. В цьому відношенні – це змалювання нових шляхів урбанізації та іншої української міської ідентичності, до якої тільки долучаються герої М. Хвильового.

Прийшовши до міста як завойовник невідомого, Степан Радченко вирішує, що «не ненавидіти треба місто, а здобути» [7, с. 333], використати ті перспективи, що надає місто, до якого новоприбулі ставилися з настоорогою перед його могутністю, нахабством і продажністю: «Таких, як він, тисячі приходять до міста, туляться десь по льохах, хлівах та бурсах, голодують, але працюють та вчаться, непомітно підточуючи його гнілі підвалини, щоб покласти нові і непохитні. Тисячі Левків, Степанів і Василів облягають ці непманські оселі, силкуючись ї завалити» [7, с. 333].

Отже Степан Радченко вирішив здобути місто – не тільки його поверхову, зовнішню сутність, але й внутрішню, основну, глибинні ідентичності – світ витонченої міської культури. Його вчителями в цьому освоєнні стають і Левко, і Максим, і найголовніше – поет Вигорський, що позначають своїми постатями проблему авторитетності духовного вчителя. Найважливіше з того, чому повинен навчатись Степан як представник нової міської ідентичності, стає повага до людської особистості. Сам автор прихильно ставиться до свого героя і намагається не засуджувати його. Особистість має право жити за своїми власними законами, має право на помилки, на досвіді яких вчиться, навіть на злочин – в цьому виявляється екзистенційність проблематики «Міста». Але інша справа – все має свою ціну, і скоєна помилка таврує душу порушника моральним спустошенням. Після втрати Зоськи і зустрічі з Левком Степан отямився і намагається повернутись до непорушності законів селянського життя, відновити колишню домодерну ідентичність, стати «непомітним хліборобом, одним з безлічі сірих постатей, у свитках, що водять по землі вічне рало» [7, с. 529]. Він думає, що «піде в спокійні, сонячні простори полів до покинутої волі, і житиме, як росте трава, як стигне овоч» [7, с. 529], але повернення до минулого немає, зруйнованої ідентичності не можна легко реставрувати, оскільки Радченко вжився в міське середовище і його життєвий шлях пов'язаний з ним, відокремившись, він не може злитися з «сірою» масою і приречений шукати свою стежку.

Проблема вибору життєвих орієнтирів, способів досягнення в цьому житті своєї мети тісно пов'язана з новим конфліктом модерних ідентичностей – конфліктом між розумом і почуттям, контрастним їх поєднанням в одній людині.

Проблема духовного зростання особистості – внутрішньої еволюції, віднайдення самості пов'язана з проблемою відчуження людини як наслідку переважання примату матеріального у новому модерному світі, що висмоктує живе людське порозуміння, живий міжлюдський контакт. Спочатку місто сприймається Радченком як щось загадкове, чуже за своєю сутністю, вороже: «Ось вони – горожами. Крамарі, безглузді вчителі, безжурні з дурощів ляльки у пишних уборах. Їх треба вимести геть, розчавити цю розпусну черву, і нам місце їх прийдуть інші» [7, с. 331]. Спочатку при початку кар'єри Степан вбачав у місті «якусь приховану пастку» [7, с. 331], швидко юнак втягується у міські ритми життя і засвоює його зовнішні риси, найголовніші з яких – зручність, комфорт, і цукерки в цьому стають його «першим причастям» [7, с. 363].

Він проймається думкою, що коли буде багато мати, то і багато зможе здійснити: «Він може створив би щось геніальне, коли б одягти його ту мить в англійську сорочку з комірцем» [7, с. 363]. Літературне середовище спокушає його теж тільки зовнішнім блиском, театральністю, на літературній вечірці його увагу привертають письменники-обранці натовпу, які мають яскраву, виражену ідентичність, не є «сірим» натовпом – «вони висунулись з юрби, посіли власні місця, і всі знають їх на прізвище» [7, с. 349]. Герой ставить мету чисто завойовницьку – здолати вершини літератури, але після першого оповідання Степан чує пересторогу про обов'язок і місію митця, художника у модерному суспільстві, власне ім'я митця є велика відповідальність перед суспільством: «це немов зобов'язання жити і думати так, як пишемо» [7, с. 396]. Митець виражає спільні, колективні ідентичності і відповідає за свою творчість, вперше виникає питання про відповідальність за свої вчинки, слова, думки як аспект проблеми «чистоти творчого «я»» (В. Шевчук) і кар'єризму, саме творчим шляхом Степан намагається подолати відчуження від міста. Підмогильний іронічно підсумовує змішування атрибутів митця і самої творчості, коли анекдот про письменника стає літературним анекдотом, а «галосі його – літературними галошами» [7, с. 446], образно говорячи, Степан Радченко перевзувається на своєму життєвому шляху і в літературні галоші, але терпить творчий крах. Номінальне звання письменника, його місце у суспільному житті, своєрідна посада не давали змоги

справді бути творцем, передавати живе життя у художніх образах, розум його «раз у раз гальмував вільний літ його натхнення», навіть «олівець зовсім відмовлявся йому служити» [7, с. 413]. Вигорський вчить його нової міської моралі, змінюваності, трансформації людини у світі міста, оскільки, на переконання поета, «як може людина руйнувати природу поза собою, не руйнуючи природності в собі» [7, с. 461].

Зразком митця стає для Степана зустрінутий арфіст-жебрак, арфіст нічого немає, крім музики, свого мистецтва, але він усвідомлює своє високе призначення, зберігає повагу до себе і «спокійну зневагу до публіки» [7, с. 469], яких недостає багатьом «метрам і метрикам» від літератури. Молодий письменник усвідомлює, що кожна людина – своєрідний Всесвіт, що люди різні, а кожний – окремий світ зі своїми таємницями, але у них є спільне – «загадка людини» [7, с. 471]. Тим самим нарешті Степан переростає межі свого власного егоїзму, будує нову міську ідентичність, в основі якої повага до інших. З останніх сторінок Радченко постає перед нами оновлений, не схоплений виром життя, а готовий до боротьби, до гармонійного зростання, що немає меж.

Радченко вийшов з кола завойвників і переможених, що було дуже важливо для нової української модерної ідентичності, яка всіх розподіляла на два табори – жертв та переможців. Це долання проблем нової української модерної ідентичності. Степан Радченко став на якісно інший рівень – уважного спостерігача життя, який спроможний по достоїнству оцінити усі його переваги й недоліки і включається в нього як гравець, що, знаючи всезагальні правила, добре володіє становищем і має власні здобуті козири. Головне, що зрозумів Степан, що кожний злочин має свою ціну – ціну спустошення, і реальне життя часом вимагає злочинів, але не можна вимушені засоби до виживання ставити як загальний закон всесвіту і людськості. Герой роману проходить шлях власного виховання і розпочинає вже власну долю дорослої відповідальної людини. Сюжет «Міста» дозволяє нам уявити Степана як своєрідного мандрівника, в романі наявний хронотоп мандрів героя вертикаллю суспільного і духовного життя, шляхом знайомства з різними думками, почуттями, людськими історіями. Ми будемо дотримуватись точки зору В. Кожінова, що «накопичування все нових пригод і речей означає необмеженість героя, його спроможність до постійного і не знаючого меж руху просторами життя, думок і почуттів» [3, с. 327].

«Місто» – концентрація найсуттєвіших для письменника проблем і спроба їхнього вирішення, пізніша творчість додає до проблематики «Міста», розкриває аспекти поставлених проблем у новому освітленні («Невеличка драма», «Повість без назви», герой останньої, наприклад, Городовський–Рудченко – горожанин, який кидає усі справи заради справжнього почуття). Із усіх персонажів Підмогильного лиш Степан Радченко постає як поєднання двох сил – культури міста і сили землі, це заповідь її майбутнього.

Інтелігенція, її ідентичність та роль у модерному суспільстві для об'єднання людей у громадянське суспільство завжди цікавили Підмогильного як письменника і філософа нової модерної української нації У «Третій революції» інтелігент Андрій Петрович надіється саме на те, що нове покоління поєднає досвід старого світу з молодією енергією: «я вірю, що ви поєднаєте культуру з дикунством», бо «щоб жити, треба знати, а знання вбиває. Людськість хитається між дикунством і культурою. А їх треба поєднати, не протиставити!» [7, с. 215]. Герої Підмогильного – це люди або знання, культури, штучного світу, або народні сили, село, «безконечна потенція» [7, с. 214], це протиставлення, розшарування суспільства не можливо подолати класовою боротьбою, навіть національною «третьою революцією», «походом гнобленого села на панське місто» не здолати протиріч. Єдиний шлях – поєднання природного, стихійного і культурницького, штучного в душі однієї особистості. Але сила міста така, що, щоб вона не розчавила, треба мати внутрішній стрижень.

«Безконечна потенція» села реалізується у «третьій революції», реалізується в образах повстанців, у образі Степана Радченка, колишнього теж повстанця, його компенсаційні марення типові для «селюка»-повстанця: «кульбачив повстанського коня, добував із льохів сховані одрізи й на чолі ватаги безумців облягав місто, одмикав кулями ті крамниці, вантажив вози тих костюмів, тих ласощів та тістечок і клав під себе пахучу жінку, як полонянку» [7, с. 364]. Скупі згадки про минуле («повстанство за гетьмана», а потім вже «боротьба з білими бандами, культурна й професійна робота» [7, с. 318] Степана стають зрозумілими, коли порівняти його образ із образами циклу нарисів «Повстанці»: Степан – це один з тих самих повстанців, що заради національної революції, типу тієї, що змалював Ю. Яновський у «Чотирьох шаблях» (нарисі близькі цьому твору за поетикою і проблематикою повстанської ідентичності, у «Місті» як насмішка долі з «чотирьох шабел» лишається лише жалюгідна «бритва»), кинули рідні домівки, рідний степ: «в своїй повстанській кар'єрі перед тим, як викинути червоний стяг, він тримав якийсь час прапор осінніх степів і небес» [7, с. 391]. Один повстанець, прощаючись, стоячи, «поки не скорився степ і не вклав йому в серце своєї безкрайності» [8, с. 68].

Ота безкрайність степової душі Степана призводить до різних зривів і піднесень, неспіввимірності із механічним світом міста. Отаман Кремнюк («Отмаман Кремнюк») розповідає про свою повстанську правду хорунжому Лободі: кривда народна забулась непритомному пораненому вночі у степу: «та ніч визначила мою долю. І від того часу я не покинув степу. Я забув про кривду народну, коли відчув, як мучиться він, заораний безглуздя та засіяний містами» [8, с. 81], «я був скрізь, де є степ і ніч, бо вони зродили мою душу» [8, с. 82]. Романтизований герой-самітник, що міститься усьому світові еволюціонує до анархічної руйнівної сили «третьої революції», образу Махна («Це місто будовано століттями, а в кінці століть прийшов він і може знищити його чи залишити, і хіба ім'я його не колишеться степами, несучи жах, руїну і разом давню свіжину землі» [7, с. 227]), відгомін цих бунтівних закликів і потягів зустрічаємо у Степанові, це третій, завершальний етап розвитку стихії степу, земляної, селянської сили: «От вони, ці горожани! Все це – старий порох, що треба стерти. І він до цього покликаний» [7, с. 330]

Повстанська правда «йде... опанувати» душу хорунжому, опановує вона свого часу і пана степів Степана. Степ викликає «спрагу простору і волі», немає сили, яка «змусить забути про широчінь, що маєш перед очима». «Хай ростуть міста, хай в'ється дріт та залізо! Я нищитиму те!» - проголошує Кремнюк постулати своєї вольниці, оскільки, бо «не на залізну домовину» [8, с. 83] має він душу. Душа Степана теж ніяк не може змиритись з усталеністю міста, що «обплутане тисячами правил і розпоряджень» [7, с. 325].

Прагнення до волі обертається її запереченням. Поразка «третьої революції» неминуха, бо несе в собі руйнівне начало. Це підкреслюється авторською іронією: «кінець усякому примусу й неволі» «фундаментується на наказах, які за найменші порушення обіцяють розстріл «на місці», «без суду»» [7, с. 220], навіть «велике грабування» за цих умов скидається на «звичайну працю й мирне видовисько» [7, с. 229]. Це обіцяна Кремнюком помста місту: «Село вийшло з своїх мазанок і стріх, поклато руку на той незрозумілий механізм, звідки йшли усі накази, лунала чужа мова і зникав викоханий у степах хліб. Село прийшло один раз могутнє, і місто стрепенулося з палкого подиху степів, здавалось, уже підвладних назавжди. А от сталась третя революція – похід села на місто» [7, с. 229].

Конфронтація досягає максимуму. Місто має культуру, довершену вироблену форму, що вимагає наповнення, село – потрібну енергію, дикунську силу, вони протиставлені і намагаються будь-що знищити один одного – чи бюрократичний механізм міста, чи стихійний бунт села. Вихід – «змичка міста з селом», але не

механічна, бо «вдухнути, за біблійним прикладом, дух культури в це молоде пристрасне дикунське тіло» [7, с. 217] дуже нелегко, двополюсність модерної ідентичності місто – село розриває злагоду і світ на шматки, поєднання матеріального і духовного – передумова життя, воскресіння у вогні творчості.

Сила мистецтва повинна наблизити місто до переважно селянської психіки українця, поєднання форми і змісту можливі лише в душі кожної людини через освіту і глибинне здобуття культури.

Три рівні формують у Підмогильного загадку людини. Перший – особисто-інтимний, побутовий, де чоловік і жінка – два полюси, яким належить об'єднатись для повноцінного життя, інакше породжуються недолюдки типу «резонера» Пащенко з «Повісті без назви». Місто і село повинні поєднатися на соціальному рівні, аби виступати єдиним народом, нацією, за допомогою мистецтва, бо воно дає зрозуміти, що «люди – різні». Не бачити в іншому ворога. Небо і земля об'єднуються на космічному рівні в гармонійних пейзажах степу, де земля така ж безкрайня й неосяжна, як само небо, буття й небуття об'єднуються життям у космосі людської душі. Степан Радченко – уособлення селянської сили, землі, жінки наближаються до неба, небесного, ідеалу, ідеального (синьоока Надія) і одночасно належать місту, є його часткою. Шість нерозривно поєднаних прикмет має людина, трьома наближається до тваринного світу (і Підмогильний застосовує тут фрейдистський підхід та народну українську мудрість), а трьома наближається до небесного, божественного (провідними стають образи вогню, мистецтва, творчості, натхнення), це підкреслює епіграф роману.

Філософсько-антропологічна проблематика є центральною для роману «Місто» і загалом для творчості В. Підмогильного.

Становлення нової людини присвячено багато розмірковувань, а також розкриттю проблематики свободи – наскільки тілесна, смертна людина може збудувати щось постійне, визначити свою культурну ідентичність і відповідальність. Це, наприклад, людина як «*reductio ad absurdum* природи» [7, с. 461] у Вигорського, «в нас природа сама себе нищить» [7, с. 461]. Недоліки, слабкості людини, потяг її до природи, інстинктивне занурення в тимчасові радощі життя – із її кінечної визначеності, обмеженості координатою смерті – «всі ми дрібнобуржуазні, бо мусимо померти. Дайте вічного життя, і ми станемо нові, величні, повноцінні. А поки смертні, ми смішні й нікчемні» [7, с. 462].

Вигорський ділиться своїм відкриттям з Степаном – щастя існує: «Щастя – це високий тонус духовного життя, як здоров'я – фізичного. Щастя – це духовне здоров'я». Вигорський розділяє щастя на два види: «гармонії» та «величі». «Естетика гармонії у нашому разі є щастя непрагнення, щастя погодження з життям, підлягання йому, тобто щастя раба» [7, с. 489]. За думками Степана, таке щастя має Левко. Степанів же «порив до безконечного рабства» [7, с. 530] залишається нездійсненим. Естетика щастя величі тлумачиться як піднесеність якогось душевного елемента над рештою, «запанування його над рештою, активна боротьба з нею, отже, рух і прагнення. Щастя величі може виникнути від піднесеності або чуття, або розуму» [7, с. 490]. При цьому філософ пивниць надає перевагу розуму, оскільки «він добрий, він усе приймає й прощає... Щастя чутливої величі є щастя заперечення, а щастя розумової – ствердження; ...чуття лишає кінець кінцем попіл, розум тільки рани». Але вибір Степана Радченка інший – чутливе щастя. У 12 розділі роману – прощальна зустріч з Вигорським, що передає весь настрій доби українського модерну, «розстріляного Відродження». Вигорський знову змінює свої погляди – тепер він вважає, що «воля керує, друже, життям, а не розум» [7, с. 519]. Ця ніцшеанська воля протистоїть раціональним началам, сталій культурній ідентичності й руйнує долі людей. Степан – дитя життя, не вигнанець, «сам жив без софізмів і світ приймав без фільтра абстрактних категорій», в ньому живе та конкретність, яку так боявся військовий літун Данченко

(оповідання «Військовий літун»), земля не страшна для сина землі і степів, оскільки «конкретність лишалась у нім, і життя не переставало бути йому пахучим, хоч і гірким мигдалем» [7, с. 462].

Степан, як Микола Хвильовий, своєрідний пророк життя, його пророцтво – його творчість, письменництво, література як священнодійство не повинна ототожнюватись з особистим життям письменника, бо інакше «анекдот про нього» стає літературним анекдотом, галоші його літературними галошами [7, с. 446], зовнішнє атрибування замінює сутність, але уже письменники, слідуючи модерній моделі художника, завжди «потай уперто кохаються в надії на своє обранство», які у пророчому завзяті ладні «без жалю спалити глаголом усі людські серця» [7, с. 446]. Найбільшим відкриттям, піднесенням Степана на найвищий щабель пізнання стає відкриття людини – «наївна віра давнини, що людина є міра речей, що для неї світ постав і зайнялися зорі, блиснула йому єдиною правдою землі, вищою над усі правди та докази» [7, с. 597], вперше в модерній українській свідомості ми бачимо таке звернення до вищої цінності людини, оскільки експресіоністський та конструктивістський проекти модернізації світу на перший план висували суспільство, для Підмогильного та його героя ж весь весвіт співміряється із людиною, «без неї все втрачає рацію, стає бездушною схемою, дзвоном у безповітряному просторі» [7, с. 507].

Відповідно до мети змалювання втрачення рівноваги між людиною, її внутрішньої суті і потребами суспільства, В. Підмогильний вдається до жанру роману, нарративу модерної романної оповіді. «Місто» заторкнуло проблеми екології людської душі, екзистенціальної свободи вчинків особистості, що пов'язується з філософською проблематикою свободи нації у виборі орієнтирів історичного розвитку.

Висновки. В. Підмогильний намагається відобразити дійсність не з точки зору того, що від неї потребуватимуть в майбутньому, як потребувала комуністична ідеологія, а з точки зору того, що вона надала насправді на теперішній момент, тому письменник-філософ подає характери не застиглими, а в розвитку, показує вироблення нових модерних українських урбанізованих ідентичностей, шлях навчання міському життю і культурі Степана Радченка. Образи Степана, Задорожнього, Левка, Надійки символізують ті шляхи, які обирає селянська молодь після того, як революція відкрила їм нові шляхи до індустріального міста. Водночас біографію Степана Радченка можна розглядати і як символічну біографію Миколи Хвильового, а разом з тим і символічну біографію нового українського пролетарського міського письменства, нової модерної української інтелігенції, що засвоює світову культурну спадщину і транслює її у вигляді власних міських ідентичностей, нової «горожанської» української свободи.

Чи обрати шлях новітнього міського міщанина, чи, засвоївши досягнення міської культури, принести їх на село – ось питання, які постають перед персонажами Підмогильного. Вигорський намагається знайти вихід із протиріччя між міськими та старими домодерними сільськими ідентичностями в ескапізмі чи творчості. Зоська намагається спростити зайві складності міського життя, що видумують «коміки»-люди заради нездійсненої мрії природності людських стосунків, але терпить поразку навіть у коханні і руйнує своє життя, не поступаючись собою перед його абсурдністю; Максим і «Мусінька» намагаються будувати свою долю, не помічаючи змін у навколишньому світі, це старі, дещо наївні міщани, що не пристосувались до нових реалій. Тільки Степан Радченко постає як активний, дієвий персонаж, саме його образ допомагає розкрити більшість проблем роману. Крім прикладу становлення нових модерних урбаністичних ідентичностей, ідентичностей нових великих радянських міст, роман демонструє нову філософську оповідь, що наближує нарративи Підмогильного та європейський екзистенціалізм.

Філософська концепція роману наближається до основних концептуальних засад екзистенціалізму (М. Хайдеггер, А. Камю, Ж.П. Сартр, С. К'єркегор). Основне

визначення людини, за К'єркегором, не розуміння, а існування (екзистенція), лише те мислення, що виходить із екзистенції й живиться нею, може бути дійсним, тобто екзистенціальним. Провина (наприклад, зрада Степана Зосьці, що призвела її до самогубства) виступає як один із факторів еволюціонування людини до розуміння божественного. Філософія Сартра [9] передбачає два типи людських стосунків: свободні і несвободні, що реалізується і в літературній творчості. Позичив раба та ката-обвинувача поза свободою, несумісні із значною письменницькою та філософською творчістю. Степан Радченко поступово стає вільною людиною, стає письменником, пориває зі стосунками влади – підкорення їй, тому «єдиний порив славної спокути, порив до безконечного рабства» [7, с. 530] не може бути реалізованим, «щастя погодження», «щастя раба» [7, с. 489] для нього неможливо. Герої роману – насамперед Степан Радченко і його своєрідний двійник – Вигорський найбільше наближаються до «людини абсурду» А. Камю. Принцип Вигорського «на землі ніхто нікому нічого не винен. Але винуваті є, бо мусить бути відповідальність» [7, с. 461] майже дослівно перегукується із головним принципом «людини абсурду» А. Камю: «Вона готова за все розплачуватись...Для неї немає винуватих, є тільки ті, що несуть відповідальність. Найбільше, з чим вона може погодитись, є використання минулого досвіду при обґрунтуванні майбутніх вчинків» [2, с. 59.]. Тому й Степан Радченко відчув всю непохитність, незмінність, невинуватість колишніх дій, навіть думок, бажань, що лягають підґрунтям майбутньому» [7, с. 428]. Другий епіграф роману («Як можна бути вільним, Евкріте, коли маєш тіло?» А. Франс) суголосний визначенню А. Камю абсурду: «Абсурд у тому, що душа належить тілу, незмірно перевищуючи його» [2, с. 104.]. Прогрес і наука неминуче, як і глобалізація, але відчувається розчарування у старій науці, що не може зрозуміти сутність людини і життя, у Вигорського і А. Камю: від стриманого «Я розумію, що з допомогою науки можу розпізнати, перерахувати явища, але ніяк не можу освоїти світ» [2, с. 21]. до розпачливого – «Наука! Це нуль, порожній, роздмуханий нуль! Тисячі років вона шириться, шириться і не може навчити людей жити» [7, с. 450]. І якщо для А. Камю абсурд життя стверджує нове ставлення до нього і дозволяє потоку життя ширитись без перешкод («Відкриття абсурдності життя дозволяє зануритися в нього з усією нестриманістю...Щастя й абсурд...нерозлучні» [2, с. 98]), то звідси можна зрозуміти і «зачудований поцілунок» Радченко «величі нової стихії» [7, с. 538] у фіналі роману як прийняття суперечностей існування, неунікної суперечливості нової міської української ідентичності. Образи роману мають як історично-конкретний, так і символічний, філософський характер.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Єфремов П. Про роман В. Підмогильного «Місто» : Нотатки читача / П. Єфремов // Плуг. – 1928. – №9. – С.66 – 72.
2. Камю А. Миф о Сизифе / А. Камю // Камю А. Сочинения : В 5 т. – Т.3. – Харків : Фоліо, 1997. – С.21 – 104.
3. Кожин В. Происхождение романа / В. Кожин – М., 1963. – 440 с.
4. Мельник В.О. Суворий аналітик доби: Валеріян Підмогильний в ідейно-естетичному контексті української прози першої половини ХХ ст.: Монографія / Мельник В.О. – К.: Ін-т літ. ім. Т.Г. Шевченка УНАН, 1994. – 319 с.
5. Мовчан Р. Валеріян Підмогильний / Р. Мовчан // Письменники Радянської України : 20-30 роки. – К. : Рад. Письменник, 1989. – С.305 – 328.
6. Ніковський А. Про «Місто» В. Підмогильного / А. Ніковський // Життя й революція. – 1928. – №10. – С. 104 – 114.
7. Підмогильний В. Оповідання. Повість. Романи / В. Підмогильний – К. : Наук. думка, 1991. – 800 с.
8. Підмогильний В. Повстанці. Іван Босий / В. Підмогильний //Прапор. – 1990. – №7. – С.65 – 91.
9. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с франц. – М. : Республика, 2004. – 639 с.
10. Фокс Р. Роман и народ / Р. Фокс. – М. : Гослитиздат, 1960. – С.81 – 82.

УДК 130.2

В.И. Штанько

Харьковский национальный университет радиоэлектроники
д. филос. н., проф. зав. каф. философии

Л.А. Тихонова

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

Т.Г. Комарова

Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина
к. полит. н., доц. каф. політології

УПРАВЛЯЕМОСТЬ И СТИХИЙНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ДЕМОКРАТИИ В УСЛОВИЯХ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

В статье рассматриваются проблемы электоральной и либеральной демократии, политического менеджмента и политического управления в условиях информатизации и глобализации современного общества. Авторы анализируют вызовы демократическому методу управления обществом, которые существуют в информационную эпоху. Исследуют как соотносятся управляемость и стихийность в политике на современном этапе, в каких новых факторах развития они выражаются.

Ключевые слова: информационное общество, политический менеджмент, политическое управление, управляемость, стихийность.

В.І. Штанько, Л.А. Тихонова, Т.Г. Комарова

КЕРОВАНІСТЬ ТА СТИХІЙНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА РОЗВИТКУ ДЕМОКРАТІЇ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті розглядаються проблеми електоральної та ліберальної демократії, політичного менеджменту і політичного управління в умовах інформатизації і глобалізації сучасного суспільства. Авторі аналізують виклики демократичному методу управління суспільством, які існують в інформаційну епоху. Досліджують як співвідносяться керованість та стихійність у політиці на сучасному етапі, у яких нових факторах розвитку вони виражаються.

Ключові слова: інформаційне суспільство, політичний менеджмент, політичне управління, керованість, стихійність.

V. Shtanko, L. Tikhonova, T. Komarova

MANAGEABILITY AND SPONTANEITY AS PROBLEMS OF DEVELOPMENT OF DEMOCRACY IN CONDITIONS OF INFORMATION SOCIETY

Problems of electoral and liberal democracy and political management in conditions of informatization and globalization of modern society are considered in this article. Authors analyze challenges to democratic method of society management that exists in the information epoch. They investigate how manageability and spontaneity in politics at the present stage are correlated, in what new factors of development they are expressed.

Key words: information society, political management, manageability, spontaneity.

В последнее время и в общественных настроениях и в политической науке утвердилось мнение, что демократия является наилучшим общественным строем и сомневаться в ее торжестве просто невозможно. Однако, исследователи феномена демократии постепенно приходят к выводу, что само понятие демократии многогранно, разнообразно и временами противоречиво. За время своего существования термин «демократия» настолько расширил свое значение, что требует постоянного уточнения своего содержания. Что же понимается современной наукой под демократией? Считается, что наиболее удачное определение современной демократии дал Й.Шумпетер. По его мнению, «демократический метод – это такое институциональное устройство для принятия политических решений, в котором индивиды приобретают власть принимать решения путем конкурентной борьбы за голоса избирателей» [1]. То есть, по мнению Шумпетера, главный признак демократии – это выборы. Такая демократия получила название «электоральной» и мы очень часто, говоря о демократии, имеем ввиду именно этот ее признак – возможность избирать власть путем свободных, прямых и тайных выборов.

Выборы путем тайного голосования считаются основой демократии практически во всех ее концепциях. С легкой руки Шумпетера выборы стали считаться единственным объективным критерием демократии. Однако, даже с этим положение сейчас согласны не все. А.В.Лукин в статье «Возможна ли другая демократия?» настаивает на том, что «под определение Й. Шумпетера никак не подходит та демократия, которая, собственно, и дала нам это понятие, а именно, греческая, прежде всего афинская демократия»[2].

Тот общественный строй, который мы сейчас называем демократией у древних греков именовался аристократией или олигархией и выражал интересы зажиточного меньшинства. Поскольку путем голосования в Афинах замещалось лишь небольшое количество определенных должностей. Политическое руководство у древних греков определялось методом жеребьевки. И такой подход сохранялся достаточно долго и не только в Древней Греции. Принцип избрания по жребию сохраняется в некоторых областях государственной деятельности до сих пор. Например, при составлении коллегии присяжных в суде, при определении очередности выступления во многих общественных и спортивных организациях. Основная идея такого выбора – уравнивать шансы всех соревнующихся, чтобы исключить элемент личной заинтересованности. Конечно, отбор по жребию не является панацеей от всех недостатков демократии, однако сторонников такого выбора становится все больше и для этого есть ряд причин.

Конечно, демократия характеризуется достаточно большим набором признаков, но выборы все равно стоят среди них на первом месте. Например, американские политологи считают, что государство может называться электоральной демократией, если оно отвечает определенным критериям. К ним относят: многопартийную политическую систему, всеобщее избирательное право, регулярные и тайные выборы и широкий доступ общественности к политическим партиям. Однако, надо помнить, что электоральная демократия – это только процедура, поэтому и определяется чаще всего как «метод».

Понятие «либеральной демократии» намного шире демократии электоральной. Оно включает в себя достаточное количество гражданских свобод личности. Британский исследователь Дэвид Лэйн считает, что «либеральная демократия по определению включает в себя основные черты капиталистического общества и, следовательно, исключает социалистические общества, имеющие иные социальные атрибуты, в частности, общественную собственность, равенство (ограничивает

свободу) и коллективные права в ущерб индивидуальным (ограничение конкуренции). В этом контексте многие критики рассматривают либеральную демократию как политический инструментальный и наиболее подходящую оболочку для капитализма, а отнюдь не средство освобождения человека»[3].

Разговор о либеральной демократии не может обойти вниманием соотношение власти и прав человека. Ведь либерализм – это прежде всего обеспечение широкого круга прав личности. Основой либеральной демократии является положение о том, что каждый человек от рождения наделен правами, реализация которых – цель существования цивилизации. Но справедливости ради надо сказать, что такое понимание целей цивилизации существовало не всегда. История знает достаточно примеров негативного отношения к естественным правам со стороны известных исследователей и ученых. Например, Иеремия Бентам (основатель утилитаризма) был противником абсолютизации естественных прав человека, поскольку они могут помешать целям общественного развития и привести к анархии. Уже упомянутый выше доктор исторических наук В.А.Лукин тоже придерживается мнения, что идея неотвратимой реализации естественных прав человека «при некоторых условиях играющая позитивную роль, иногда может стать вредной и даже опасной. Это происходит, когда в жертву абстрактно понимаемым естественным правам приносятся все прочие соображения, например, интересы общества в целом» [Там же, с.16].

И все-таки в современном обществе победило такое понимание демократии, когда правильным считается неотъемлимое право большинства править по своей воле. Такое положение привело к быстрому росту взаимозависимости избирателей и политиков. Возник новый тип политика, который заботится не о решении насущных проблем, а беспокоится только о собственном рейтинге и популярности среди населения.

Современная демократическая теория рассматривает политику как социальное явление, которое возникает из политической борьбы, генерируется из столкновения разнообразных человеческих интересов, и в результате которого возникает определенная конфигурация власти. Считается, что политическая борьба составляет саму сущность демократических политических режимов, а политические субъекты полностью самостоятельны и самодеятельны. До недавнего времени политология рассматривала политические процессы как саморегулирующиеся. Однако, нельзя не замечать, что политические процессы в современном обществе становятся все более и более сложными и не только у политиков возникает желание этими процессами управлять. С.Н.Пшизова в своей статье «Можно ли управлять демократией?» одной из первых обратилась к проблеме соотношения управляемости и стихийности современных политических процессов. Она считает, что те или иные попытки программирования кажущихся стихийными демократических процессов можно наблюдать практически везде.[4] В молодых демократиях постсоветского пространства такие тенденции проявляются наиболее ярко, почти радикально.

Проблемы функционирования демократии в современном информатизированном и глобализированном обществе стали наиболее актуальными в тот период, когда начали массово трансформироваться авторитарные режимы XX века. Стремление быстро «построить» демократическое общество привело к стимулированию теоретических и прикладных исследований в области «прикладной политологии». В настоящее время даже в старых, устоявшихся демократиях наблюдаются попытки управления демократическими процессами при помощи политических технологий. Считается, что эти попытки носят локальный характер и становятся поводом для принятия серьезных политических решений. В странах же с

небольшим демократическим опытом такие попытки либо стараются не замечать, либо вообще обходят стороной. Очевидно, что возникает новая проблема современной демократии. С одной стороны мы свято верим, что демократия – единственно возможный путь развития современного общества. С другой стороны – налицо очевидное стремление и возможности управления этой демократией со стороны профессиональных политиков. В современных образовательных учреждениях появились учебные курсы, которые обучают будущих специалистов политическому маркетингу, политическим коммуникациям, связям с общественностью и т.д.

Со второй половины XX века политический менеджмент прочно вошел в нашу жизнь и только развивается дальше. Прочно вошли в политическую жизнь современного общества новые политические термины: политический менеджмент, политический PR, политический маркетинг. Они призваны объяснить те политические реалии, которые уже невозможно описать при помощи традиционных политических категорий. Современные исследователи еще только пытаются осознать и объяснить содержание этих понятий. Иногда политические термины автоматически заимствуются из английского языка, при этом сущность терминов не всегда адекватна отечественному пониманию. Например, толкование термина «политический менеджмент» сейчас не только широко, но достаточно противоречиво. Западные политологи привыкли под «политическим менеджментом» понимать определенную совокупность прикладных навыков, которыми профессионально владеют политконсультанты. К таким навыкам обычно относят организацию избирательных кампаний, политическую рекламу, изучение общественного мнения. Считается, что такое понимание политического менеджмента не предполагает вмешательства в управление всей политической системой. Однако, в контексте отечественной политики становится очевидным, что политический менеджмент зачастую переходит именно в политическое управление и осуществляют его не только политконсультанты, но и профессиональные политики.

Автор одного из первых учебников по политическому менеджменту Г.В.Пушкарева считает, что основным отличием менеджмента от управления в политической сфере является не субъект и не объект влияния, а методы, при помощи которых оно осуществляется. Таковыми она считает ненасильственные методы, при которых не используются статусные ресурсы власти.[5] То есть, политический менеджмент тем и отличается от политического управления, что его задачи могут быть реализованы без изменений нормативного поля существующего государства. В молодых постсоветских демократиях наблюдается как раз процесс, который больше подходит под определение политического управления. И осуществляется он чаще всего от имени государства группой политической элиты, контролирующей государственные ресурсы.

Следует отметить, что проблема смешивания политического менеджмента и политического управления является общей и для устоявшихся демократий и для вновь созданных. Исследователи проблем демократии считают, что вероятность использования государственных ресурсов в интересах определенных правящих групп существует даже в самых либеральных демократиях. Сейчас уже ни для кого не секрет, что после прихода к власти политики продолжают пользоваться услугами политических менеджеров.

Проблема соотношения политического и административного уровней управления обсуждается достаточно давно. За это время представления об их соотношении и связи сильно изменились. Не изменилось только представление о том, что на уровне политики происходит столкновение интересов и позиций, результат

которого в большей степени заранее неизвестен и зависит от предпочтений граждан. А на уровне административной власти всегда должны действовать и действуют профессионалы, разбирающиеся в тонкостях управления государством.

Еще с конца XIX века в мировой политической науке ведутся дискуссии о возможности вовлечения административных работников в процесс принятия политических процессов. Чаще всего внимание исследователей привлекает воздействие, направленное от исполнительного уровня к уровню принятия государственных решений. Считается, что в последние годы именно такое воздействие усиливается. Однако, в настоящее время политологи больше обращают внимание на обратный процесс – внедрение политических деятелей в структуру государственной администрации. Такое внедрение позволяет им получить доступ к государственным ресурсам и реализовать частные интересы различных групп, желающих контролировать политический уровень власти.

Современные политологи отмечают, что классический вопрос отделения политики от администрирования имеет как минимум две стороны. Во-первых, проблема рассматривается с точки зрения соотношения процесса государственного управления с процессом выработки политики. Во-вторых, с точки зрения влияния и патронажа по отношению к государственному аппарату.

Некоторые из политологов просматривают четкую связь между дееспособностью оппозиционных партий и возможностью политизации государства именно в «новых демократиях». И тут очень важным является соотношение правящих структур и оппозиции. Если в стране оппозиция слабая, то это, как правило, приводит к ситуации, когда заранее известны победители избирательных кампаний, и они же используют государственный аппарат в своих целях. Если оппозиция сильная, то она способна ограничить такие тенденции и помешать власти имущим нелегитимно использовать государственный аппарат.

Важнейшими участниками борьбы за контроль над государственными ресурсами являются политические партии и группы интересов. Их целью в данном случае являются не общественные интересы, а удовлетворение особых интересов политических агентов. Такие агенты используют общественные ресурсы в личных или групповых целях, а критерием и гарантией получения выгоды являются не общественные заслуги, а политическая лояльность. Надо сказать справедливости ради, что очень часто партии власти (правящие партии) не могут представить населению сколь-нибудь ясную политическую программу и идеологическую платформу. Они просто ориентированы на захват государственных должностей. То есть происходит подмена понятий. Политики стремятся к занятию государственных должностей не для того, чтобы реализовать свои политические цели, а совсем наоборот, чтобы, уже обладая реальной властью, навязать населению эти цели.

Интересна в этом контексте и взаимосвязь между демократией и информатизацией общества. Многие исследователи проблем демократии рассматривают новые информационные технологии как фактор радикальной политической трансформации общества. По их мнению, распространение и развитие информационных технологий может привести к возникновению принципиально нового демократического мира, населенного информированными, политически компетентными и имеющими возможность постоянно проявлять свою политическую активность гражданами. Такие граждане не просто будут привлечены в пространство демократии, но и смогут принимать политические решения вместо профессиональных политиков.

Но любой процесс, происходящий в человеческом обществе, является многосторонним. И информатизация не может быть исключением. Рассматривая только положительное влияние информатизации на современную демократию не замечая негативных сторон, мы рискуем через определенный промежуток времени оказаться лицом к лицу с неизвестным нам феноменом. Сначала надо определить, действительно ли информатизация общества ведет к радикальной трансформации демократической системы? Или она просто способствует улучшению уже демократических форм в сложившихся условиях? Нам кажется, что уже ни для кого не секрет, что информатизация имеет как положительные черты, так и отрицательные. И сейчас акцент в исследовании тех и других переместился в сторону отрицательных. Что положительного несет информатизация уже известно многим. А вот что негативного мы иногда просто не хотим знать.

Убежденные сторонники информатизации считают, что благодаря новейшим информационным технологиям беспрецедентно повысится политическая активность масс, вовлечение их в общественно-политическую жизнь и степень их политического влияния. Сторонники технологического детерминизма считают, что радикальные изменения в сфере массовых коммуникаций автоматически повлекут за собой возникновение принципиально новой политической жизни.

Интернет действительно во многом упрощает проявление политического участия граждан, но не формирует его. Действительно политические ресурсы сети Интернет потенциально открыты для всех, кто обладает доступом к ней, однако, скорее всего, Интернет не столько оживит пассивную часть общества, сколько усилит голоса уже активно вовлеченных в политическую жизнь граждан.

Во-первых, чисто количественное наращивание объема доступной человеку информации не является однозначно положительной тенденцией. На смену времен информационного дефицита приходит время информационных перегрузок и избытка, масштабы которой превышают возможности ее применения. Во-вторых, ошибкой было бы предполагать, что оживление демократии и настоящее преобразование общественной жизни достижимые только за счет технических изменений в сфере коммуникаций.

Основная проблема сегодняшней демократии заключается не в дефиците механизмов политического участия, а в разочаровании граждан в самой политике, в усилении их неудовлетворенности деятельностью политических институтов и падении общественного интереса к политическому процессу. Сторонники радикального информационного обновления демократии утверждают, что благодаря информационным технологиям растет консолидация общества. Однако реальный опыт социального развития свидетельствует о том, что совершенствование информационных технологий может породить тенденции его дальнейшей фрагментации. Возникновение и развитие различных «сетевых сообществ» ведет к разрушению традиционных сообществ. А на смену фрагментации, обусловленной географической разобщенностью и разрушением традиционных форм социальных контактов, приходит новая фрагментация, связанная с разобщенностью ячеек сети и кристаллизацией в ней узких сообществ людей.

Сегодняшняя интернетизация ведет не столько к созданию единого общественного пространства, сколько к плюрализации этого пространства, оборачивается его поляризацией и фрагментацией. Расширение индивидуальной свободы, обогащение человека новыми возможностями реализации его личного выбора приходит в противоречие с интересами консолидации и укрепления целостности общественного организма.

Результатом создания многочисленных виртуальных сообществ становится резкое сужение круга проблем, попадающих в поле внимания индивида, потеря им способности слышать другие мнения и размышлять об общих проблемах. А это, в свою очередь способствует управляемости демократических процессов со стороны профессиональных политиков.

Информационная революция предоставляет человеку технологические возможности отфильтровать все, что не согласуется с его мнением и не является предметом его индивидуальных привязанностей. Считается, что когда дискутируют люди, придерживающиеся различных мнений, они, в результате движутся к компромиссу и иногда достигают согласия. Дискуссия между идеологически родственными людьми приводит к тому, что их взгляды становятся экстремистскими. Интернет помогает людям самостоятельно находить собеседников далеко за пределами физически доступных им социальных контактов. Это способствует возникновению островов единомыслия, изолированных от общения со сторонниками других взглядов. Такая тенденция может привести к наличию в обществе социальных групп, характеризующихся повышенной неуступчивостью и пониженной способностью идти на компромисс и уважать мнение других людей.

Информационное общество ни в коем случае не является чисто научным проектом, зажатым узкими теоретическими рамками. На самом деле это принципиально новый подход к социальной работе, направленный прежде всего на далеко не обеспеченные слои населения. Именно они выигрывают от эффективной рыночной экономики, от возможности обеспечения качественного трудоустройства и других преимуществ информационного общества.

Действительно, одним из важнейших итогов становления информационного общества является выход за рамки национальных границ и создание наднациональных сообществ, которые живут и потребляют одинаковым образом. А электронные и телевизионные сети связывают разных людей между собой и проникают в самые сокровенные уголки частной жизни индивида.

Некоторые ученые в этой связи говорят о том, что экономическая глобализация повлекла за собой идеологическую глобализацию. И вместо идеократического тоталитаризма постепенно возник идеократический плюрализм. Если раньше демократия способствовала благосостоянию наибольшего количества граждан, то теперь современная западная демократия столкнулась с проблемами потери популярности и неспособности решать реальные политические проблемы. Это привело к активизации крайних политических сил. С одной стороны правых, которые выступают за сохранение традиционных ценностей. С другой стороны – крайне левых, призывающих бороться с растущим социальным неравенством.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Schumpeter J. 1942 (Reprinted 2000). *Capitalism, Socialism, and Democracy* / J. Schumpeter. N.Y., L.: Routledge. – 437 p.
2. Лукин А.В. Возможна ли другая демократия? / А.В. Лукин // *Полис*. 2014. – №1. – с.11.
3. Лэйн Д. Мираж демократии / Д. Лэйн // *Полис*. 2014. -№6. – с.129.
4. Пшизова С.Н. Можно ли управлять демократией? / С.Н. Пшизова // *Полис*. 2013. – №6. – с.173.
5. Пушкарева Г.В. Политический менеджмент в системе управленческих отношений современного общества / Г.В. Пушкарева // *Вестник МГУ. Сер. Государственное управление*. №3. – с. 98 – 99.

УДК [174:342.738]:004.056

О.В. Турута

Харьковский национальный университет радиоэлектроники
к.ю.н., доц. каф. философии, доцент

О.О. Жидкова

Харьковский национальный университет радиоэлектроники
ст. преподаватель каф. философии

ИНФОРМАЦИОННАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ: ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ГОСУДАРСТВО

В статье рассматривается и обозначается класс новых видов угроз и опасностей, связанных с применением новейших технологических средств. Среди них – искажение информации, фальсификация реальности виртуальными мирами, манипулирование сознанием людей, подмена целей и образа жизни навязанными стандартами. Акцентируется внимание на том, что наряду с позитивными результатами процесса использования информационных технологий уже проявились достаточно серьезные негативные эффекты, такие как «цифровое неравенство», компьютерная преступность, компьютеромания, формирование «машинного» стиля мышления, снижение у людей интереса к реальному миру. Поэтому, проблема обеспечения информационной безопасности является приоритетной среди других проблем национальной безопасности, носит всеобщий характер, касается всех: человека, общества, государства.

Ключевые слова: информационные технологии, информационная безопасность, информационно-психологическая безопасность.

Е.В. Турута, О.О.Жидкова

ІНФОРМАЦІЙНА БЕЗПЕКА: ЛЮДИНА, СУСПІЛЬСТВО, ДЕРЖАВА

У статті розглядається і позначається клас нових видів загроз і небезпек, пов'язаних із застосуванням новітніх технологічних засобів. Серед них - спотворення інформації, фальсифікація реальності віртуальними світами, маніпулювання свідомістю людей, підміна цілей і способу життя нав'язаними стандартами. Акцентується увага на тому, що поряд з позитивними результатами процесу використання інформаційних технологій вже проявилися досить серйозні негативні ефекти, такі як «цифрова нерівність», комп'ютерна злочинність, комп'ютероманія, формування «машинного» стилю мислення, зниження у людей інтересу до реального світу. Тому, проблема забезпечення інформаційної безпеки є пріоритетною серед інших проблем національної безпеки, має загальний характер, стосується всіх: людини, суспільства, держави.

Ключові слова: інформаційні технології, інформаційна безпека, інформаційно-психологічна безпека.

O.V. Turuta, O.O. Zhidkova

INFORMATION SECURITY: HUMAN, SOCIETY, STATE

Class of new kinds and dangers connected with application of new technological means are considered in this article. Among them are informational misrepresentation, falsification of reality by virtual world, manipulation of human minds, substitution of goals and life by force standards. Alongside with positive results of process of use of informational technologies there are serious negative effects such as "digital inequality", computer crime, computer addiction, creation of machine style of communication, decreasing of interest in real world. That's why problem of provision of

informational safety has priority among other problems of national safety, bears common character and concerns everyone: person, society and state.

Key words: informational technologies, informational safety and informational-psychological safety.

Единое планетарное сообщество сегодня становится реальностью. В обеспечении жизнедеятельности новой цивилизации особая роль принадлежит информации и знаниям, стабильность ее функционирования определяется качеством информационно-технологических решений. В тоже время данный процесс обладает двойственным характером: устойчивое развитие социума уже немыслимо без целенаправленной глобальной информатизации, с одной стороны, и повышением степени уязвимости социальных объектов от информационного воздействия – с другой.

Сегодня во всех сферах жизнедеятельности общества четко обозначился класс новых видов угроз и опасностей, связанных с применением новейших технологических средств. Среди них – искажение информации, фальсификация реальности виртуальными мирами, манипулирование сознанием людей, подмена целей и образа жизни навязанными стандартами, хакерство, пиратство и разработка вирусных программ, сбор различной информации без ведома лиц и компаний, о которых эта информация собирается, анонимность воровства, игромания, информационные войны и т. д.

Таким образом, наряду с позитивными результатами процесса использования информационных технологий уже проявились достаточно серьезные негативные эффекты, такие как «цифровое неравенство», компьютерная преступность, компьютеромания, формирование «машинного» стиля мышления, снижение у людей интереса к реальному миру. Человеческая деятельность, включая работу, досуг, социальные контакты и т.д. основанная в большей степени посредством телекоммуникаций, будет базироваться скорее на представлениях о действительности, чем на самой реальности, что порождает психологические проблемы, техностресс.

Созданное глобализацией общее информационное пространство размывает основы идентичности, ведет к потере отдельными странами своей автономности. Также, масштабное внедрение информационных технологий привели к трансформации системы ценностей, современное общество испытывает глобальный ценностный кризис. В подобных условиях совершенно очевидно, что роль информационной безопасности неизмеримо возрастает. Массовое внедрение информационных технологий должны сопровождаться оперативным контролем и гибкой реакцией на негативные социальные последствия.

Украинское государство включено в процесс всеобщей информатизации общества и формирования единого мирового информационного рынка. Такие преобразования привели к тому, что в настоящее время все более актуальный характер приобретает обеспечение информационной безопасности Украины как неотъемлемого элемента ее национальной безопасности, а защита информации превращается в одну из приоритетных государственных задач. Проблема создания и поддержки защищенной среды информационного обмена, которая обуславливает определенные правила и политику безопасности современного государства, является весьма актуальной, поскольку сегодня главным стратегическим национальным ресурсом, основой экономической и оборонной мощи государства становится информация и информационные технологии. Информация в современном мире является таким атрибутом, от которого в определяющем плане зависит эффективность жизнедеятельности современного общества. Информационные технологии принципиально изменили объем и важность информации, которая вращается в

технических средствах ее хранения, обработки и передачи. Всеобщая компьютеризация основных сфер деятельности привела к появлению широкого спектра внутренних и внешних угроз, нетрадиционных каналов потери информации и несанкционированного доступа к ней.

Информационная сфера Украины – это единое информационное пространство, которое формируется государственными органами, общественными, политическими и социальными организациями, а также гражданами и функционирует на основе правовых, организационных, научно-технических, экономических, финансовых, методических, гуманитарных и нравственных принципов с учетом требований и задач национальной информационной безопасности Украины.

Информационная безопасность является одним из видов национальной безопасности. Поскольку Проект Концепции информационной безопасности Украины и Проект Доктрины информационной безопасности Украины были наработаны Экспертным советом при Министерстве информационной политики Украины, прошли широкое обсуждение специалистами во многих регионах Украины и переданы на рассмотрение правительства, но в настоящее время эти документы так и остаются проектами. Поэтому Закон Украины «Об основных принципах развития информационного общества в Украине на 2007 – 2015 годы» от 09.01.2007 г., который, как ни странно, является действующим на данный момент и, практически единственным нормативным актом, который содержит следующее определение информационной безопасности: «состояние защищенности жизненно важных интересов человека, общества и государства, при котором предотвращается нанесение ущерба из-за неполноты, несвоевременности и недостоверности используемой информации; негативное информационное влияние; негативные последствия применения информационных технологий; несанкционированное распространение, использование, нарушение целостности, конфиденциальности и доступности информации» [1].

Политику национальной информационной безопасности нужно проводить только в тех формах и теми методами и средствами, которые присущи и приемлемы демократическому правовому государству, то есть основываются на принципах демократии и верховенства права. Информационное законодательство должно быть направлено на закрепление государственной информационной политики, которая предусматривает обеспечение гарантированного уровня национальной безопасности в информационной сфере, нормального развития информационных технологий и средств защиты информации, исключение монополизма в данной области, предотвращение разработки информационно деструктивных технологий воздействия на общество, защиту авторских и смежных прав и тому подобное. Система обеспечения информационной безопасности Украины создается и развивается в соответствии с Конституцией Украины и другими нормативно-правовыми актами, регулируемыми общественные отношения в информационной сфере. Так Закон Украины «Об основах национальной безопасности Украины» различает две ключевые категории, обуславливающие содержание и направленность государственной политики в сфере информационной безопасности:

1) угрозы национальным интересам и национальной безопасности Украины в информационной сфере (ст. 7), к которым относятся:

- проявления ограничения свободы слова и доступа граждан к информации;
- распространение средствами массовой информации культа насилия, жестокости, порнографии;
- компьютерная преступность и компьютерный терроризм;
- разглашение информации, являющейся государственной и иной, предусмотренной законом, тайной, а также конфиденциальной информации, которая

является собственностью государства или направлена обеспечение потребностей и национальных интересов общества и государства;

– попытки манипулировать общественным сознанием, в частности, путем распространения недостоверной, неполной или предвзятой информации;

2) основные направления государственной политики по вопросам национальной безопасности в информационной сфере (ст. 8):

– обеспечение информационного суверенитета Украины;

– совершенствование государственного регулирования развития информационной сферы путем создания нормативно-правовых и экономических предпосылок для развития национальной информационной инфраструктуры и ресурсов, внедрения новейших технологий в этой сфере, наполнения внутреннего и мирового информационного пространства достоверной информацией об Украине;

– активное привлечение средств массовой информации к предотвращению и противодействию коррупции, злоупотреблению служебным положением, другим явлениям, которые угрожают национальной безопасности Украины;

– обеспечение неукоснительного соблюдения конституционных прав на свободу слова, доступа к информации, недопущение неправомерного вмешательства органов государственной власти, органов местного самоуправления, их должностных лиц в деятельность средств массовой информации и журналистов, запрещения цензуры, дискриминации в информационной сфере и преследования журналистов за политические позиции, за выполнение профессиональных обязанностей, за критику;

– принятие комплексных мер по защите национального информационного пространства и противодействию монополизации информационной сферы Украины [2].

Закон «Об основах национальной безопасности Украины» предусматривает разработку нескольких программных документов, которые должны определять конкретные направления проведения государственной политики безопасности в различных сферах. Одним из таких ключевых документов в сфере информационной безопасности является Стратегия национальной безопасности Украины, утвержденная Указом Президента Украины от 26 мая 2015 № 287/2015. Она определяет принципы, приоритетные цели, задачи и механизмы обеспечения жизненно важных интересов личности, общества и государства от внешних и внутренних угроз. Эта Стратегия является базой для разработки конкретных программ, проектов и планов мероприятий государственной политики национальной безопасности в информационной сфере и механизмов их реализации. Главной целью Стратегия определяет обеспечение такого уровня национальной безопасности, который бы гарантировал поступательное развитие Украины, ее конкурентоспособность, обеспечение прав и свобод человека и гражданина, дальнейшее укрепление международных позиций и авторитета Украинского государства в современном мире [3]. Одной из составляющих этой задачи является и обеспечение информационной безопасности. Стратегия национальной безопасности Украины среди угроз информационной безопасности Украины определяет:

– ведение информационной войны против Украины;

– отсутствие целостной коммуникативной политики государства, недостаточный уровень медиа-культуры общества [3].

Стратегия национальной безопасности Украины также определяет угрозы кибербезопасности и безопасности информационных ресурсов:

– уязвимость объектов критической инфраструктуры, государственных информационных ресурсов к кибератакам;

– физическая и моральная устарелость системы охраны государственной тайны и других видов информации с ограниченным доступом [3].

Поэтому приоритетами государственной политики обеспечения информационной безопасности Украины являются:

- обеспечение наступательности мероприятий политики информационной безопасности на основе асимметричных действий против всех форм и проявлений информационной агрессии;
- создание интегрированной системы оценки информационных угроз и оперативного реагирования на них;
- противодействие информационным операциям против Украины, манипуляциям общественным сознанием и распространению искаженной информации, защита национальных ценностей и укрепление единства украинского общества;
- разработка и реализация скоординированной информационной политики органов государственной власти;
- выявление субъектов украинского информационного пространства, созданных и / или используемых для ведения информационной войны против Украины, и невозможность их подрывной деятельности;
- создание и развитие институтов, отвечающих за информационно-психологическую безопасность;
- совершенствование профессиональной подготовки в области информационной безопасности, внедрение общенациональных образовательных программ по медиакультуре с привлечением гражданского общества и бизнеса [3].

Соответственно приоритетами обеспечения кибербезопасности и безопасности информационных ресурсов являются:

- развитие информационной инфраструктуры государства;
- создание системы обеспечения кибербезопасности, развитие сети реагирования на компьютерные чрезвычайные события (CERT);
- мониторинг киберпространства с целью своевременного выявления, предотвращения киберугроз и их нейтрализации;
- развитие способностей правоохранительных органов по расследованию киберпреступлений;
- обеспечение защищенности объектов критической инфраструктуры, государственных информационных ресурсов от кибератак;
- реформирование системы охраны государственной тайны и иной информации с ограниченным доступом, защита государственных информационных ресурсов, систем электронного управления, технической и криптографической защиты информации;
- создание системы подготовки кадров в сфере кибербезопасности для нужд органов сектора безопасности и обороны;
- развитие международного сотрудничества в сфере обеспечения кибербезопасности для усиления возможностей Украины в сфере кибербезопасности [3].

Все составляющие информационной безопасности являются системообразующими в других видах безопасности, таких как социальная, оборонная, экономическая и экологическая безопасность. Решению проблем обеспечения информационной безопасности так же способствует формирование новой информационной культуры в обществе. Информационная культура является важнейшим фактором преодоления и дальнейшей элиминации негативных эффектов информатизации, а также гуманистической ориентации данного процесса.

Информатизация общества и имманентно связанная с ней информационная безопасность обрели глобальные масштабы и превратились в фактор, влияющий на выживание человечества в условиях формирования единого мирового информационного пространства. Недооценка вопросов информационной безопасности может привести к трудно предсказуемым социальным, политическим, экономическим,

военным и другим последствиям. Поэтому сегодня назрела необходимость формирования системы глобальной информационной безопасности, а так же информационной культуры общества как составляющих всей системы общемировой безопасности.

Острота этой проблемы в сложившейся ситуации вызвана в значительной мере утратой гуманистических нравственных ценностей, идеалов и подчинением морали политико-идеологическим интересам. Роль этических норм в системе безопасности информационных технологий становится центральной для выживания и развития общества. Решающее значение в данной ситуации приобретает техническая грамотность, культура и этика поведения человека, которые должны соответствовать существующей модели информационной безопасности.

Важность института информационной безопасности способствовала появлению новой отрасли знаний – «информационной этики». Этот термин стал употребляться учеными и специалистами по компьютерной этике и смежным дисциплинам с 2002-го года. Информационная этика занимается изучением природы социального воздействия компьютерных технологий на общество, формированием на этой основе моральных норм и проведение политики их внедрения в сознание разработчиков и пользователей компьютерных технологий. Информационная этика – обширная дисциплина, включающая в себя профессиональную этику, потребительскую этику и некоторые вопросы политики государства. Естественно, что первоначально она возникла как элемент профессиональных знаний и культуры в области информационных технологий.

На сегодня 90% всех технологий, влияющих на уровень профессиональной этики любой отрасли знаний, связаны с информацией, т. е. с ее сбором, передачей, обработкой, хранением, техническими средствами и пр. Это обстоятельство определяет повышенный уровень требований к специалистам – программистам, системным администраторам, и, конечно, к аналитикам, связанным с информационно-аналитическим обеспечением безопасности. Поэтому вопросы профессиональной этики в современном обществе приобретают информационный оттенок, причем эта тенденция будет сохраняться [4].

Информационная этика выходит на первый план в свете обеспечения безопасности использования информационных технологий, повышения культуры на основе усвоения достигнутого человечеством, для информирования каждого субъекта о его правах и обязанностях в информационном сообществе, ответственности за использование информационно-компьютерных технологий и иных форм информации; формирование информационного общества создает новые информационно-этические проблемы: компьютерная преступность, манипулирование при помощи информационных технологий, воспитание технократического мышления, регулирование киберпространства, вопросы клонирования и генной инженерии. Все, что относится к теме обеспечения безопасности на всех уровнях использования информационных технологий, формирует задачи и решения этического характера.

Саморегуляция на основе нравственных норм является одним из естественных и эффективных способов защиты от антисоциального поведения участников информационного взаимодействия. Это связано с тем, что такой вид социальных норм, как нормы морали, является универсальным регулятором общественных, поскольку способен регулировать практически все существующие в обществе отношения (в отличие от правовых норм). В перспективе выработанные обществом нормы морали могут стать базой для формирования новых и совершенствования существующих правовых норм, обеспечиваемых силой государственного воздействия. Таким образом, обогатившись новым содержанием, адекватным новой реальности информационного общества, этические нормы могут стать гарантией обеспечения информационной

безопасности личности и общества. Именно они определяют границы должного и возможного поведения.

Социальные отношения в условиях информатизации общества складываются и изменяются непривычно быстро. Общество должно научиться адекватно реагировать на эти изменения, приводя социальные отношения в соответствии с реалиями, предупреждая появление нежелательных для общества процессов. Для государства важно иметь современную концепцию вхождения в информационное общество. Она должна принципиально отличаться от концепций предыдущих периодов развития государства, которые были ориентированы в первую очередь на техническое обеспечение общественных процессов. Теперь на первое место вышли вопросы социального характера, в их числе и проблемы информационной безопасности. Самая важная задача для государства на законодательном уровне – создать механизм, позволяющий согласовывать процесс разработки законов с прогрессом информационных технологий. Естественно, законы не могут опережать жизнь, но важно, чтобы отставание не было слишком большим, так как на практике помимо прочих отрицательных моментов это ведет к снижению информационной безопасности.

В течение последних десятилетий информация приобрела статус одного из важнейших национальных ресурсов, определяющих экономический, научно-технический и оборонительный потенциал страны. Под воздействием информатизации все сферы жизни общества получили новые качества – оперативность, гибкость и динамичность. В современных условиях проблемы информационного обеспечения во всех сферах деятельности по своей значимости и актуальности превосходят проблемы дальнейшей интенсификации производства, которые до недавнего времени считались одними из главных.

Высокие информационные технологии в настоящее время не просто сопутствуют и обеспечивают труд ученых и инженерно-технических работников, политических и военных деятелей, представителей искусства и образования, но, насквозь пронизывая всю жизнь общества, они являются определяющими условиями эффективной деятельности людей и всеобщего прогресса. Вместе с тем информационные технологии, как никакие другие, уязвимы и подвержены внешним и внутренним негативным воздействиям. Ущерб от таких воздействий, измеряемый натурными показателями потерь (экономических, социально-политических, военных), может быть сколь угодно велик.

Отсюда следует, что проблема обеспечения информационной безопасности является приоритетной среди других проблем национальной безопасности. Важно отметить, что проблема обеспечения информационной безопасности носит всеобщий характер, она касается всех: человека, общества, государства. Включает в себя не только организационно-технические вопросы, но и втягивает в свою орбиту правовые и социальные аспекты, а также задачи обеспечения информационно-психологической безопасности.

На уровне человека информационная безопасность должна обеспечить защищенность психики и сознания людей от опасных информационных воздействий: манипулирования, дезинформирования, побуждения к самоубийству. На уровне общества и государства информационная безопасность призвана обеспечить защищенность и, как следствие, устойчивость основных сфер жизнедеятельности (экономики, науки, сферы государственного и военного управления, а также общественного сознания) от опасных, дестабилизирующих и деструктивных информационных воздействий.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Закон Украины "Об основных принципах развития информационного общества в Украине на 2007-2015 годы" [Электронный ресурс]: документ от 9 января 2007 г. Режим доступа: [www. URL: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/537-16](http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/537-16).
2. Закон Украины "Об основах национальной безопасности Украины" [Электронный ресурс]: документ от 19 июня 2003 г. Режим доступа : [www. URL: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/964-15](http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/964-15).
3. Указ Президента Украины "О решении Совета национальной безопасности и обороны Украины от 6 мая 2015 года "О Стратегии национальной безопасности Украины" [Электронный ресурс]: документ от 6 мая 2015 г. Режим доступа: [www. URL: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/287/2015](http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/287/2015).
4. Минозов А.С. Профессиональная этика специалиста в области безопасности бизнеса / Под ред.Л.М. Кунбутаева. М.: Инд. МЭИ, 2005.

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 В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті здійснюються розвідки щодо краудсорсингу та краудфандингу, які в епоху інформаційного суспільства набувають нового технологічного виміру. Автор з'ясовує, яким чином співвідносяться краудсорсинг та краудфандинг, та визначає характеристики, які дають підстави розглядати ці форми діяльності та доброчинність як споріднені. Окрема увага приділяється чинникам, які обмежують розвиток краудсорсингу та краудфандингу в сучасній Україні, та умовам, які б сприяли ширшому впровадженню цих явищ. Також автор звертається до більш широкого контексту, аналізуючи перепони, з якими загалом стикається доброчинність в українському суспільстві.

Ключові слова: доброчинність, краудсорсинг, краудфандинг.

В. Н. Николаевский, В. В. Омельченко

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В УСЛОВИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

В статье исследуются краудсорсинг и краудфандинг – явления, которые в эпоху информационного общества приобретают новое технологическое измерение. Автор выясняет, каким образом соотносятся краудсорсинг и краудфандинг, и определяет характеристики, которые дают основания рассматривать данные формы деятельности и благотворительность как родственные. Особое внимание уделяется факторам, ограничивающим развитие краудсорсинга и краудфандинга в современной Украине, и условиям, которые способствовали бы широкому внедрению этих явлений. Также автор обращается к

более широкому контексту, анализируя преграды, с которыми вообще сталкивается благотворительность в украинском обществе.

Ключевые слова: благотворительность, краудсорсинг, краудфандинг.

V. Nikolayevskyy, V. Omelchenko

CHARITY IN THE CONDITIONS OF INFORMATION SOCIETY'S FORMATION

The article explores crowdsourcing and crowdfunding – phenomena that in the era of the information society acquire a new technological dimension. The author finds out how crowdsourcing and crowdfunding are correlated, and determines the characteristics that give grounds for considering these forms of activity and charity as related. Particular attention is paid to the factors that limit the development of crowdsourcing and crowdfunding in nowadays Ukraine, and conditions that would contribute to the widespread implantation of these phenomena. The author turns to a broader context also, analyzing the barriers that charity in general faces in Ukrainian society.

Key words: charity, crowdsourcing, crowdfunding.

Сучасні суспільства неможливо уявити без людей, які на добровільних засадах здійснюють різноманітні справи на користь спільноти, набуваючи тим самим важливого позитивного досвіду громадської співучасті.

Доброчинна діяльність стає важливим інструментом самоорганізації суспільства, а її функціональні впливи важко переоцінити. Саме доброчинність допомагає культивувати альтруїстичні настрої в суспільстві та впливає на його моральність, сприяє зниженню соціальної напруженості шляхом підтримки нужденних прошарків населення, яким не вдається адаптуватися до існуючих умов життя, компенсує недоліки соціальної політики держави, впливає на громадську думку стосовно верств населення, які обмежені у споживанні суспільних благ і самореалізації.

Сучасні соціологічні розвідки феномену доброчинності мають чимало напрямів та стосуються різних його аспектів. Численні теоретичні дослідження та узагальнення зарубіжних вчених стосуються мотивації благодійництва, чинників участі/неучасті у благодійництві, компетенції суб'єктів доброчинної діяльності, взаємодії неприбуткових організацій, зокрема благодійних, з державною владою, етичних та організаційних аспектів доброчинності, гендеру, раси, релігії, сімейного стану як чинників доброчинної діяльності, впливу суспільних ресурсів на можливості здійснення доброчинності.

Аналіз україномовного та російськомовного дискурсу [1, 2], присвяченого доброчинності, свідчить, що соціологи пострадянських країн зосереджені на теоретичному (меншою мірою емпіричному) вивченні досить широкого кола проблем. Так, досліджується благодійництво як вид соціальної діяльності та як соціальний інститут; соціокультурні та ціннісні аспекти доброчинності; проблеми та перешкоди у діяльності доброчинних організацій; локальна ідентичність доброчинців та створення середовища для доброчинної діяльності; соціальний потенціал благодійності; проблема відображення розвитку доброчинної діяльності у засобах масової інформації; аналізуються проблеми взаємодії благодійних організацій з державною владою і бізнесом; вивчаються мотивації представників бізнесу щодо благодійної діяльності; інструменти стимулювання доброчинності; форми волонтерського руху, благодійності, філантропії та меценатства; досліджується благодійність як вимір розвитку громадянського суспільства; співвідношення доброчинності та соціальної роботи; благодійний маркетинг.

Огляд напрямів теоретичних та емпіричних досліджень дає підстави стверджувати, що певні аспекти доброчинності залишаються майже непоміченими сучасними соціологами, зокрема форми діяльності, що можуть вважатися

спорідненими із добродією та розвиток яких пов'язаний зі становленням інформаційного суспільства та обумовлений поширенням Інтернет-технологій та мережеских спільнот.

Тому *актуалізуються* соціологічні розвідки щодо споріднених (проте не тотожних) із добродією явищ, які в епоху інформаційного суспільства набувають нового технологічного виміру.

Метою даної статті є з'ясування того, яким чином співвідносяться краудсорсинг та краудфандинг, та визначення характеристик, які дають підстави розглядати ці форми діяльності як споріднені з добродією.

У даній статті добродієність буде розглядатися як безкорислива, не спрямована на отримання прибутку або зворотної послуги дія або діяльність, що має організований та масовий характер, переслідує суспільно значимі цілі. Її суб'єктами можуть виступати як фізичні, так і юридичні особи, а предметом – матеріальні та нематеріальні ресурси. Активність, яку проявляє добродієць, є усвідомленою, передбачає самостійність та ініціативність, що дає підстави вважати добродієність різновидом соціальної активності.

Явище, яке можна вважати наближеним до добродієності, є краудсорсинг. По суті, як зазначає І. Косуля [3], ідея краудсорсингу не є новою, незважаючи на те, що поняття, яким позначається дане явище, з'явилося відносно недавно. У вжиток його увів Джефф Хауї (Jeff Howe) у своїй статті «The Rise of Crowdsourcing» (2006). Пізніше побачила світ його книга «Crowdsourcing: Why the Power of the Crowd Is Driving the Future of Business» (2008) (російський варіант перекладу «Краудсорсинг: Коллективный разум как инструмент развития бизнеса» [4]), де розглядається сутність даного явища.

Отже, краудсорсинг (від англ. «crowdsourcing», де «crowd» – громада, гурт, натовп; «sourcing» – використання, пошук, залучення ресурсів) розуміється насамперед як модель бізнесу, що заснована на залученні «натовпу», тобто волонтерів, до виробництва й поширення товарів і послуг, а також до пропозиції ідей або вирішення певних проблем [5].

Проте є й інші тлумачення, які у контексті проблеми добродієності видаються більш продуктивними. У більш широкому смислі під краудсорсингом розуміється організація роботи групи людей над певним завданням заради досягнення загальних благ. Це практика одержання необхідних послуг, ідей або контенту шляхом прохання про сприяння, звернення до великих груп людей, особливо – до «он-лайнного» співтовариства, передача певних виробничих функцій невизначеному колу осіб, що не передбачає укладення трудового договору [6]. Іншими словами, це використання потенціалу величезної кількості людей для вирішення різних завдань, які виникають, у вузькому сенсі – при веденні бізнесу, в широкому – в різних сферах суспільно життя [3].

Згідно з ще одним визначенням, краудсорсинг – це мобілізація ресурсів людей за допомогою інформаційних технологій з метою вирішення завдань, що виникають перед бізнесом, державою й суспільством у цілому. Виходячи з цього визначення, краудсорсинг може бути поділений за сферами застосування на краудсорсинг у бізнесі, соціальний (або суспільний) та політичний (або державний) [7].

Отже, краудсорсинг об'єднує такі види діяльності, як, наприклад, «мозковий штурм», волонтерство, благодійність. Він дозволяє активізувати соціальну співпрацю, безкорисливу взаємодопомогу людей, створювати «колективний розум» для якісної реалізації суспільно значимих завдань, колегіального вирішення проблем, втілення проєктів, колективного продукування найкращих рішень.

Виникнення та поширення Інтернету зробив таку діяльність загальнодоступною у багатьох сферах суспільного життя, а розвиток технологій забезпечив доступ до інформації величезній кількості користувачів.

Прикладами суспільного краудсорсингу в Україні є такі проекти, як «Зробимо Україну чистою» (громадська акція з прибирання свого населеного пункту, яка відбувається кожного року навесні: бажаючі реєструються на сайті та обирають або створюють свої точки для прибирання); «Таблеточки» (Tabletochki) (сьогодні це фонд допомоги онкохворим дітям, але проект починався в 2011 році як краудсорсинговий – волонтери привозили необхідні ліки з-за кордону, що продавалися там без рецепту, інформація розповсюджувалась засновницею проекту через мережу Facebook); діяльність Громадської ініціативи «Станція Харків».

Ще одне явище, яке можна вважати наближеним до добродійності, є краудфандинг. Краудфандинг (англ. crowdfunding, від crowd – громада, гурт, funding – фінансування; українські відповідники – спільнокошт, співфінансування) – технологія колективного фінансування через залучення різноманітних соціальних інвестицій від багатьох зацікавлених осіб; співпраця людей, які добровільно об'єднують ресурси (насамперед, фінансові). Отже, краудфандинг у широкому значенні розуміється як новітня технологія забезпечення активів для реалізації певного проекту, народне кредитування (краудінвестинг), яке базується на довірі та переконаності у соціальній значимості певної ідеї.

Вважається, що термін «краудфандинг» з'явився одночасно з поняттям «краудсорсинг» завдяки тому ж Дж. Хауї. Сам феномен краудфандингу (як і краудсорсингу) теж не є новим. Принцип, за яким працює краудфандинг, виник, як мінімум, сто років тому. Так, наприклад, під час Першої світової війни у містах Німеччини встановлювали дерев'яну статую. Будь-хто міг купити іменний цвях, який у неї вбивали. Зібрані кошти спрямовували на підтримку армії.

Сьогодні за схемами краудфандингу фінансують винаходи й бізнес, творчі проекти, навіть передвиборчі кампанії президентів. Що важливо, до цього переліку можуть бути внесені й благодійні проекти (за умови, якщо краудфандинг здійснюється за схемою «без віддачі», тобто якщо люди добровільно надають свої кошти тим, хто їх потребує, не вимагаючи за це винагороди та жодних зобов'язань з боку тих, кому вони спрямовані). За існуючими даними [8], у 2012 році саме така схема переважала у загальних обсягах краудфандингу. До речі, за прогнозом Світового банку, до 2025-го року щорічні вкладення в краудфандинг зростуть до 93 млрд. доларів [8].

Очевидно, що Інтернет-технології стали основним інструментом краудсорсингу та краудфандингу, а соціальні мережі, всупереч очікуванням, створили нові форми співпраці та взаємодопомоги. Саме на це вказує Дж. Хауї, зазначаючи, що «краудсорсинг засвідчив, що, всупереч загальноприйнятим поглядам, люди не завжди поведуться передбачувано щодо власних інтересів. Як правило, вони беруть участь у краудсорсингових проектах за малі гроші або взагалі безкоштовно й при цьому невтомно трудяться, незважаючи на відсутність матеріального стимулу. Така поведінка здається нелогічною, якщо її оцінювати крізь призму традиційної економіки, але стимули не завжди вимірюються доларами або євро. Краудсорсинг уміло користується глибинною соціальною природою людини. Всупереч похмурому, повному безвиході пророкуванню, що Інтернет буде переважно ізолювати людей один від одного, краудсорсинг використовує технологію для розвитку безпрецедентних рівнів співробітництва й плідних обмінів між людьми з різноманітними біографіями із всіляких точок земної кулі. Віртуальні співтовариства – основа краудсорсингу, що забезпечує контекст і структуру, у якій здійснюється «робота» [4, с. 20 – 21].

У той же час розвиток краудфандингу в Україні обмежується як техніко-технологічними чинниками, такими як відсутність краудфандингових платформ, недостатнім поширенням Інтернету, так і соціально-економічними, культурними, правовими, управлінськими чинниками.

На думку експертів [9, 10], загалом поки ще не створено комплексу необхідних умов для широкого впровадження краудфандингу, а саме: недостатнім є рівень доходів населення; переважає орієнтація населення на використання доходів насамперед на поточне споживання; низький рівень мотивації до здійснення колективного мікрофінансування; недостатня розвиненість ринку платіжних карток; низький рівень довіри до фінансових установ та посередників; відсутність законодавства, що регулює краудфандинг як окремий вид діяльності (відповідно, в одержувача коштів можуть виникнути складнощі з оподаткуванням і різними формальностями); обмежені можливості для легкого й швидкого переведення грошей через Інтернет тощо.

Найважливішими умовами поширення краудфандингу в Україні як технологічно нової форми добродійної діяльності є створення правового поля мікрофінансування проєктів, зокрема суспільних, через Інтернет; створення та популяризація краудфандингових платформ; формування традицій та культури добродійності в суспільстві.

У ширшому контексті (не обмеженому такими технологічними формами, як краудсорсинг та краудфандинг) добродійна діяльність у сучасному українському суспільстві стикається з різноманітними перепонами. Так, за даними експертного опитування [11], (що було здійснено у межах проєкту, реалізованого у м. Харкові протягом 2011 – 2016 рр., (n = 129, 2011 – 2013 рр., I етап), (n = 76, 2014 – 2016 рр., II етап), наук. керівник – В. М. Ніколаєвський), суттєвими чинниками, що заважають становленню добродійності, є, наприклад, недосконалість законодавства, зокрема податкового; відсутність інформації щодо діяльності організацій, які надають добродійну допомогу; байдуже ставлення людей до добродійності; недостатнє визнання добродійників з боку суспільства; відсутність у сучасному українському суспільстві традицій добродійності.

На окрему увагу заслуговує такий чинник, як недовіра з боку населення до організацій, що надають допомогу (зокрема, через махінації із зібраними коштами, неефективну діяльність, низьку якість менеджменту тощо). Дві третини експертів розглядають його як ключовий. Це й зрозуміло, адже, як пише А. Гулевська-Черниш, «для того, щоб люди жертвували, підтримували благодійні програми та ініціативи, а головне – не залишалися байдужими, вони мають довіряти. Довіряти волонтерам, які збирають гроші на вулицях; довіряти оголошенням про допомогу в Інтернеті, газетах, на радіо; довіряти благодійним організаціям, які проводять аукціони і бали; довіряти фондам, що роздають безплатні обіди та ліки; довіряти власним поривам і переконанням зробити або підтримати добру справу» [12].

Підсумовуючи, варто зауважити, що, зважаючи на існуючі перепони для здійснення добродійності, в українському суспільстві нагальними є зусилля, спрямовані на розвиток цієї діяльності. Причому докладатися вони мають за кількома напрямками: по-перше, на впровадження ефективних механізмів законодавчого регулювання добродійності, удосконалення нормативно-правової бази та податкової сфери; по-друге, на інформування населення, створення позитивного іміджу добродійця, формування довіри та поступове вкорінення традиції добродійної діяльності; по-третє, на розширення технічних та технологічних можливостей для добродійності (у тому числі із залучення можливостей, які надає краудсорсинг та краудфандинг), які б зробили цю діяльність загальнодоступною для великої кількості людей-користувачів Інтернет.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Ніколаєвський В. М., Омельченко В. В. Добродійність у ретро(перспективі): огляд теоретичних та емпіричних напрямів дослідження у сучасній літературі / В. В. Омельченко, В. М. Ніколаєвський // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. – 2014. – № 1142. – Випуск 52. – С. 27 – 37.

2. Омельченко В. Добродійність як соціальний феномен та соціальна проблема українського суспільства // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 726 – 727. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 42 – 50.
3. Косуля І. Ю. Краудсорсинг та краудфандинг: нові поняття чи нові феномени? / І. Ю. Косуля // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. Збірник наукових праць. – Харків: Видавничий центр Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, 2014. – 362 с.
4. Хауї Дж. Краудсорсинг: Коллективный разум как инструмент развития бизнеса / Джефф Хауї; Пер. с англ. – М.: Альпина Паблишер, 2012. – 288 с.
5. Так появился неологизм – Краудсорсинг [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://crowdsourcing.ru/article/tak-poyavilsya-crowdsourcing>
6. Что такое Краудфандинг? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://crowdsourcing.ru/article/what-is-the-crowdfunding>
7. Что такое краудсорсинг? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://crowdsourcing.ru/article/what-is-the-crowdsourcing-2>
8. Кутузова А. Як реалізувати проєкт за допомогою краудфандингу? / Анастасія Кутузова // Forbes.ua. – 23 травня 2014. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://forbes.ua/ua/explain/startup-and-business/1371647-yak-realizuvati-proekt-za-dopomogoyu-kraudfandingu>
9. Марченко О.С. Інтелектуальний краудсорсинг як категорія інформаційного суспільства [Електронний ресурс] / О.С. Марченко. – Режим доступу: http://dspace.nulau.edu.ua:8088/bitstream/123456789/2074/1/Marchenko_51_53.pdf
10. Тигипко В. Развитию краудфандинга в Украине в основном мешает отсутствие законодательства и способов быстрого перевода средств через Интернет [Електронний ресурс] / В. Тигипко – IT Expert. – 26.03.2013 – Режим доступу: <http://itexpert.org.ua/rubrikator/item/24392-razvitiyu-kraudfandinga-v-ukraine-v-osnovnom-meshaet-otsutstvie-zakonodatelstvai-sposobov-bystrogo-perevoda-sredstv-cherez-internet-v-tigipko.html>
11. Омельченко В. Добродійність як соціальний феномен та соціальна проблема українського суспільства // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 726 – 727. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 42 – 50.
10. Гулевська-Черниш А. Багатолика добродійність України: чи можна відродити довіру? / ZN,UA. – 15 березня 2013. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://gazeta.dt.ua/socium/bagatolika-dobrodiynist-ukrayini-chi-mozhna-vidroditi-doviru-.html>

УДК 130.2

Ю. І. Потоцька

Харківський національний економічний університет ім. С. Кузнеця,
к. філос. наук, доцент кафедри філософії та політології

ФЕНОМЕН ЕТНІЧНОГО РЕНЕСАНСУ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Анотація: У статті проаналізовано етноренесанс як соціокультурний феномен доби глобалізації. Автор вказує на те, що етнокультурний фактор виступає як протидія по відношенню до глобалізаційних процесів, але може відігравати роль їх каталізатора, якщо мова йде про розвиток субетнічних культур, які загрожують сталому існуванню великих культурних спільнот і дезінтегрують їх. Також автор підкреслює, що змістом етноренесансу не є виключно відродження культури і повернення до традицій минулого, він має модернізаційну спрямованість, тобто етнічність стає принципом оновлення суспільства.

Ключові слова: глобалізація, вестернізація, етнічний ренесанс, етнофутуризм, націоналізм.

© Потоцька Ю. І., 2017

Ю.И. Потоцкая

ФЕНОМЕН ЭТНИЧЕСКОГО РЕНЕССАНСА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Аннотация: В статье проанализирован этноренесанс как социокультурный феномен эпохи глобализации. Автор указывает на то, что этнокультурный фактор выступает как противодействие по отношению к глобализационным процессам, но может играть роль их катализатора, если речь идет о развитии субэтнических культур, которые угрожают устойчивому существованию крупных культурных сообществ и дезинтегрируют их. Также автор подчеркивает, что содержанием этноренесанса не является исключительно возрождение культуры и возвращение к традициям прошлого, он имеет модернизационную направленность, то есть этничность становится принципом обновления общества.

Ключевые слова: глобализация, вестернизация, этнический ренесанс, этнофутуризм, национализм.

Yu. Pototska

THE PHENOMENON OF ETHNIC RENAISSANCE IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

Abstract: The article deals with the ethnic renaissance as a socio-cultural phenomenon of the era of globalization. The author considers that ethnocultural factor acts as an opposition in relation to the processes of globalization, but it can play the role of catalyst, when it comes to the development of sub-ethnic cultures which threaten steady existence of the major cultural communities and disintegrate them. The author also emphasizes that the content of the ethnic renaissance is not only revival of culture and a return to the traditions of the past, but it has a modernization tendency, i.e. ethnicity becomes a principle of renewal of society.

Keywords: globalization, westernization, ethnic renaissance, etnofuturizm, nationalism.

Глобалізація як багатоаспектний процес передбачає інтернаціоналізацію політико-правового, економічного, інформаційного простору. Однією з її найважливіших складових є міжнародна культурна інтеграція. Західний світ став джерелом розповсюдження ідей, цінностей та норм, які є надбанням його історії.

Вестернізація (у першу чергу, американізація) загрожує етнічним спільнотам втратою культурної самобутності. Але всупереч тенденціям до уніфікації можна, навпаки, спостерігати диверсифікаційні явища в сфері культури.

Наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. у цілому ряді суспільств відбуваються процеси, які дають підставу дослідникам говорити про «етнічний вибух» та «етнічний ренесанс». Феномен етнічного відродження виглядає досить нелогічним, якщо виходити з того, що етнічність за умов глобалізації має тенденцію до зникнення, тому його називають також етнічним парадоксом [12].

Етнічний ренесанс кінця ХХ – початку ХХІ ст. розглядається на межі дисциплін (філософія, соціологія, політологія, психологія). Серед вітчизняних дослідників різних аспектів цієї проблеми можна назвати О. М. Майбороду [4], В. О. Ігнатова [2], М. О. Оксютівич [5], Т. С. Пітякову [6] та ін, серед зарубіжних – Е. Сміта [8], О. О. Окладнікову [11], Стефаненко Т. Г. [12], Уколову М. С. [13] та ін.

Ціль даної роботи – розглянути етноренесанс як соціокультурний феномен сучасної доби. Завдання роботи полягають у тому, щоб відстежити зв'язок між етноренесансними і глобалізаційними процесами, уточнити зміст і спрямованість етнічного ренесансу.

Поняття «етнічний ренесанс» виникло у політології у 1960-ті рр. З 1970-х рр. воно почало широко використовуватися американськими дослідниками, що було пов'язано з критикою теорії «плавильного казана», згідно з якою етнічні меншини є пережитками доіндустріальної (аграрної) епохи [11]. З точки зору даної теорії урбанізація і модернізація повинні неминуче призвести до акультурації етносів та

їхньої мовної асиміляції, оскільки у процесі свого зростання міста постійно приймають потоки мігрантів і синтезують їх культури. Фактично ж не тільки мігранти виявляються спроможними зберігати власну етнокультурну ідентичність, а й місцеве населення вдається до пошуку та відродження втрачених традицій.

У широкому сенсі під етнічним ренесансом розуміють загальне зростання ролі етнічного фактору у світовій історії кінця ХХ – початку ХХІ ст., що має прояв зокрема у поглибленні міжетнічних протиріч і конфліктів. Підкреслимо, що цей термін застосовується по відношенню до різних за рівнем розвитку країн, до багатьох різноманітних етносів, суб- і надетносів.

Як вказують О. О. Окладнікова та А. О. Зобніна, «існуючі у сучасній етнополітології та етнології визначення етноренесансу зводяться до наступного: переосмислення етнічної ідентифікації та звернення у її пошуках до ймовірних витоків рідної культури, яку необхідно відродити/відновити» [11].

Таким чином, зміст поняття етнічного ренесансу охоплює наступні сутнісні риси: по-перше, розвиток етнічної самосвідомості та, по-друге, прагнення відродити елементи культури, які є (або вважаються) репрезентативними рисами етнічності.

Всебічно аналізуючи причини етноренесансу, сучасні дослідники роблять акценти на факторах, що так чи інакше пов'язані з глобалізацією. Як підкреслює Г. П. Кібасова, глобалізація призводить до загострення етнонаціональних проблем [3]. Етноренесанс переважно розглядається як відповідь на уніфікацію культури, коли народи свідомо або несвідомо прагнуть зберегти і захистити власну мову, релігію, традиції. Він трактується як реакція більш відсталих у розвитку народів на економічну і технологічну експансію народів розвинених. Також його пояснюють зростанням світової соціальної конкуренції, у наслідок якої інтенсифікується внутрішня етнічна взаємодія [12]. Існує думка, що завдяки засобам масової комунікації відбувається полегшення процесів згуртування великих соціальних груп в економіці, політиці, культурі, при цьому у плані консолідації саме етнічні спільноти знаходяться у більш вигідному становищі, ніж інші великі групи, наприклад класи [Там само].

Серед психологічних причин зростання етнічної ідентичності називають, по-перше, пошук відносно сталих орієнтирів в умовах перенасиченості інформацією та соціальної нестабільності, а по-друге, більш чітке усвідомлення власної етнічної особливості за умов інтенсифікації міжетнічних контактів [12].

Дійсно, етноренесанс може вважатися антиподом культурної глобалізації, але певною мірою, парадоксальним чином, сприяє їй. Вестернізація культури реалізується за рахунок руйнування вже існуючих культур, роз'єднання масштабних культурних спільнот. Відродження етнічних та регіональних традицій перебуває цілком у руслі глобалізації, якщо воно пов'язане з дезінтеграційними процесами, розколом надетносів. У цьому сенсі боротьба за культурну самобутність може призвести у перспективі до її втрати. Наприклад, розколи у православ'ї на пострадянському просторі, що пов'язані з прагненням утворити національні автокефалії, призводять до ослаблення позицій православної культури та сприяють популяризації та розповсюдженню інших конфесій на канонічному православному терені.

Політико-ідеологічні аспекти етноренесансу є, безумовно, тісно пов'язаними з соціально-психологічними. У багатьох випадках процеси етноренесансу та культурної регіоналізації у тій чи іншій державі підтримуються зацікавленими політичними силами, у тому числі із зовні, хоча й помилково було б вважати їх цілком штучними.

Можна згадати точку зору С. Жижека, згідно з якою, у зростанні ролі етнічного фактору варто вбачати наслідок інформаційної маніпуляції. Наприклад, західна преса інтерпретує соціальні конфлікти як етнокультурні, в силу того, що найчастіше своїм положенням незадоволені саме мігранти. В такий спосіб приховуються справжні проблеми, які знаходяться у соціально-економічній площині [1].

Потрібно звернути увагу на те, що змістом етноренесансу не є виключно відродження культури і повернення до втрачених традицій, він має і модернізаційну інтенцію. За визначенням Е. Сміта, етнічний ренесанс – це «спроби віднайти й зберегти своє етнічне минуле і водночас трансформувати його у дещо сучасне, сформувати нове суспільство через відродження старої етнічної ідентичності та зберегти кільця у ланцюгу поколінь» [8, с. 97].

Симптоматичним є те, що наприкінці 1980-х – початку 1990-х рр. сформувалася така ідейно-світоглядна система, як етнофутуризм. За час свого існування він розширив власний географічний і соціокультурний простір. Спочатку етнофутуризм був лише феноменом художньої культури, згодом почав проявлятися у повсякденній культурі та ідеології.

Етнофутуризм – це особлива етноренесансна відповідь на гомогенний вплив глобалізації. Його змістом є діалог і прагнення до синтезу «свого» та «чужого», архаїчного та техногенного, локального та глобального. Толерантність до іншоетнічності робить його явищем, яке відповідає духу історико-культурної доби постмодерну [13].

Як вважає В. О. Шнірельман, етноренесансні спроби відновлення давньої традиції здійснюються міською інтелігенцією за допомогою фрагментів давніх локальних вірувань і обрядів з декларованою метою відродження національної духовності, насправді ж мова йде не про відродження, а про конструювання ідеологічної основи для нової соціально-політичної спільноти, яка більш відповідає умовам модернізації [14].

Згідно з даним міркуванням, національне відродження є не поверненням до забутих аутентичних витоків етнічності, а створенням культури, яка запозичує та усереднює риси традиційної народної культури. Можна додати, що відроджуються та розповсюджуються не сутнісні цінності та норми (традиційний родинний устрій, статус релігії у суспільстві тощо), – повернення до них за сучасних умов було б проблематичним, оскільки вони не відповідають соціально-економічним і політико-правовим реаліям, – а лише зовнішні риси, до того ж стилізовані.

Якщо звернутися до процесу національного відродження першої половини ХІХ ст., який характеризував добу романтизму, то можна побачити, що зацікавленість духовних еліт у народній традиційній культурі не була дозвільною. Вона була спрямована на демократизацію суспільства, подолання станового поділу, тієї прірви, що знаходилася між носіями народної культури та носіями «глобальної» елітарної культури дворянства і духівництва. Наслідком тих зусиль є становлення національних літературних мов, започаткування народної освіти тощо.

Сучасний етноренесанс апелює до уявного народу як еталонного носія етнічної культури, у той час, як культурні цінності та норми реально існуючих народних мас вже є модернізованими і стандартизованими через експансію комерційної культури. У пошуках витоків етнічної культури відбувається звернення до архаїчних часів, уявлення про які залишають великий простір для вільних інтерпретацій та фантазій. Якщо ж репрезентативні риси етнічності шукають у відносно недалекому минулому, то і тоді велике значення мають трактування, що обумовлені особливостями сучасного етапу розвитку суспільства. Так греко-католицизм сприймається зараз як репрезентативний етнорелігійний фактор у контексті української національної культури, незважаючи на те, що від самого початку він був фактором вестернізації.

Але так чи інакше етноренесансні процеси будь-якого періоду мають спрямованість на формування єдиної етнічної спільноти, яка б отримала для себе певні вигоди (культурні, політико-правові, соціально-економічні).

Один з авторів, який досліджував зв'язок етнічності та держави і вивчав механізми етнічного відродження, – Е. Геллнер – трактував феномен націоналізму саме як продукт модернізації, а не повернення до архаїки.

Націоналізм висунув принцип, згідно з яким державні кордони повинні бути обумовлені кордонами культурного ареалу, межами проживання нації. Проте, як підкреслює Е. Геллнер, нації не надані від природи, вони не є політичною версією теорії біологічних видів. Національні держави не були кульмінацією розвитку етнокультурних груп. Націоналізм – це не пробудження і самоствердження нібито природних і заздалегідь заданих спільнот, а формування нових суспільств, які відповідають сучасним умовам, хоча використовують культурну, історичну та іншу спадщину донационалістичного світу.

Нація виступає як інтегративна форма для об'єднання, а певний інтерес до локальних етнічних культур є лише поступкою. Раціоналізована висока культура «прославляє себе в пісні і танці, запозичуючи їх (при цьому стилізуючи) з народної культури, яку, як їй здається, вона любовно увічніює, захищає і наново стверджує» [9].

Під високою культурою Е. Геллнер розумів впорядковану і стандартизовану систему ідей, на засаді якої відбувається масова комунікація, що у свою чергу є обов'язковою умовою для функціонування системи виробництва. Він писав: «Людська праця стала за своїм характером семантичною. Її невід'ємною частиною є безособова, вільна від контексту масова комунікація. Це можливо лише в тому випадку, якщо всі люди, включені в цей масовий процес, слідуєть одним і тим самим правилам формулювання і декодування повідомлень ... З цього випливає, що суспільство в цілому ... повинно бути пронизане єдиною стандартизованою високою культурою. Таке суспільство не зможе вже терпіти дикого виростання різноманітних субкультур, пов'язаних кожна своїм контекстом і розділених ... бар'єрами взаємонерозуміння» [10].

Таким чином, епоха глобалізації характеризується наявністю складних етнокультурних процесів. У багатьох країнах світу спостерігається відродження національних традицій, культурна регіоналізація, суспільний запит на ідеї націоналізму, що, на перший погляд, є антагоністичною тенденцією відносно глобалізації. Але взаємозв'язок між ними виявляється набагато складнішим.

Незважаючи на те, що етнокультурний чинник виступає як протидія по відношенню до глобалізації, на практиці він може відігравати роль її каталізатора. Це відбувається у процесі відродження та розвитку відносно дрібних субетнічних і субрегіональних культур, які починають загрожувати сталому існуванню великих культурних спільнот, дезінтегрують та роблять їх слабкішими перед викликами глобалізації.

Потрібно підкреслити те, що змістом етноренесансу не є виключно деклароване відродження культури і повернення до втрачених традицій. Він має модернізаційну спрямованість, тобто у його рамках етнічність стає принципом оновлення суспільства.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Жижек С. Хрупкий абсолют или Почему стоит бороться за христианское наследие / С. Жижек. – М.: Художественный журнал, 2004. – 177 с.
2. Ігнатов В. О. Феномен етнічного ренесансу / В.О. Ігнатов // Етнос і соціум / Б. В. Попов, В. А. Піддубний, Л. Є. Шкляр та ін. Відп. ред. Б.В. Попов – К.: Наукова думка, 1993. – С. 44 – 63.
3. Кибасова Г.П. Этническое пространство России. Социально-философский анализ: дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Г.П. Кибасова. – Волгоград: ВГМУ, 2004. – 53 с.
4. Майборода О. Етнополітична ситуація в Україні: регіональний вимір / О. Майборода // Сприяння поширенню толерантності в поліетнічному суспільстві. – К.: «Фонд Європа ХХІ», 2002. – С. 5 – 22.
5. Оксютрович М.О. Етнокультура в контексті глобалізаційних процесів: соціально-філософський аналіз: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / М. О. Оксютрович. – Житомир: [б. в.], 2014. – 17 с.

6. Пітякова Т.С. «Етнічний ренесанс» у культурі: сучасний вимір / Т. С. Пітякова // Духовність. Культура. Нація. Збірник наукових статей / гол. ред. Мельник В. П. – Випуск 4. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2009. – С. 38–45.
7. Потоцька Ю. І. Місце і роль традиції в суспільстві, що глобалізується / Ю. І. Потоцька // Мультикультурний світ у просторі освіти: збірник наукових доповідей за матеріалами Всеукраїнського науково-практичного семінару (6 жовтня 2006 р.). – Х.: ФОП Лібуркіна М. Л., 2006. – С.113 – 115.
8. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Ентоні Сміт. – К.: Ніка-Центр, 2006. – 320 с.
9. Геллнер Э. Нации и национализм [Электронный ресурс] / Э. Геллнер. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/index.php.
10. Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса [Электронный ресурс] / Э. Геллнер. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/gellner/puti.htm>.
11. Окладникова Е. А. Этнический ренесанс: теории и современная российская практика [Электронный ресурс] / Е. Окладникова, А. Зобнина. – Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-154-1/978-5-88431-154-1_73.pdf.
12. Стефаненко Т. Г. Социально-психологические аспекты изучения этнической идентичности [Электронный ресурс] / Т. Г. Стефаненко– Режим доступа: <http://flogiston.ru/articles/social/ethnic>.
13. Уколова М. С. Феномен этнофутуризма в современной культуре [Электронный ресурс]. / М. С. Уколова – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/fenomen-etnofuturizma-v-sovremennoi-kulture>.
14. Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал [Электронный ресурс] / В. А. Шнирельман– Режим доступа: <http://static.iea.ras.ru/neotlozhka/114-Shnirelman.pdf>.

УДК: 141.319.8

D. Y. Barkov

Kharkov National University of Radio Electronics
Graduate student of the philosophy department

THE PROBLEM OF ALIENATION IN THE CONTEXT OF INTERNET TECHNOLOGIES DEVELOPMENT

The article considers the role and degree of network technologies influence on the alienation mechanism. Today network technology radically transforms the cultural space of society. At the same time, in spite of the significant opportunities that are opening before the person in the field of communication and obtaining information, staying on the Internet is increasingly accompanied by alienation. Consideration of alienation theories of K. Jaspers and G. Marcuse, in which the influence of technology and technological progress on the alienation phenomenon in society is analyzed, allow not only to identify the main prerequisites for alienation in the process of using network communication tools, but also to uncover the impact on the Network users of the unique technology of nowadays - search engine.

Keywords: alienation, network technologies, Internet, electronic communication.

Д.Ю. Барков

ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ИНТЕРНЕТ-ТЕХНОЛОГИЙ

В статье рассматривается роль и степень влияния сетевых технологий на механизм отчуждения. Сегодня сетевые технологии радикально трансформирует культурное пространство общества. При этом, не смотря на значительные возможности, открывающиеся перед человеком в области коммуникации и получения информации, пребывание в Сети все чаще сопровождается отчуждением. Рассмотрение теорий отчуждения К. Ясперса и Г. Маркузе, в которых анализируется влияние техники и технического прогресса на феномен отчуждения в обществе, позволяют не только выявить основные предпосылки отчуждения в процессе использования сетевых средств коммуникации,

но и раскрыть влияние на пользователей Сети уникальной технологии современности – поисковой машины.

Ключевые слова: отчуждение, сетевые технологии, Интернет, электронная коммуникация.

Д.Ю. Барков

ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ІНТЕРНЕТ-ТЕХНОЛОГІЙ

У статті розглядається роль і ступінь впливу мережесих технологій на механізм відчуження. Сьогодні мережесі технології радикально трансформують культурний простір суспільства. При цьому, не дивлячись на значні можливості, що відкриваються перед людиною в області комунікації і отримання інформації, перебування в Мережі все частіше супроводжується відчуженням. Розгляд теорій відчуження К. Ясперса і Г. Маркузе, в яких аналізується вплив техніки і технічного прогресу на феномен відчуження в суспільстві, дозволяють не тільки виявити основні передумови відчуження в процесі використання мережесих засобів комунікації, а й розкрити вплив на користувачів Мережі унікальної технології сучасності - пошукової машини.

Ключові слова: відчуження, мережесі технології, Интернет, електронна комунікація.

The socio-philosophical understanding of the alienation problem is inseparably linked to the identification of the degree and role of the Internet technologies influence on modern society. Considering the significant transformations that society has undergone in recent decades, researchers have raised the issue of the need to identify and analyze new forms of alienation. Despite the high rates of the network technology and the network culture development generated by it, at the moment the researchers described in sufficient detail such phenomena as virtual and informational alienation, interpersonal alienation due to the weakening of social ties against the background of the transfer of a significant layer of cultural interaction to the Network and many other phenomena that are somehow connected with the influence of network technologies on the person's alienation problem.

However, in our opinion, the question of technology influence on the person's alienation in the context of the electronic communication use is not sufficiently investigated. Meanwhile, among philosophers studying the alienation problem the question of the role of technology and the degree of its influence on society was developed in sufficient detail both within the framework of Marxist and existential philosophy. In particular, researchers of the alienation problem noted that technology increasingly takes the form of a hostile force opposing the individual that enslaves and empties it.

Thus, K. Marx in his «Capital» noted: «Instruments of labour not only supply a standard of the degree of development to which human labour has attained, but they are also indicators of the social conditions under which that labour is carried on» [4, p. 128]. Although Marx did not directly treat technology as a cause of alienation, we encounter at his follower G. Marcuse's works a sharp criticism of technological fetishism that « which makes scientific and technical progress into an instrument of domination » [3, p. 18]. In his works G. Marcuse noted the specific particularity that alienation acquires in the industrial society. It becomes less obvious, almost invisible and even logically justified. The same implicit seems to be the fact of subordination of the person to the machine, and if to be more precise, the fact of turning a person into an appendage of machine, bringing it down to the instrument or thing. The role of a person in conditions of increasing rationalization, dictated by technological progress, is reduced to performing monotonous, routine operations. This trend is characteristic not only and not so much for the way of production as for the culture as a whole. Marcuse believed that the technological society of the 20th century destroys the human individuality, forming a machine-like one-dimensional person for whom production, consumption and cultural life become externally conditioned activities. A similar point of view, but within the

framework of the existential approach, is expressed by K. Jaspers. He notes: «Technology radically changed the daily life of a person in its environment, forcibly moved the labor process and society into a different sphere, into the sphere of mass production, turned all the existence into the action of a certain technical mechanism, the entire planet into a single factory. Thus, a complete separation of man from his soil has occurred - and is still happening to this day. A person becomes a resident of the land without a homeland, loses the consistency of tradition» [5]. Jaspers believed that despite the increased human capabilities in the conquest and transformation of nature, the new technical nature created by man for himself more and more devastates his own being. It takes the form of a mass factory, which produces not only technical but also spiritual products of culture. At the same time, a person loses the ability not only to dispose of his being but simply to discover it outside the relationships built within the technological culture. Jaspers emphasizes the fact that human life is mechanical in nature, covering the entire sphere of being. In this connection the author speaks of a new form of alienation - *alienation in automaticity*, which Jaspers understands as immersion into a meaningless existence, an empty functioning as a part of the mechanism.

The question of technology is considered by M. Heidegger in a completely different way. Considering that «the essence of technology is not something technical», the author turns the technology problem into an ontological plane. For Heidegger, the main purpose of technology is helping a person to cognize the surrounding life, to uncover the laws of nature, to bring man closer to the truth. In this connection, the technique for Heidegger is not something negative: «Technology is not demonic; but its essence is mysterious» [2, p. 110]. The danger is only an «instrumental» use of technology as *a tool* for endless reproduction of things, and not *a way* of knowing existence.

When philosophers of the 20-21 centuries talked about «subordinating the person to the machine», of course, this was a metaphor designed to reflect the substitution of priorities, when the means and the purpose of the activity change places. However, such a statement is not so metaphorical at the present stage of society development. Over the last century the role of technology in the daily life of man has increased many times. Today's global society exists and functions thanks to the turnover of a huge array of information that is accumulated and processed through network communication technologies. The network has not only penetrated the social, economic and political spheres of a person's life, but has formed its own culture of providing and exchanging information between users. The consideration of these two processes, that is, the presentation and exchange of information, will allow us to identify the nature of the network technology impact on a person.

As it's known, the Internet is a set of interconnected cells, functioning on the basis of a horizontal communication model, within which the possibilities for posting and receiving information are equal for all the network users. However, despite the fact that the network is filled with people, it is the machine that processes the incoming information to the network. Actually, there are two main tasks before the search engine: 1) filtering incoming information; 2) ordering it. Doing its function, the search engine determines the value of certain information according to a number of criteria, raising and lowering the rating in the issuance of various resources with similar information. Thus, the cultural significance of the machine became completely different and went far beyond the production process, because the machine, in fact, started to dispose of one of the main socio-economic resources of modern society – information. Giving the machine the role of the information filter, we witnessed the beginning of a full-fledged confrontation between man and machine, which continues to this day.

This statement, of course, can be objected to by the fact that the principles of the search engine are developed by people. What kind of opposition can be there if the developers fully control the workflow and the machine principles? The essence of this confrontation was identified by Jaspers: «Inventors and organizers engaged in the creation of new production

units become a rare exception: they are still continuing to improve the machine. On the contrary, more and more people are forced to turn into the parts of the machine» [5]. That is, despite the fact that the principles of the machine are laid in it by the developers, most of the Network users are confronted with the machine as some kind of objective force, for the work of which they need to adjust. A vivid example of such confrontation is the practice of «optimizing» information for the search engine requirements. Users engaged in placing information on the network defined a simple law: the most valuable information on the Internet is one that the search engine found most relevant. The social, aesthetic, and no other cultural value of information is no longer decisive. Keywords, their frequency, number of links and a number of other mathematical parameters are important for a machine. The totality of these parameters determines the «value» of information. Thus, the orientation of human activity shifts in favor of the machine. The machine takes the form of an objective force, under which a person is forced to adjust. At the same time, alienation is typical for both the information consumer and the producer of it. The consumer is forced to constantly collide with information useful from the machine's point of view and often inadequate from the person's point of view, as well as attempts to manipulate his attention. The information producer is busy trying to «optimize» information for the requests of the machine. Considering the fact that the machine's principles often remain unknown to the user, the «human-machine» relation sometimes takes the form of almost archaic worship, since the positions of the published messages in the general information flow depend on the «favor» of the machine. And these positions in the information economy are a strategic resource.

New network technologies transform relations not only between man and machine, but between people in general. Today, the network has become the leading communication intermediary - both globally and on a personal level. At the same time, the influence of network technologies is so great that modern scientists say not only about network culture as a new phenomenon, but also about a fundamentally new form of being - virtual. The problem of virtuality has already been researched in sufficient detail by national science. We only note that such phenomena as withdrawal to virtual reality, Internet addiction, obsessive experiments with identity tell us about the significant narrowing of human being, which amounts only to being on the Web. More common are less severe forms of alienation, when a person feels his being only when his manifestations get on the Web. We are talking about such phenomena of the being translation as a selfie culture, keeping a microblog with a description of what happened. Receiving feedback from other network users, a person feels that he lives. At the same time, it is important for a person not just to designate the fact of existence, but also to verify its authenticity by recognition and approval from other users, having carried out at least a short communication act.

The actual act of communication also undergoes certain transformations. Often transient, using a large number of mass images, network communication loses its ontological status. As pointed out by Boldonova I. S. and Tsydenova N. S., «the lack of integrity of meanings in online-communication leads to the loss not only of essential information and the possibility of obtaining knowledge, but also the leveling of identification, the manifestation of ontological characteristics of the communicating person» [1, p. 47]. Since the discovery of one's inner world and the cognition of the Other's world is reduced only to the designation of mutual existence, the communication act becomes more and more automatic.

Thus, the network technology becomes the cause of alienation when it begins to limit the being of an individual. In the most acute forms of alienation the human existence is reduced only to being on the Web. The extreme form of Internet addiction can be an example of it. In less acute forms the Network contributes alienation in automaticity manifested in formal communication without an existential component. However, these forms of alienation are generated first of all by the person himself, and their overcoming is quite feasible task. At the same time, on the web a person encounters technology of the global level - a search

engine, in interaction with which the individual loses the dominant role in relation to technology, becoming only an alienated user.

REFERENCES

1. Болдонова Ирина Сергеевна, Цыденова Наталья Сергеевна Социально-философские проблемы виртуального общения // Вестник БГУ. 2014. №6-1 С.45-49.
2. Heidegger M. The question concerning technology / M. Heidegger // Technology and values: Essential readings. – 1954. – p. 99 – 113.
3. Marcuse H. One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society / Herbert Marcuse; with a new introduction by Douglass Kellener. – Boston.: «Beacon Press», 1991. – 275 p.
4. Marx K. Capital. A Critique of Political Economy. Volume I. Book One: The Process of Production of Capital. – М.: Progress Publishers, 1995-1996. – 549 p.
5. Jaspers K. The Origin and Goal of History (Routledge Revivals) / K. Jaspers. – Routledge, 2014.

УДК 130.2

Anna Sereda

Kharkiv National University of Radio Electronics,
Senior Lecturer

LINGUISTIC-COGNITIVE APPROACH TO THE ANALYSIS OF INTERCULTURAL COMMUNICATION

The given work is devoted to research of intercultural communication in the world of linguistic-cognitive paradigm. Such approach makes possible realization of complex analysis of communication taking into account factors, which causing its course, and revealing of its national-specific components. The discourse is considered as multidimensional linguistic-cognitive communicative integrity. In conditions of intercultural communication analysis of discursive activity of people opens features of thinking and verbal behaviour of carriers of different language cultures.

Key words: intercultural communication, linguistic-cognitive paradigm, discourse.

Г.Ю. Середя

ЛІНГВО-КОГНІТИВНИЙ ПІДХІД ДО АНАЛІЗУ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Дана робота присвячена дослідженню міжкультурної комунікації в світі лінгво-когнітивної парадигми. Такий підхід дозволяє здійснювати комплексний аналіз комунікації з урахуванням факторів, що обумовлюють її протікання і виявляти її національно-специфічні складові. Дискурс при цьому розглядається як багатоаспектна лінгво-когнітивно-комунікативна цілісність. В умовах міжкультурної комунікації аналіз дискурсивної діяльності людей розкриває особливості мислення і вербальної поведінки носіїв різних мовних культур.

Ключові слова: міжкультурна комунікація, лінгво-когнітивна парадигма, дискурс

А.Ю. Середя

ЛИНГВО-КОГНИТИВНЫЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Данная работа посвящена исследованию межкультурной коммуникации в свете лингво-когнитивной парадигмы. Такой подход позволяет осуществлять комплексный анализ коммуникации с учетом факторов, обуславливающих ее протекание и выявлять ее национально-специфические составляющие. Дискурс при этом рассматривается как

многоаспектная лингво-когнитивно-коммуникативная целостность. В условиях межкультурной коммуникации анализ дискурсивной деятельности людей раскрывает особенности мышления и вербального поведения носителей разных языковых культур.

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, лингво-когнитивная парадигма, дискурс.

The process of globalization covered all spheres of human life today and gave rise to interest in the process of interaction and mutual influence of cultures, intercultural communications among representatives of different sciences. In the context of globalization, intercultural contacts occur more often. This makes actual the problem of successful intercultural communication. During analysis of intercultural communication, its cultural and anthropological aspect is no less important than the linguistic one. Currently, cognitive linguistics, cognitive psychology, sociolinguistics, psycholinguistics, ethnopsychology, ethnopsycholinguistics, linguistic culturology, etc. are studying problems of intercultural communication..

The modern world is changing rapidly, which means that people are changing too. This requires a new understanding of humanitarian problems, new scientific paradigms. All set of linguistic concepts can be conditionally reduced to three scientific paradigms, and appearance of the next paradigm does not lead to the disappearance of the previous paradigms. The comparative-historical paradigm was the first in linguistics and considered language in its origin and development. The next linguistic paradigm is the system-structural (taxonomic) paradigm which is based on the identification and grouping of language units, their taxonomy, classification, integration into the language system. The new paradigm in linguistics is anthropocentric (linguistic-cognitive, communicative, functional, communicative-pragmatic) puts the person, as the subject of communicative activity, at the forefront. The main factors are those that ensure the successful use of language for reaching goals by communicants. Human is the creator and user of the language. He becomes the central figure of communicative-pragmatic linguistics, which has received priority over the past forty years. The human intellect, like human himself, is inconceivable outside the language. Language invades all thought processes, it is capable of creating new mental spaces.

The main directions of modern linguistics within the frameworks of anthropocentric paradigm are cognitive linguistics and linguistic culturology. Key concepts of cognitive linguistics are information and its processing by human mind, structure of knowledge and their representation in human mind and language forms. Cognitive linguistics, together with cognitive psychology and cognitive sociology, form cognitology and try to answer the question of how the consciousness of human is organized, how does person learn the world, what information about the world becomes knowledge, how mental spaces are created. And linguistic culturology studies language as a phenomenon of culture, as a certain vision of the world through the prism of the national language, because the language acts as the spokesperson for a special national mentality.

Anthropocentric approach helps to answer the questions: how do we use the language, how do we operate our knowledge in the process of communication, how does the person generate and perceive the speech, why do people sometimes understand each other with a half-word, and sometimes they can not reach an understanding, in spite of any explanations? The search for answers to these questions led to the development of the theory of communication and speech interaction, which led to the occurrence of new directions in linguistics (theory of speech acts, text theory, propositional theory, discourse theory).

The main role in human communication belongs to verbal and written communications. Communication is carried out in the form of individual communicative acts,

taking place in the context of a certain communicative and pragmatic space, or context. Today connective, holistic sequence of communicative acts is called as discourse. Within the framework of the new scientific paradigm, a linguistic-cognitive approach to the analysis of discourse and communication was formed. In linguistics, discourse is understood as "verbalized speech-activity, understood as a set of process and result and possessing both linguistic and extralinguistic plans" [1, p. 84]. Meanings in discourse are designed jointly by both communicants in the course of social interaction, taking into account sociocultural properties of the situation of communication and their cognitive aspects. These meanings are the results of sequence of mutual changes in the competence of communicants, taking into account situation and context.

Intercultural communication is a different forms of interaction between individuals and groups belonging to different cultures, speaking different languages. To increase the effectiveness of communication processes, there is not enough knowledge about the language, it is necessary to take into account such factors as time and place of communicative act, age and social status of its participants, intentions and motives of linguistic actions, features of mental processes and national mentality. Language communication is subject to those conventions that are accepted in a given ethnic culture or in a given social group in a given historical epoch.

For successful communication it is important to understand cultural differences and take them into account in the communication process. The purpose and meaning of any communication process is to be understood by the partner, to bring information, knowledge and experience to the interlocutor as completely and accurately as possible. To achieve mutual understanding, a certain set of knowledge, skills and abilities common to all participants in the process are needed.

Communication is largely conditioned by so-called mental-lingual complex, which is composed of thinking, consciousness and language. Thinking can be verbal (speech) and non-verbal (images). The image can be represented as text, but it is not always possible to put an equal sign between the image and the text.

A person is the owner of a special cognitive system that processes and stores information, and so on. Information processing is carried out in acts of thought. Knowledge as result of work of thinking is made by consciousness, organized into cognitive structures. Consciousness operates not only with knowledge, but also with opinions, estimations, beliefs. It forms picture of the world, which largely determines human behavior. It is an important part of the mentality of the people or society. Such picture of the world is often called as conceptual.

Cognitive structures processed by language and separate elements of experience (so-called concepts) together constitute a linguistic picture of the world. Proceeding from this, language can be considered as a system of verbalized knowledge of the world. At the same time, completely different pictures of the world can stand outside the similarity of the formal structure of the linguistic consciousness of representatives of different cultures.

At intercultural communication, the question of correspondence of conceptual and linguistic picture of the world is especially relevant. For successful communication in a foreign language, knowledge of its vocabulary and grammar rules is not enough. It is necessary to understand the ethno-cultural and social context in which this language functions, that is, to have an idea about the language picture of the world, which consists of many separate elements of experience (concepts) and schemes of typical situations (cognitive structures).

When processing text by thinking, the understanding is based on the use of cognitive models, that is, already known to the person typical schemes and scenarios, under which new situations can be summed up. To denote such schemes, the term frame is used. Referring to

frames helps communicants when interpreting statements. Frame concepts allow you to model understanding. They are used even at creating artificial intelligence.

Language plays an essential role in the organization of cognitive structures and makes it possible to transmit them in acts of communication.

The linguistic-cognitive approach to communication makes possible to isolate, analyze and structure its two components: general linguistic and culturally deterministic. The general linguistic component allows us to investigate the universal in communication and to carry out a complex analysis of factors affecting its process. The cultural-deterministic component determines the national-cultural specificity of the discourse, allows one to explore the main features of the national mental-lingual complex.

According to Ingrid Piller, who is editor-in-chief of the international sociolinguistics journal *Multilingua*, «question of Intercultural Communication must shift from reified and inescapable notions of cultural difference to a focus on discourses where ‘culture’ is actually made relevant and used as a communicative resource» [1].

Usually, when we talk about intercultural communication, we have in mind the scheme of communication "own" - "alien", i.e, when for one of the two participants of communication the language of communication is "own", and for another - "alien". But there are also more complex schemes of communication, when both communicants communicate in a language that is not native to both, i.e. according to the scheme "own 1" - "alien" - "own 2". A practical example of such communication is training of foreign students in English is now conducted in many universities in Ukraine. At the same time, the effectiveness of communication is very important, because it is about the professional preparation of students. Strategies for constructing of such discourse are complicated by the fact that it is necessary to take into account the national-cultural specifics of the "image of the world" twice.

At intercultural communication, it is very important to take into account the principal strategy of generating statements, connected with features of the language. For example, English is known for its strict order of words, which can be broken only in a special discourse in a special situation. In Russian and Ukrainian, the word order is free. It can reflect the actual division of the statement, its subject-rhematic structure (theme is the subject of message, rheme is communicative center, the main content of the message).

This feature of the construction of the statement makes it difficult to understand Russian or Ukrainian for foreign students. Necessity of agreement of pronouns, adjectives, ordinal numbers in the gender, number and case with the nouns that they define, further worsen the understanding situation. From this point of view, teaching students in non-native English for them creates less problems with successful communication and understanding. On the other hand, in English there is a difficult system of tenses, which includes simple tense (present, past and future), complete or continued with all sorts of combinations (for example, Past Perfect Continuos).

Problems in intercultural communication can arise even when the formal equivalence of verbal units turns into a quasi-equivalence on the content level [2, p. 319]. These are problems of interrelation between language and culture, which are studied by linguistic culturology and ethnopsychology.

The strategy of construction and discourse in intercultural communication is impossible without taking into account the connection of speech action with non-speech communication. It should be taken into account that the "personal zone" in different cultures can vary from half a meter to one and a half meters. Gestures can supplement the meaning of the statement . But it should be remembered that the same gesture can have different meanings (up to offensive ones) and can be evaluated in different ways in different cultures. Nods are important for communication (especially in the learning process), meaning "yes" and "no." In most cultures, moving from top to bottom means agreeing, and rocking is a disagreement. But in some national cultures (among Bulgarians, Indians, Turks, Greeks) these

gestures are interpreted on the contrary. In addition, for normal communication, visual contacts are important. Here there are also some own characteristics. So, when communicating with representatives of eastern cultures, there are should not be to much visual contact "eye to eye", because this can be perceived as a challenge and aggression. In Western cultures, the interlocutor avoiding visual contact will be considered as insincere.

So the linguistic-cognitive paradigm that makes possible to carry out a complex analysis of communication taking into account various factors of its course and to reveal its national-specific components. Such integrated approach recognizes the active roles of the speaker listening in the formation of discourse and the construction of its meanings. Discourse is considered as a multidimensional linguistic-cognitive-communicative integrity. For successful intercultural communication, the discourse activity of people should be built taking into account the peculiarities of thinking, verbal behavior, culture, conceptual and linguistic picture of the world of carriers of different cultures. Social and cultural conditionality of communication presupposes the consideration of discursive activity as a reflection of the forms of the language of the national picture of the world.

REFERENCES

1. Piller I. Linguistics and Intercultural Communication [Electronic resource] / Ingrid Piller // Language and Linguistics Compass Volume 1, Issue 3, May 2007, Pages 208 – 226. Available at: http://www.languageonthemove.com/downloads/PDF/piller_2007_intercultural%20communication.pdf
2. Красных, В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? [Текст] / В.В. Красных; – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003.— 375 с.

УДК: 130.2

Б. Д. Голованов

Национальный технический университет "Харьковский политехнический институт", к. филос. н., доцент

О. В. Фролова

Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина, к. филос. н., доцент

ПАРАДИГМА ПОЗИТИВНОЙ НАУКИ vs ИДЕОЛОГИЯ

В статье рассматривается трансформация классической рациональности в направлении диверсификации позитивной науки и иных форм освоения мира, таких как идеология и метафизика. Особое внимание уделяется исследованию противостояния позитивной науки и идеологии. Идеология рассматривается как духовно-практический феномен, не укладывающийся в каноны классической рациональности. Новый этап в развитии позитивной науке наступает с появлением учения о ценностях. Модель ценностно-рационального действия дает возможность позитивной науке исследовать массовые политические акции, не обращаясь к категории «идеология».

Ключевые слова: рациональность, метафизика, идеология, ценности, эрзац-религия.

Б. Д. Голованов, О. В. Фролова

ПАРАДИГМА ПОЗИТИВНОЇ НАУКИ vs ІДЕОЛОГІЯ

У статті розглядається трансформація класичної раціональності в напрямку диверсифікації позитивної науки та інших форм освоєння світу, таких як ідеологія і метафізика. Особлива увага приділяється вивченню протистояння позитивної науки і ідеології. Ідеологія розглядається як духовно-практичний феномен, що не укладається в канони класичної раціональності. Новий етап у розвитку позитивної науки настає з появою вчення про цінності. Модель ціннісно-раціональної дії дає можливість позитивній науці дослідити масові політичні акції, не звертаючись до категорії «ідеологія».

Ключові слова: раціональність, метафізика, ідеологія, цінності, ерзац-релігія.

B. D. Golovanov, O. V. Frolova

THE PARADIGM OF POSITIVE SCIENCE vs IDEOLOGY

In the article, the transformation of classic rationality is examined in the direction of positive science diversification and other forms of mastering the world, such as ideology and metaphysics. The special attention is paid to the research of opposition between positive science and ideology. Ideology is examined as the spiritually-practical phenomenon that goes beyond the limit of the classic rationality canons. The new stage in development of positive science comes with appearance of studies about values. The model of valued-rational action gives positive science an opportunity to investigate mass political actions, without using the category of "ideology". Development of conceptual ideology model within the framework of methodological paradigm of positivism could be examined as the changes in the regularly recommencing attempts to clean positive knowledge from metaphysical, ideological and valued influences, saving its objective content.

Keywords: rationality, metaphysics, ideology, values, ersatz-religion.

Феноменологические исследования первой половины XX века показали, что эпистема позитивной науки очевидным образом отошла от тех идеалов познания, которыми руководствовались основоположники науки Нового времени. Классическая рациональность оказалась в затруднительном положении уже в начале XX века, поскольку за границами ее возможностей оказались огромные пласты человеческого знания и духовного опыта. В таких условиях приоритет науки может сохраняться лишь путем вытеснения за ее границы духовно-практических компонентов, которые, с одной стороны, скрывают травмирующую глубину социальной реальности, с другой – обеспечивают тотальность социального действия в условиях стремительно нарастающей дифференциации индивидуальной осознанности. Одним из таких духовно-практических компонентов, отношения которого с позитивной наукой оказались неопределёнными, является идеология.

Позитивизм как стратегия социального познания был основан на нескольких противоречивых методологических установках, для которых он постоянно искал опосредствующие звенья. С одной стороны, позитивисты требовали свободную от метафизики, практически ориентированную новую науку, которая бы устанавливала объективные законы общественной жизни. С другой стороны, они понимали, что до выявления объективных законов и создания Большой теории общества, не следует предъявлять слишком высокие требования к тем социальным доктринам, которыми руководствуются политики. Это расхождение теории и практики породило «тактику откладывания» и своеобразного моратория на создание целостного научно выверенного общественного проекта. А. Гоулднер, исследовавший неявные консенсусные предпосылки позитивизма, писал: «Подобная отсрочка, по сути, будет бесконечной и предположительно растянется до тех пор, пока позитивизм сможет благодаря новой методологии создать новую картину общества» [3, с. 132].

Не желая связывать себя с какой-либо идеологической ориентацией и стремясь «быть над схваткой», позитивисты начали «сакрализировать» не сам образ счастливой общественной жизни, а правила его создания, методологию. Они стали обожествлять науку эпохи индустриализма, которая в их стратегии превратилась в необходимое и достаточное условие общества всеобщего потребления.

Новая рациональность эпохи Modern становится необходимым условием формирования технологической базы индустриального общества, но она же является важнейшим фактором формирования личности, способной жить в новых условиях. Она формирует не только исполнителя, обслуживающего новый технологический базис, но и менеджера, который управляет новыми социально-экономическими и культурными процессами.

В соответствии с новой культурной парадигмой, чтобы подготовить свой ум к исследовательской деятельности, ученому необходимо отбросить все, что известно ему как обычному человеку, переосмыслить установки так называемого «здорового смысла» и начать руководствоваться исключительно принципами позитивного метода. В свою очередь, позитивный метод определяет содержание правильного мышления и зиждется на трех основных постулатах: занятие позиции внешнего наблюдателя, поддержание состояния нейтральности, технологичность.

Правило внешней позиции означает, что научный разум формируется и определяется как таковой, лишь дистанцировавшись от личного опыта, от «ложных очевидностей, управляющих разумом обывателя» [1, с. 98]. Здравый смысл и повседневный опыт в значительной степени живут иллюзиями и руководствуются предрассудками. Ученый должен критически подойти к своему личному опыту и сознательно поставить себя «вне игры», не быть заинтересованной стороной в стихийной игре чувств и интересов. Только на этом пути он сможет достичь объективной точки зрения.

Заняв позицию нейтрального наблюдателя, ученый последовательно воздерживается от всякого ценностного (заинтересованного) суждения, бесстрастно конструирует предмет науки, остаётся на всем протяжении исследования сугубо технологичным, не выказывает никаких предпочтений. Позитивно ориентированный ученый, опираясь на силу точных наук, переносит их методы в область так называемых наук о духе. Новую науку об обществе характеризует высокая технологичность, ее методы используются *ad hoc* (т. е. конкретно, «по месту»); формальные методы прилагаются к конкретному случаю. С этой точки зрения оправданным является перенос точных методов, зарекомендовавших себя в естественно-научных исследованиях, на социальные науки. Сами социальные науки, таким образом, становятся уделом профессионалов, которые умеют пользоваться научными методами.

Если подойти к указанным принципам не с точки зрения абстрактной логической чистоты, а с позиций *Ideologiekritik*, то можно обнаружить неявные социокультурные предпосылки, лежащие в фундаменте методологической парадигмы позитивизма. В первую очередь это касается принципа нейтральности, получившего неожиданное подкрепление в социальных практиках Нового времени.

Принцип нейтральности отличал первых позитивистов от иных направлений в сфере познания и политической практики. Позитивисты не только изгнали метафизические и религиозные идеи (бессмертие души, провидение, божественный порядок мироздания и т. д.) из своего арсенала, они квалифицировали старые, отягощенные предрассудками методы, как ненаучные, противоречащие индустриальному развитию общества. Можно сказать, что позитивисты – это второе поколение европейских революционеров, отягощенное негативным опытом революционных преобразований. Они старались вытеснить предыдущий травмирующий опыт на периферию сознания. Именно задачам такого вытеснения

служат принципы объективности и нейтральности по отношению к этической дихотомии добра и зла.

Последующие постреволюционные кризисы Реставрации и распространение культуры утилитаризма способствовали развитию глубокого чувства отрешенности от драматических событий политической практики. Позитивизм преобразовал углубляющееся *чувство отрешенности в мировоззренческий принцип* и на основе его разработал систему научного знания. Позитивизм легитимировал превращение отрешенности в ценность научного объективизма. Как отмечал А. Гоулднер: «Объективность как ценность превращала в предписание и четко выражала ту отрешенность, которую уже ощущал обособившийся индивид: долженствование подразумевало возможность. Позитивистское требование объективности послужило откликом на чувство отрешенности, порождаемое культурой утилитаризма...» [3, с. 134]. В условиях экспансии товарного производства привязанность к продукту своего труда проявляется как препятствие для эффективного обмена и коммуникации. Оставляет человек предмет себе или продает его – должно зависеть не от его личных привязанностей, а, в конечном счете, от цены, которая предлагается за товар. В условиях рынка именно цена определяет рациональность (эффективность) производства конкретного товара.

Эта проблема поднимается на экзистенциальную высоту, когда встает вопрос о продаже рабочей силы, т. е. добровольном отчуждении человеком своих способностей. В культуре, основанной на личных привязанностях, такое действие не может стать образцом для массового поведения. Иная ситуация складывается в культуре, основанной на отношениях купли-продажи, в ней отчуждение становится социальным фактом и образцом поведения.

Методология позитивизма возвела чувство отрешенности (отчуждения) в принцип человеческого познания, тем самым способствовала компромиссу индивидуального сознания и действительности, в которой индивид добровольно вынужден отказаться от всех личных привязанностей. Объективность (ничего личного – только бизнес) – это способ прийти к согласию с действительностью, в которой утрачены все личные привязанности. Но кем является человек, потерявший личные привязанности? Это либо бомж, существующий по воле случая, либо божество, парящее над реальностью. Конкретные индивиды редко могут до конца пройти путь объективного познания, большинство же под принципом объективности, скрывает свою неудовлетворенность действительностью.

Попытка сформировать целостную методологическую парадигму на основе указанных принципов, рано или поздно обнажала фундаментальное противоречие социологической программы позитивизма. «Позитивное» понимание науки означало ориентацию на всеобъемлющую социальную теорию, основывающуюся на фактической достоверности. Однако, как раз с достоверностью социальных фактов дело обстояло не лучшим образом. Ценностные ориентации и групповые интересы людей искажали реальность и не позволяли видеть сущее, если оно противоречило этим интересам. Ученый как член конкретного общества, не может избежать действия социальной иллюзии и вынужден действовать вопреки принципам своей научной парадигмы.

Это противоречие невозможно преодолеть без решения проблемы достоверности научного знания и «априорности» коллективных убеждений. Можно допустить, что отдельный ученый мог бы оставаться нейтральным (незаинтересованным) в течение длительного времени, пока он не найдет достаточных оснований для своих теоретических построений, но совершенно невозможно допустить, чтобы все люди последовали примеру ученого и отказались от своих интересов во имя поисков научной истины. Такой всеобщий отказ означал бы

моментальный крах всей общественной жизни, скрепленной витальными интересами. Из невозможности для каждого индивида принять позицию ученого и долгое время оставаться нейтральным, вытекает необязательность научной достоверности для всех членов общества, и допустимость массового знания, не обладающего достоинствами научности, но тем не менее вполне успешно обеспечивающее повседневную ориентацию людей.

Большинство людей принимает научные законы не в силу личных усилий и личной убежденности в их объективности, а в силу авторитета науки и определенного давления общества, подталкивающего индивидуальное сознание к принятию такого авторитета. Знания ученого и обывателя обладают различными гносеологическими статусами, но эти различия не мешают ученому и обывателю действовать согласованно, сохраняя существующий социальный порядок. В структуре социального порядка идеология создает такую духовную атмосферу, которая не укладывается в каноны классической рациональности, но обеспечивает управление обществом и согласованные действия индивидов в рамках существующего порядка. Идеология нейтрализует сомнения, смягчает негативно-аналитический потенциал научного мышления, ставит границы распространения этого потенциала в человеческом сообществе.

В общественном сознании идеология не только очерчивает действенные границы научного познания, она является своеобразной ничейной полосой между наукой и традиционным религиозным мышлением. Попытки очертить границу между идеологией и традиционной религией породили трактовку идеологии как эрзац-религии, которая соединяет воедино ценностные ориентации представителей индустриального общества. Ведущие социологи начала XX века, такие как М. Вебер, Э. Дюркгейм, К. Манхейм [См. 2, 4, 5], солидарны в своих попытках преодолеть методологический кризис позитивной науки, который стал очевидным с распространением классической рациональности на социальное познание. Этот кризис обнажился в первую очередь в связи с проблемой политических идеологий, которые стали архимедовым рычагом для приведения в движение огромных масс людей. М. Вебер писал: «На эти представления люди ориентируют своё поведение, эти коллективные образования имеют огромное, подчас решающее каузальное значение для поведения людей, в первую очередь как представления о том, что должно (или не должно) иметь значимость» [2, с. 466].

Идя по пути трактовки идеологии как эрзац-религии, М. Вебер выходит на фундаментальную проблему современного мировоззрения – проблему ценностей. Трактовка идеологии как системы ценностей позволяет обнаружить истоки идеологических представлений не в метафизических и религиозных идеях, а в практической почве коллективных представлений людей, что в свою очередь, даёт возможность разработать социологический инструментарий для измерения этих представлений. В социологической теории первой половины XX века проблема глобальных политических идеологий переформатируется в проблему осмысленности индивидуального и коллективного действия. Социологи, ставшие на путь «понимающей методологии» и теории ценностно-рационального действия, получили концептуальную модель для исследования массовых политических акций, не прибегая к категории идеология, к этому времени приобретшей политико-ангажированный оттенок. Появление идеально-типической методологии позволяло исследовать социальное действие, даже в том случае, если оно было подвержено действию иррациональных факторов (аффектам и заблуждениям).

Исследуя внерациональное поведение людей, М. Вебер не стремится к метафизическому обоснованию теории ценностей. Он не идет по пути феноменологов и не пытается создать метафизику ценностей. Вопрос о трансцендентальном содержании

проблемы ценностей немецкий социолог оставляет за рамками позитивной науки. Социологическая наука не обладает средствами рационального обоснования ценностей или их опровержения, она фиксирует «то, что есть» и воздерживается от вынесения суждений о том «что должно быть».

Парадигма позитивной науки произвела на свет несколько конкурирующих концептуальных моделей идеологии. При всем разнообразии этих моделей их объединяет общая стратегия-принцип сохранения наследия Просвещения, через размежевание классической рациональности и ценностного видения реальности. Развитие концептуальной модели идеологии в рамках методологической парадигмы позитивизма можно рассматривать как череду регулярно возобновляющихся попыток очистить позитивное знание от метафизических, идеологических и ценностных влияний, сохраняя его объективное содержание.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Бенетон Ф. Введение в политическую науку / Ф. Бенетон – М., 2002. – 368 с.
2. Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Западноевропейская социология XIX – начала XX века. Тексты. – М., 1996. – С. 455 – 491.
3. Гоулднер А.У. Наступающий кризис западной социологии / А.У. Гоулднер – СПб., 2003. – 575 с.
4. Социология. Её предмет, метод, предназначение — М.: Канон, 1995. — 352 с.
5. Манхейм К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм – М., 2000. – 700 с.

УДК 125-114

А. В. Штефан

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
магистрант философского факультета,
кафедра теоретической и практической философии

ХОЛИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ В СФЕРОЛОГИИ П. СЛОТЕРДАЙКА

В статье анализируется сферология П. Слотердайка сквозь оптику холистической философии. В следствие проведения компаративистского анализа с интегральной философией К. Уилбера, рассмотрены вопросы причин выхода мыслителями за рамки академического языка, освещение новых аспектов понимания Абсолютного, расхождения в космологических воззрениях и определении целого. Утверждается причастность «Сфер» к данному направлению. Так же обосновывается значимость пространственной составляющей в возможности осуществления холистического подхода такого типа.

Ключевые слова: сферы, холизм, пространство, целостность, интегральная психология.

А. В. Штефан

ХОЛИСТИЧНІ ПІДСТАВИНИ У СФЕРОЛОГІЇ П. СЛОТЕРДАЙКА

У статті аналізується сферологія П. Слотердайка крізь оптику холістичної філософії. В наслідок проведення компаративістського аналізу з інтегральною філософією К. Уілбера, розглянуті питання причин виходу мислителями за рамки академічної мови, висвітлення нових

аспектів розуміння Абсолютного, розбіжності в космологічних поглядах і визначенні цілого. Стверджується причетність «Сфер» до даного напрямку. Також обґрунтовується важливість просторової складової в можливості здійснення холистичного підходу такого типу.

Ключові слова: сфери, холізм, простір, цілісність, інтегральна психологія.

Alina Shtefan

HOLISTIC GROUNDS IN P. SLOTERDIJK'S SPHEROLOGY

In the article it is analyzed the spherology of P. Sloterdijk through the optics of holistic philosophy. As a consequence of the comparative analysis with K. Wilber's integral philosophy, questions of the reasons for thinkers to be beyond the academic language, to cover various aspects of understanding of the Absolute, the divergence in cosmological views and the designation of the whole are discussed. It is claimed that "Spheres" belongs to this trend. Furthermore, the significance of the spatial component in the possibility of implementing a holistic approach of this type is justified.

Key words: spheres, holism, space, wholeness, integral psychology.

Направление холистической философии проявляло себя в каждой эпохе, начиная с античной натурфилософии и, с некоторыми трансформациями до сегодняшнего дня. Хотя философия Пифагора, Плотина, Н. Кузанского и др. была ведущей в свое время, современные реалии показывают, что такая модель рискует оказаться на периферии философского знания. Философия постсовременности отвергает подобного рода системы, гранд-нарративы, но они продолжают появляться, претендуя на свою целесообразность и насущный характер.

Как нам представляется, главный труд П. Слотердайка «Сферы» можно рассматривать как проект холистической философии. Целью нашей работы является обоснование данного тезиса. Задачи работы: рассмотрение понятия целостности и представления сферичности в античности и настоящее время, обозначение методов и результатов «Сфер» и попытка их сопоставления с интегральной философией К. Уилбера, как яркого представителя этого направления в современности.

Общеизвестно, что еще в античности философы стали пытаться включить максимальную целостность в отчетливо представленную форму. О сферической структуре говорили Анаксимандр, Эмпедокл, пифагорейцы. О Пармениде остались неоднозначные сведения. Вселенную он представлял состоящей из ряда «венцов», что вращаются вокруг центра. Эмпедокл считал, что бытие не едино, но состоит из четырех стихий, которые подвластны двум силам – Любви и Вражды. Под влиянием любви стихии сливаются воедино, образуя шар-Сферос, а вследствие влияния Вражды они снова разделяются, все это происходит циклически. С момента этих представлений произошло множество изменений, под вопрос встала сама возможность представления, что сущее может объемлется какой-то сферой. Представление целостности не всегда выражалось сферически, например в христианской теологии есть затруднения в представлении сферического Бога. Это могло бы тяготеть к гностицизму, который не признается ни в традиционном христианстве, ни в сферологии Слотердайка, к которой мы собираемся обратиться.

В сферологии он реконструирует концепт «сферы», выстраивая историю человечества как историю создания и уничтожения сфер. Он определяет их как такие образования, которые являются настолько самоочевидными, само собой разумеющимися, что они оставались не замеченными.

При знакомстве с текстом складывается впечатление, что сферология представляет собой гимн тотальному, всеобъемлющему, что к сферам могут быть редуцированы все символы человеческой жизни. Почему же в конце автор приходит к

неутешительным выводам? На уровне микросферологии человек выстраивает сферы с другими, так обретая исполненность и некую устойчивость. Далее, переходя к макросферологии, Слотердаjk показывает, каким образом существовала сфера глобального до эпохи Нового времени, демонстрируя три периода глобализаций. В 18 в. нужда в сферах стала стремительно пропадать, технический прогресс позволил развеять иллюзорные представления человека о привилегированном положении в космосе, об окруженности Земли сферическими сводами. Обличая жизненную необходимость в сферах, автором пишется третий том, который демонстрирует, как человек научился выживать, во времена, когда сферические образования были уничтожены.

В первую очередь, следует отметить, что стиль написания «Сфер» особый, не привычный для философского трактата. Будучи озадаченным вопросом расколотости языка, Слотердаjk пришел к выводу, о невозможности выражения существенных мыслей посредством официальной культуры дискурса. Имеется ввиду, что все, что выходит за рамки повседневности и академизма принято выдвигать в поэзию, кино, эзотерику. Первого Слотердаjку было не достаточно, и для написания своего труда, он предпринял попытку создания нового языка, который позволил бы расширить рамки сциентистских тривиальностей и выражать допредметное, непредметное, посредствующее [4, с. 211].

Как уже говорилось, не все разделяют сферическое понимание сущего, из совершенно других позиций к определению подходит Кен Уилбер, разрабатывая интегральную философию. Он исходит из подобной предпосылки, говоря об интегрально-аперспективном подходе, «который складывает все перспективы, не отдавая предпочтения ни одной, и таким образом пытается постигать интегральное, целое, множественные контексты внутри контекстов, бесконечно раскрывающие Космос» [5, с. 125]. Интегральный подход предполагает согласованность всех областей знания, и то, что в любых конфликтующих позициях есть аспекты, в которых они солидарны, следовательно, эти аспекты считаются истинными. Здесь усматривается главное различие с постмодернистской деконструкцией. Традиционные науки Уилбер называет «узкими» и считает, что знания необходимо получать не только из низших уровней сознания, и разделение сфер ценностей приводит не только к их развитию, но и к разобщенности, отчуждению друг от друга. Сайентизм стал господствующим мировоззрением современности, и познание в какой-то степени превратилось в свою собственную цель.

Слотердаjk так же считает необходимым в обосновании тех или иных утверждений обращаться к достоянию всего человечества, не ограничиваясь определенной культурной традицией. К примеру, рассматривая ряд эпизодов как единое целое: психоанализ, теорию медиа, легенду рождения Лао-цзы, Слотердаjk демонстрирует понимание не-объектных отношений между матерью и ребенком до рождения. Можно сделать вывод, что используемые методы у философов достаточно схожи, хотя результаты различны, что в большей степени зависело от направления их теорий. Ведь К. Уилбера преимущественно интересует интегральная психология, а П. Слотердаjка геометрия и антропология. Все же, психологические аспекты играют не маловажную роль и в его теории.

В описании предельного целого мыслители исходят из разных позиций. Уилбер придерживается буддистских воззрений и признает существование Духа. Обыденное состояние сознания человека ограничено, оно подобно острову вокруг которого находится огромный океан неизведанного. Кроме обыденного для человека естественным является и так называемый уровень «недуального» сознания, которое он называет «сознанием единения». Этот уровень присущ человеку в младенчестве, когда еще нет понимания пространства и времени, и на трансперсональном уровне, которым

заканчивается возможное развитие. Состояние предполагает единение с природой, со всеми тонкими формами, это опыт, лишенный двойственности, который связан с исчезновением «я».

Слотердаик подходит к данному вопросу фундаментально, прежде всего, исходя из положений западной теологии. Выстраивая сферы человеку нужна перспектива, которая расширяется до предельной диады – пары, которую образуют Бог и душа человека. Первичной проблемой здесь оказывается вопрос локализации Единого и возможность его отношений с отдельной душой.

Следуя за перипетиями христианской теологии, он приходит к выводу о том, что Абсолютное не может быть полностью внешним, исторгнувшим человека (как утверждали гностики), сущее может находиться *под* или *на периферии* Бога. В то же время, оно не может и полностью включать его в себя как нечто внутреннее, ибо следствие грехопадения предполагает отделение человека в некую внешнюю область. Соответственно, «Бог - как центр, а душа - как точка вне центра, которая обязательно находится на радиусе, представляющем собой исходящий из центра луч» [2, с. 117]. Множество мистических течений, в особенности неоплатонизм, представляют собой затею отказа от себя в пользу растворения в Едином. Отречение души от самой себя не соотносится с концепцией сферичности, поскольку в первую очередь между Богом и душой устанавливаются определенные отношения, которые представляют собой микросферическую дуальность. Согласно А. Августину: «Где же нашел я Тебя, чтобы Тебя узнать? Тебя не было в моей памяти до того, как я узнал Тебя» [1, с. 255]. Растворение субъективности в божественном уничтожает отношение как таковое, т.к. Бог не мог бы иметь отношений с ничто. Ведь минимальной сферой является исключительно пара.

В действительности, Слотердаик говорит о двуединстве как первичном состоянии человека, когда ведет разговор о состоянии младенца до рождения. Критикуя фрейдовскую концепцию стадий развития человека, он обосновывает, что в утробе нет субъект-объектных отношений между матерью и ребенком, они представляют двуединство. Человеку затруднительно достигать такого состояния в дальнейшей жизни, если он не питает иллюзий о существовании целостного мироздания. Более того, это не просто затруднительно, но и небезопасно. В эпоху, когда уничтожено представление о мире как о вселенской сфере, внешнее перестало представлять собой благотворную оболочку, а может содержать зараженные элементы. Самоотречение в пользу внешнего может нести угрозу, этим объясняется, по его мнению, интерес современных людей к здоровью, которое достигается скорее отграничением от окружающего мира.

В четырехсекторной модели существования, Уилбер выводит разграничения между внешним и внутренним, субъективным и объективным. Расширяя границы внутреннего, и таким образом присваивая внешнее человек расширяет свои познавательные способности. Он рассматривает внешнее, расширяющееся к космосу не только исходя из материальной предпосылки, как физический мир, но и как «упорядоченную природу или процесс всех областей существования, от материи и разума до Бога. Материальный план разбивает весь Космос о стену редукционизма, и все области, за исключением физической, медленно умирают прямо на наших глазах» [6, с. 34]. Нам представляется, такие заявления требуют большего обоснования. Но, философ не отмежевывается от достижений современной космологии, но скорее сам утверждает бесконечность холарий, поскольку меньшие включены в большее и нам не ведомо где они заканчиваются и где наивысшее Целое.

Согласно сферологии, мы видим, что не только индивиды живут в целостных, замкнутых отношениях с оптимальным микроклиматом, но и Земля некогда мыслилась окруженной небесными сферами, и занимающей привилегированное положение в

космосе. До 1830 г. это Целое, *holon* было наглядно изображено в виде глобуса небес, который ныне вышел из употребления. Он изображал Космос, звездное небо, но таким, каким оно выглядело извне, не для человеческого глаза, смотрящего изнутри, а скорее это виденье мира Богом.

Слотердаик подходит с неожиданной стороны в обосновании причин холистического кризиса современности. Он связывает его не с возникновением модерна и постмодерна, а с космологическим поворотом Коперника, с которого начинается «мировая эпоха прогрессирующих децентраций». Причина не в том, что человек перестал считать, что он занимает привилегированное положение в центре космоса, а в том, что пространство оказалось бесконечным, незащищенным, с отсутствующими границами. Здесь появляется теория иммунных систем. За неимением укрывающего неба, человечество стало технически воссоздавать всеохватывающую сферу посредством телекоммуникаций, сетей, климатической техники и т.д. Соответственно, задачей холистов должна быть компенсация утраты небосвода и космической оболочки.

Исходя из вышеизложенного, актуализация данного направления Слотердаиком представляется достаточно очевидной, Слотердаик фундаментально обосновывает кризис холизма как одну из основных проблем современности. «Если механизмы объединения разоблачены как упрощающие глобусы и разновидности имперской тотализации, это не причина, чтобы мы бросили все, что считалось большим, воодушевляющим и ценным» [3, с. 20]. Как пример, примечательно, что не одно десятилетие космологи пытаются доказать или опровергнуть теорему, согласно которой Земля представляет собой не просто искривленную поверхность, а своего рода голограмму, на поверхности которой записана вся информация о многомерной реальности. Так же известны существенные продвижения, произошедшие в недавнем времени, в пользу этой модели.

Можно так же сделать вывод о многочисленных разногласиях по вопросам представления целого, определении космологических воззрений, и т.д. Мыслители вынуждены были выйти за рамки академического языка, синтезировать разные научные и ненаучные направления, освещать различные аспекты понимания Абсолютного. Представленные концепции, хотя и поддаются корреляции, не могут быть перенесены из одного пространства исследования в другое, ведь стиль «Сфер» крайне ассоциативен, напоминающий стиль философского романа. Это не новое учение или теория, но, по утверждению Слотердайка, его труд представляет собой архив знаний, которые подверглись изменению оптики восприятия. Уилбер же излагает достаточно четко, формируя системный подход и свою концепцию. По большому счету, Уилбер показывает, куда можно идти, и кем стать, когда Слотердаик указывает на то, кто мы есть, и где мы находимся.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Августин Аврелий – Исповедь / Аврелий Августин; пер. с лат. М. Е. Сергиенко. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 400 с.
2. Слотердаик П. – Сферы: Макросферология. Т. II. Глобусы / П. Слотердаик – СПб.: Наука, 2007. – 1023 с.
3. Слотердаик П. – Сферы: Плюральная сферология. Т. III. Пена. / П. Слотердаик – СПб.: Наука, 2010. – 928 с.
4. Слотердаик Петер. Солнце и смерть: Диалогические исследования / Петер Слотердаик, Ганс-Юрген Хайнрихс. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2015 – 608 с.
5. Уилбер К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия / К. Уилбер – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. – 412 с.
6. Уилбер К. Краткая история всего/ Кен Уилбер; пер. с англ. С. В. Зубкова. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 476 с.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 111.6:130.31

Anita Barwicka

Szkola Główna Gospodarstwa Wiejskiego
(Warszawa, Polska)

PODMIOTOWOŚĆ A TOŻSAMOŚĆ

The article presents, from the anthropological point of view, the treatment of the subjectivity issue on the ground of law, pedagogy, biology and everyday culture. The article demonstrates the insufficiency of: considering subjectivity within psychology and reducing subjectivity to identity and consciousness.

The author considers that the matter of subjectivity can be examined only within the philosophical reflection, because subjectivity is one of the most general and fundamental ways to express the affirmation of existence and dignity of being. Such affirmation also gives metaphysical rationale for the postulates of eco-philosophy towards the contemporary civilization, as well as the postulates of ethics towards morality.

Keywords: subjectivity, identity, being, action, value.

Аніта Барвіцька

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ І ІДЕНТИЧНІСТЬ

У статті з антропологічної точки зору розглядається проблема суб'єктивності на основі права, педагогіки, біології та повсякденної культури. Стаття демонструє недостатність розгляду суб'єктивності в психології і зниження міри суб'єктивності ідентичності та свідомості.

Автор вважає, що питання суб'єктивності може бути розглянуто лише в рамках філософського аналізу, оскільки суб'єктивність є одним з найбільш загальних і фундаментальних способів вираження утвердження існування і гідності буття. Таке твердження також дає метафізичне обґрунтування постулатів екофілософії в структурі сучасної цивілізації, а також постулатів етики щодо моралі.

Ключові слова: суб'єктивність, ідентичність, буття, дія, цінність.

Аніта Барвицкая

СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

В статье с антропологической точки зрения рассматривается проблема субъективности на основе права, педагогики, биологии и повседневной культуры. Статья демонстрирует недостаточность рассмотрения субъективности в психологии и снижение меры субъективности идентичности и сознания.

Автор считает, что вопрос субъективности может быть рассмотрен только в рамках философского размышления, поскольку субъективность является одним из самых общих и фундаментальных способов выражения утверждения существования и достоинства бытия. Такое утверждение также дает метафизическое обоснование постулатов экофилософии в структуре современной цивилизации, а также постулатов этики относительно морали.

Ключевые слова: субъективность, идентичность, бытие, действие, ценность.

Zazwyczaj określenie *podmiot* skłonni jesteśmy przyznawać odrębnej, wyróżniającej się istocie; działającej, komuś kto jest sprawcą działań¹. Jest to termin obecny zarówno w języku potocznym, przy opisie sytuacji codzienności, jak i w specjalistycznym języku prawniczym. W relacjach nieformalnych nie jest terminem obojętnym uczuciowo. Określenie kogoś mianem podmiotu relacji staje się pozytywnym wyróżnieniem jego wartości. Sprawca działań wydaje się obdarzony większą godnością jako samodecyzyjny, cieszący się pełnią praw obywatelskich i ekonomicznych. Zakładamy, że skoro ktoś działa, to znaczy że może być sprawcą, posiada potencję zmienienia rzeczywistości i ma odpowiednie ku temu środki i siłę oraz wolę dokonania zmian. Jednak przy wielu działaniach, z którymi stykamy się w życiu ten zestaw założeń okazuje się mylący. Dla większości **prawników** pojęcie podmiotowości prawnej będzie zdolnością do posiadania zarówno uprawnień jak i obowiązków. Jednak współczesny teoretyk prawa profesor Elżanowski podmiotowość gotów jest rozumieć w myśl wskazówek prawa rzymskiego: jego podmiot może mieć uprawnienia z ograniczeniem obowiązków, może też być nieosobowy i mieć zdolność sądową, ale nie zdolność procesową. Już w prawie rzymskim występowało dychotomiczne rozróżnienie między osobami jako podmiotami i rzeczami będącymi przedmiotami. Człowiek jest przyjmowany jako podmiot prawa, jako ten, którego dobra prawo ma chronić². Tym samym prawo jest ukierunkowanym działaniem ludzi, podporządkowanym najlepszym interesom człowieka, tak jak w danym czasie i w danej społeczności się je rozumie. U podstaw każdego prawa muszą być filozoficzne założenia, dotyczące tego co słuszne, co jest dobrem, co złem, kim jest człowiek, jakie są jego możliwości i jakie mogą być zobowiązania. Te jawnie lub milcząco presupowane filozoficzne założenia dotyczą także aktualnego rozumienia prawnego pojęcia podmiotowości. Dla współczesnego prawa podmiotowość wiąże się z samoświadomością i odpowiednim dla niej rozwojem intelektualnym. Ponieważ wszyscy żyjemy w strefie oddziaływań prawnych, takie pojmowanie podmiotowości przenika do języka potocznego i kształtuje jego rozumienie u coraz to nowych ludzi, nie związanych bezpośrednio z teorią prawa. W ten sposób założenia filozoficzne niewielkiej grupy ludzi modyfikują poglądy większości, gdy są akceptowane bezrefleksyjnie, jako zastana rzeczywistość. Taka sytuacja, jako potencjalnie groźna dla rozwoju człowieka, domaga się obecności form ujawniania i oceny przez społeczeństwo filozoficznych założeń stosowanego prawa. Przykładowo, w prawie rzymskim zdolności sądowej nie posiadał niewolnik i nieobywatel rzymski, nie byli oni podmiotem prawa. Nie mogli więc dochodzić swych roszczeń na drodze procesu wobec pozwanego, wobec którego mógłby zapaść wyrok zasądający. W prawie rzymskim podmiotowość prawną miały tylko osoby wolne. Zakres podmiotowości prawnej danej osoby mógł ulec modyfikacji, gdy utraciła ona swój dotychczasowy status³. Zrozumiały dla nas koniec zdolności prawnej zachodził z chwilą śmierci obywatela. Jednak dodatkowo niewola, rozumiana jako śmierć cywilna również wyznaczała koniec zdolności prawnej⁴. Rzymianie sądzili, że dla podmiotowości człowieka

¹ Za S. Blackburn, Oxfordzki Słownik Filozoficzny, przekład: C. Cieśliński, Książka i wiedza, Warszawa 2004, s.296.

² Współczesne prawo przypisuje zdolność prawną nie tylko osobom fizycznym. Podmiot niefizyczny może być związkiem, zespołem ludzi (stowarzyszeniem, korporacją), a nawet masą majątkową zgromadzoną dla realizacji wyznaczonych zadań. Byłyby to osoby prawne mające podmiotowość prawną, ale nie będące ludźmi.

³ Dzieci urodzone jako wolne i przekazane do innej rodziny jako zadośćuczynienie, traciły swój status wolnych i stawały się półwolne. Podobna utrata częściowa wolności mogła spotkać dłużników dopóki nie odpracowali długu, czy kolonów (dzierżawców rolnych), którzy półwolnymi stawali się w wyniku dziedziczenia, poprzez poddanie się właścicielowi lub poprzez zasiedzenie powyżej 30 lat.

⁴ Ciekawostką będzie fakt, że sytuacja prawna matki była zawsze rozstrzygająca o statusie dziecka. Nienarodzone jeszcze dziecko niewolnicy było rzeczą mającą właściciela, podobnie jak jego matka. Lecz

wolność, samodecyzyjność jest kategorią fundamentalną. Wolności nie traktowano jako prawa wrodzonego dla człowieka, ale jako prawo nadawane lub odbierane przez społeczeństwo. Niewolnik nie był podmiotem prawa, a jedynie jego przedmiotem⁵. Niewolnikiem, czyli rzeczą, można było zostać w wyniku sprzedaży za granicę⁶, skazania na śmierć, skazania na pracę w kopalniach lub walkę z dzikimi zwierzętami. Niewolnicą mogła również stać się kobieta wolna, która współżyła z niewolnikiem innego właściciela, mimo trzykrotnego upomnienia jej przez właściciela. Obecnie także brak czynów kryminalnych, nie bycie już skazanym uznamy za ważne przy charakterystyce człowieka, ale nie rozstrzygające o jego byciu osobą. Utrata człowieczeństwa i stanie się rzeczą przez kobietę w wyniku pożycia z wybranym mężczyzną wydaje się „kruczkiem prawnym” i bardziej dyskryminacją niż oddaniem sprawiedliwości ludziom. Takie ograniczenie rozumienia podmiotu jest dla nas rażące właśnie poprzez niezgodność dawnego obrazu antropologicznego człowieka z obecnie przyjmowanym. Akceptujemy założenie o równości wszystkich ludzi wobec prawa. Nie znajdujemy żadnego filozoficznego uzasadnienia istnienia niewolnictwa. Wydawałoby się, że aktualnie jesteśmy zdolni do lepszego zrozumienia pojęcia podmiotowości. Ale i w korzeniach naszej cywilizacji znajdziemy interesującą intuicję. Aby ją lepiej uchwycić, przypomnijmy rozróżnienia na zdolność sądową i zdolność procesową. Ta ostatnia była związana z możliwością osobistego przedsięwzięcia czynności, które w procesie wywołują określony skutek prawny. W starożytnym Rzymie człowiek chory umysłowo i określany jako *niedojrzały* miał zdolność sądową, ale nie miał zdolności procesowej⁷. W obronie jego dóbr, w jego imieniu działał kurator⁸. Tym samym starożytni nas pouczają: ani choroba umysłowa, ani młody wiek nie ograniczają podmiotowości. Czym innym jest podmiotowość, a czym innym zdolność jej obrony.

Wróćmy do intuicji zawartych już we współczesnej kulturze codzienności. Podmiotowość budzi pozytywne konotacje, kojarzy się z dojrzałością, dorosłością i skłonni bylibyśmy określać ją jako pozytywną wartość. W historii filozofii rozmaicie rozumiano pojęcie wartości: jako to, co być powinno lub jako to, co daje przyjemność, satysfakcję, zadowolenie, jako to, co szczególnie cenne lub tylko jako przedmiot dążenia, pożądania, cel. Czasami wartością określano to, co zaspokaja czyjeś zainteresowania, potrzeby. Czy podmiotowość możemy uznać za wartość? Podmiotowość wydaje nam się cenną cechą, do której nabycia powinniśmy dążyć i która zachowywana da nam satysfakcję posiadania większych możliwości. Często wynosimy z dzieciństwa bezrefleksyjnie przyjętą tezę, że podmiotem dopiero się staniemy jeśli spełnimy jakieś wymagania. Skąd takie w nas przekonanie? Trochę winy ponoszą za taki sąd Rzymianie, ale i całkiem niedawni **pedagodzy**. Także współcześnie wśród wielu z nich wciąż panuje przekonanie, że w relacji wychowawca – uczeń, nauczyciel jest podmiotem a uczeń przedmiotem oddziaływania. Wątpliwości co do zasadności takiej relacji odbierane są często jako nieuprawniony, arogancki atak na autorytet osoby dorosłej: wychowawcy. Odmawia się osobie niepełnoletniej praw do wpływu na to, czego będzie uczona, w jaki sposób. Nie informuje jej się konsekwencjach wyboru przez nią danego rodzaju wykształcenia, nie uzasadnia się w sposób zrozumiały w jej wieku: celów i możliwych skutków przyswajanej wiedzy, fakty o rzeczywistości społecznej podaje się wybiórczo, a czasem z ukrytymi intencjami

dziecko matki wolnej, niezależnie od tego, czy ojciec był niewolnikiem, czy wolnym obywatelem Rzymu, było już podmiotem prawa.

⁵ Niewolnik nie był osobą, lecz rzeczą. Tym samym nie mógł pozostawać w stosunkach rodzinnych.

⁶ Sprzedaż była często wynikiem popadnięcia w niewypłacalne długi.

⁷ Nienarodzony miał uprawnienia np. do spadku lecz jego obowiązki były ograniczone do konieczności urodzenia się. Do tego czasu na straży należnych mu dóbr stał kurator.

manipulowania tworzącym się światopoglądem ucznia. U podstaw takiego działania leży przekonanie, że małoletni nie jest pełnowartościową osobą i nie ma prawa do własnych decyzji. Tymczasem prawdziwa pedagogika to fenomen międzypodmiotowy, relacja która służy zwiększeniu świadomości przez ucznia jego własnej podmiotowości⁹. Wychowanek stara się zrozumieniem i odpowiedzialnością sprostać sytuacji bytowej jako człowieka i wynikającym z niej koniecznościom, zobowiązaniom i uprawnieniom.

Wychowawca pomaga mu zobaczyć tę podmiotowość, lecz ona sama jest obecna od chwili zaistnienia osoby. Uprzedmiotowanie wychowanka, który jest zawsze podmiotem, staje się manipulacją w celu uniemożliwienia mu jego własnej decyzji, czasami by posłużyć się nim do realizacji własnych celów. Podmiotowość wprowadza nas w krąg tematyki moralnej. Wadliwa pedagogika sugeruje sytuację w której dzieci i młodzież nie są podmiotami moralnymi, a w procesie edukacji mogą jedynie dorastać do zostania nimi. Założeniem filozoficznym tej praktyki będzie teza, że podmiotowość jest stopniowalna i może wzrastać wraz z rozwojem świadomości jego posiadacza. Zarzucić tej tezie można pomieszanie dwóch płaszczyzn: ontycznej i poznawczej. Czym innym jest zaistnienie określonego stanu rzeczywistości, a czym innym rozpoznanie przez nas tego stanu. Dzień nie stanie się bardziej dniem, gdy wreszcie obudzimy się i stwierdzimy, że jest słonecznie. W tematyce podmiotowości o rozwoju możemy mówić jedynie na płaszczyźnie poznawczej. To świadomość istnienia niezmiennego podmiotu może się rozwinąć. Rozwijając się też może głębia aktów świadomych: aktów intelektu, aktów uczuć (aprobaty lub odrzucenia czyjejś podmiotowości), aktów woli (akceptacji i wyboru chęci, pożądań, postaw) dotyczących podmiotowości. Sama podmiotowość nie podlega stopniowalności. Każdy byt, który już zaistniał i sam się od wewnątrz organizuje, który jest zdolny w swoim środowisku kontynuować swe istnienie, działanie jest już podmiotem¹⁰. Podmiotowość w takim definiowaniu wydaje się być wartością uniwersalną, bezwzględnie konieczną do zaistnienia w oparciu o nią innych wartości. Jako cecha bytu jest tym, co cenne. Jest też podstawą budowania ludzkiego, sensownego działania.

Nie jest do końca ustalone czy **koniec istnienia** danego bytu wyznacza jednocześnie koniec jego podmiotowości. W przypadku ludzi i prawdopodobnie niektórych ssaków rozpad substancji tworzącej za życia daną jednostkę nie wymazuje jej z pamięci społeczności, w której istniała i działała. Ludzie pragną zachować pamięć swoich dobrych uczynków także po śmierci, przywiązują wagę do dziedzictwa, które pozostawiają. Jest to znak pragnienia trwania jako wyróżnialny, ważny byt, jako zindywidualizowana podmiotowość dłużej niż kres istnienia materialnego. Chęć zachowania we wspomnieniach rodziny i uczniów swojego dobrego imienia jest pośrednim dowodem naszego przekonania o trwaniu podmiotowości dłużej niż czas biologicznego istnienia. Jeśli ogólną wskazówką pojawienia się podmiotowości jest działanie, to przykłady swoistego, pośredniego oddziaływania na społeczeństwo jako patron, mistrz danej szkoły są znane. Cmentarze, pomniki, nawet prawna ochrona symbolu związanego z daną osobą, prawo do godnego pochówku są znakiem wagi jaką przywiązujemy do podmiotowości tych, którzy sami nie mogą upomnieć się o podmiotowe traktowanie ich. Po śmierci byt przestaje być materialnie odrębny i jeśli

⁸ Antoni Dębiński, Rzymskie prawo prywatne. Kompendium. Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2008, s. 98.

⁹ Na ten temat wypowiedział się B. Śliwierski w pracy „Współczesne teorie i nurtu wychowania”, s. 96: „Aprioryczne założenie, że wychowawca jest z mocy prawa podmiotem w stosunku do wychowanka, a ten przedmiotem jego oddziaływań, pociągnęło za sobą dość groźne konsekwencje w postaci przywłaszczenia sobie przez dorosłych prawa do decydowania o losie wychowanków i do ofiarowania im jedynie słusznych interpretacji, doprowadzając do efektu adiaforyzacji.[...]”

¹⁰ Inne stanowisko w tej kwestii zajął np. D. Hume, dla którego podmiot był hipotezą teoretycznie nie uzasadnioną oraz Kierkegaard dla którego podmiot jest wytworem określonego środowiska i Innego.

będziemy łączyć podmiotowość a odrębnością, to staniemy wobec sugestii końca podmiotowości. Jednak po śmierci osoby fizycznej pozostaje ślad jej integralności duchowo – psychicznej i sprawą do dyskusji pozostaje czy podmiot ten możemy traktować jako podmiot obecny nieaktualnie. Byłby to podmiot miniony, wobec którego nadal mogą zaistnieć odniesienia obecnie aktualizujących się podmiotów, jak ma to miejsce, gdy podmiot prawny nieosobowy, taki jak firma, przyjmuje za patrona działalności osobę nieżyjącą, a otaczaną czcią. Do rozważenia jest więc teza, że podmiotowość jest związana nie tylko z odrębnością bytu materialnego. Może podmiotowość jest też związana z odrębnością bytu postrzeganą w pamięci zbiorowości? Czy byt intencjonalny, fakt kulturowy, nawet nieuchwytny materialnie może być podmiotem? Czy musi wcześniej zaistnieć wobec widowni i być zapisanym na nośniku materialnym: np. w wydanej książce, filmie? Co wtedy z bohaterami zawsze tylko śpiewanych sag? Z tańcami ludowymi? Czy podmiotowość uznamy za zależną tylko od pamięci o danym bycie, o jego cechach odróżniających go od innych bytów? Co wtedy z postaciami, które w mitach, opowieściach, nowych wystawieniach ewoluują lub z tymi które po okresie zapomnienia, znów wkraczają w naszą kulturę? Czy o podmiotowości takich bytów możemy mówić dopóki mają siłę oddziaływania na nas? A może tylko dopóki umiemy określić je jako różne od innych. Tematyka końca podmiotowości jest ważną kwestią nie tylko kultury, ale i bioetyki. Wobec coraz większych postępów współczesnej medycyny ludzie stawiani są przed dramatycznymi wyborami uzasadnień dalszej opieki nad pacjentami w śpiączce, ze stwierdzonymi zmianami, które przekreślają nadzieje na powrót świadomości. Jeśli pominiemy kwestię adekwatności medycznych rokowań oraz ich niepewność, czy poznajemy prawdziwie brak wszelkich przejawów życia duchowego pacjenta, stajemy wobec pytania; czy ten byt działa? Wiele procesów fizjologicznych nadal zachodzi. Poprzez nie do pominięcia potrzebę opieki byt ten oddziałuje na jako imperatyw moralny na resztę społeczeństwa. Jest to często działanie jako punkt odniesienia dla życia uczuciowego i wolicjonalnego rodziny. Do obiektywnego rozsądzenia problemu końca podmiotowości danego bytu musimy pamiętać, że wartości utylitarne nie mogą być rozstrzygające w naszym sądzie. Czyjaś użyteczność zawsze jest problematyczna w ocenie i wtórna wobec jego prawa do istnienia. Również przy początku życia człowieka tematyka podmiotowości staje się istotną kwestią filozoficzną. Jej pominięcie w refleksji przyszłej matki może skutkować wyborami nieautentycznymi, automatycznym akceptowaniem koncepcji redukcjonistycznych, uprzedmiotawiających byt już podmiotowy, jakim jest dziecko przed narodzinami.

Obecne zagrożenia środowiska przyrodniczego aktualizują tematykę podmiotowości bytów niebędących ludźmi¹¹. Nie podjęcie jej, wobec nasilającego się wymierania całych gatunków, postępującej dewastacji natury byłoby błędem zaniechania działania dobrego. Nie możemy sobie pozwolić na dalsze myślenie o wszystkim, co żyje wokół nas tylko w kategoriach utylitarnych. Jeśli w rozmowie z **weterynarzem** spytamy czy zwierzę jest rzeczą, usłyszymy emocjonalne zaprzeczenie, podobny sąd będzie miało wielu właścicieli domowych zwierząt. Zgodzą się, że nie jest osobą, ale nie jest też rzeczą. Dotychczasowy podział na ludzi, którym należy się poszanowanie i rzeczy, wobec których odpowiednim stosunkiem jest ekonomia i hedonizm, stał się groźny w skutkach nie tylko duchowo dla ludzi, ale też materialnie dla całej planety. Podmiotowość jest kategorią pozwalającą na szukanie rozwiązań na nowej płaszczyźnie rozumienia rzeczywistości. Jeśli podmiotowość zwiążemy z bytem, a nie tylko z bytem osobowym, wymusi ona podjęcie tematyki godnego traktowania podmiotów nieosobowych. Pozostając zaś w dotychczasowej optyce stajemy pedagogicznie

¹¹ Amerykański filozof, teoretyk praw zwierząt Tom Regan uważa, że zwierzęta posiadają podmiotowe uprawnienia moralne. Tezę tą po raz pierwszy przedstawił w „The case for Animals Rights”, uważając, że jest ona podstawą do zreformowania systemu prawnego. W oparciu o nią zwierzęta mogłyby zostać objęte ochroną jako podmioty prawne, a nie jako własność prywatna człowieka.

bezradni wobec dziecka znajdującego przyjemność w krzywdzeniu zwierzęcia, gdy tłumaczy się, że przecież motyle nic nie mówią. Nie wystarczy nam też postmodernistyczne rozumienie podmiotowości, w którym wolna wola człowieka władna była zanegować podmiotowość, w którym zamiast mówić o podmiocie, wystarczy zająć się rozmową. Rozmowę określano jako rodzaj gry, a człowieka uczestniczącego w grze nie jako podmiot grający, lecz jako coś, co włącza się w grę i jako takie jest grane. Wszelka rozmowa stawała się grą, która sama siebie grając spełnia jak gdyby funkcję podmiotu, a sposobem bycia gry była samo-prezentacja. W takim relatywistycznym rozumieniu podmiotu byłby on jedynie historycznie uwarunkowanym środkiem szukania porozumienia, zależnym od arbitralnej woli rozmówcy. Jednak i postmoderniści w rozmowie z **biologami** musieliby się zmierzyć z argumentem istnienia wielu zwierzęcych języków, w których poszczególne jednostki danego gatunku wymieniają informacje, a także argumentem istnienia zrozumiałego systemu znaków pomiędzy gatunkami które dzielą ze sobą to samo lub zbliżone środowisko. Argument braku języka, braku porozumienia jako podstawy do stwierdzenia braku podmiotowości nie pomoże nam w próbie podważenia postawy antropocentrycznej człowieka wobec jego zagrożonego środowiska. Inną trudnością jest psychologiczne zagadnienie, czy człowiek może zupełnie zrezygnować z postawy antropocentrycznej. Ten sposób odbioru i interpretacji rzeczywistości jest w nas głęboko zakorzeniony i często związany z naszym praktycznym nastawieniem na przetrwanie i dobrostan. Rezygnując z tej podświadomie przyjmowanej postawy eksperymentujemy z naszym poczuciem bezpieczeństwa, a nawet z samym bezpieczeństwem, gdy środowisko staje się dla nas niebezpieczne. Egoizm gatunkowy wydaje nam się tak naturalny, że bezrefleksyjnie w jego obrębie osadzamy pojęcia dobra i zła, myśląc o dobru grup ludzi, czy tylko jednostek. Przy takiej postawie inne znaczenie będzie miało postępowanie słuszne, postępowanie usprawiedliwione, społecznie i gospodarczo uzasadnione czy prawnie legalne. Trudno też będzie choć hipotetycznie przyjąć tezę, że podmiotowość może przynależeć bytom innym niż ludzie. Obecnie właśnie egoizm gatunkowy jest wspólną płaszczyzną porozumienia pomiędzy ludźmi różnego wieku, płci, pochodzenia, profesji, pełniąc w dyskusjach funkcję punktu odniesienia. Niewątpliwie postawa ta ułatwia nam wzajemny kontakt, ale jej użyteczność nie przesądza o jej adekwatności wobec kosmosu i uniwersalizmie. Zmiany w przyrodzie zachodzące w wyniku działalności człowieka stawiają nas przed kwestią: czy postawa nie-antropocentryczna jest dla nas dostępna? I czy może być stosowana konsekwentnie? Czy pozwoli nam lepiej zrozumieć rzeczywistość? Świat wokół nas zmienia się na gorszy, jak twierdzą ekolodzy. Jeśli mamy powstrzymać ten proces musimy go lepiej rozumieć. Aby zaś lepiej świat rozumieć potrzebujemy filozoficznej refleksji nad własnym poznaniem i działaniem. Przy postawie antropocentrycznej wobec podmiotowości skłonni jesteśmy przypisywać ją jedynie istotom ludzkim, a może nawet tylko niektórym, tym spełniającym przyjęte przez nas kryteria. Zdarza się, że gdy dowiadujemy się o zagładzie jakiś zwierząt nie w naszym bezpośrednim otoczeniu, odczuwamy żal. Uczucia są swoistymi strażnikami w świecie wartości. Informują nas o zmianach w naszym aksjologicznym świecie. Skoro czujemy żal po stracie bytów nie będących osobami, to znaczy że utraciliśmy jakieś dobro i strata ta jest złem. Nie pomaga potoczne racjonalizowanie, że straciliśmy tylko rzecz i można ją zastąpić taką samą lub podobną. Żal upiera się, że straciliśmy coś niepowtarzalnego. Neutralizowanie, bagatelizowanie czy wypieranie wagi tych odczuć nie zbliży nas do zrozumienia sytuacji. Dopiero uznanie prawa każdego bytu do bycia pożądanym na gruncie innym niż ekonomiczny i ludyczny ustawia nas na wprost prawdy o bycie, otwiera na jego wieloraką wartość i pozwala zastanowić się nad podmiotowością bytów nieosobowych. Odczucie tej podmiotowości stanie się częstsze i łatwiejsze jeśli w wychowaniu będziemy starać się rozwijać empatię, współodczuwanie z innymi istotami żyjącymi zdolnymi do odczuwania. Ta rozwijana i pielęgnowana wrażliwość

w kontakcie z przyrodą uwrażliwi także nas na zmiany, które powodujemy i na ewentualne niekonsekwencje naszej postawy wobec innych bytów. Człowiek może stworzyć duchową relację ze światem, ale musi ocenić i może przewartościować swoje dotychczasowe rozumienie podmiotowości. Jeśli przyjmiemy, że cały kosmos należy do uniwersum aksjologicznego, ograniczone rozumienie podmiotowości przestaje wydawać się dobre, adekwatne i wystarczające, a staje się wadliwym, niewystarczającym i krzywdzącym. Traktowanie świata przyrody zgodnie z postawą kartezjańską prowadzi do uprzedmiotawiania jej i blokuje możliwość nawiązania z nią relacji duchowej, a tym samym blokuje możliwość naszego dalszego rozwoju człowieczeństwa.

Potoczne rozumienie podmiotowości jako wartości którą się nabywa i którą można utracić lub wartości która jest stopniowalna w swej ilości, jest odpowiedzialne za trudność z jaką odróżniamy podmiotowość od tożsamości. Często, gdy psycholog mówi o perspektywie podmiotowej myśli o subiektywnych odczuciach jednostkowego człowieka. **Psychologicznie tożsamość**¹² jest rozumiana jako nabyta z czasem i względnie stała charakterystyka osoby lub jako proces ciągłego stawania się. Podmiot, aby identyfikować się z wybraną tożsamością, musi umieć dokonać najprostszej nawet autocharakterystyki i charakterystyki świata, w stosunku do którego poszukuje wybranego zakorzenienia. Tożsamość poznawczo jest wtórna wobec pierwotnej identyfikacji jednostki. Tożsamość jest podporządkowana wyborowi intelektualnemu i uczuciowemu w rzeczywistości tak, jak tą rzeczywistość dany człowiek jest w stanie poznać i zrozumieć. Piotr K. Oleś, stwierdził że opracowanie tożsamości implikuje uprzednie wytworzenie koncepcji siebie. Tożsamość jest ekstraktem z koncepcji siebie. Tymczasem podmiotowość jest pierwotna, zachodząca jednocześnie z pojawieniem się bytu, jest niezależna w swym istnieniu od tego, czy byt ją rozpoznaje, czy akceptuje. Tożsamość według Freuda to związek jednostki z jedyymi w swoim rodzaju wartościami stworzonymi przez jedyną w swoim rodzaju historię narodu. Podmiotowość wbrew starożytnym Rzymianom, nie jest wynikiem związku bycia obywatelem Rzymu, czy innego miasta, państwa lub związku państw. W 1988 Bikont uważa, że tożsamość jest zbiorem określeń, na który składają się cechy relewantne, czyli takie, których utrata wiązałaby się dla podmiotu z poczuciem, że nie jest już tą samą osobą. Tymczasem podmiotowość danego bytu pozostaje niezmienną, nawet po dokonaniu diametralnych zmian charakteru i środowiska. Tożsamość w miarę rozwoju człowieka zmienia się; bywa modyfikowana, rozbudowywana, jej poszczególne elementy mogą naprzemiennie tracić i zyskiwać na ważności, pierwszoplanowości. Tożsamość wreszcie może ulec całkowitemu rozpadowi pod wpływem przeżyć, wymuszających nową samoidentyfikację. Według Jamesa Marcia z 1980 tożsamość to wewnętrzna, skonstruowana przez jednostkę, dynamiczna organizacja dążeń, zdolności, przekonań i indywidualnej historii życia. Podmiotowości nie możemy skonstruować; jest ona dana w sposób niezależny od człowieka. Według Mc Adamsa z 1996 roku tożsamość to zinternalizowana, rozwijająca się opowieść o życiu (jak osobisty mit), która zintegruje zrekonstruowaną przeszłość, postrzeganą teraźniejszość i antycypowaną przyszłość, opowieść która daje poczucie jedności i celowości życia. Na podmiotowość nie ma wpływu wiarygodność przypisywanych cech i czynów przez jednostkę. Możemy się więc roboczo zgodzić, że poczucie tożsamości to u większości ludzi poczucie wewnętrznej treści, wyjątkowości, odrębności, indywidualnej niepowtarzalności, spójności ciągłości w czasie i własnej wartości. Jarymowicz uznaje, że tożsamość to wizja własnej osoby, wyznaczona

¹² Encyklopedia PWN, hasło: **tożsamość**, psychol. poznawcze ujmowanie przez człowieka samego siebie we wszelkich możliwych relacjach z samym sobą oraz światem zewnętrznym. W kontekście psychol. pojęcie „tożsamość” wprowadził (1919) V. Tausk; popularność zyskało dzięki pracom E. Eriksona (*Dzieciństwo i społeczeństwo* 1950, wyd. pol. 1997);

przez cechy specyficznie własne, odróżniające własną osobę od innych ludzi¹³. Maria Straś-Romanowska w 2008 spostrzega, że tożsamość podmiotowa to rozwojowo późniejsza warstwa tożsamości. Psycholodzy rozróżniają tożsamość podmiotową, odpowiedzialną za poczucie siebie i wyrażającą się w powtarzających się sposobach przeżywania samego siebie, i tożsamość przedmiotową, określającą treść na własny temat i będącą zorganizowanym i względnie stałym systemem przekonań na własny temat. Tożsamość przedmiotowa powstaje jako wynik autoanalizy i autorefleksji jednostki. Podmiotowość jest dana każdemu człowiekowi, także nieświadomemu z powodu wieku albo sytuacji medycznej, w której się znalazł. Nie ma na nią wpływu sposób przeżywania siebie ani nawet fakt, czy w ogóle jakiegokolwiek przeżywanie zachodzi. Podmiot nie musi mieć żadnych przekonań na własny temat. Podmiotowość jest niezależna od posiadanej przez podmiot samowiedzy na swój temat. Erikson twierdził, że siła ego tkwi w zdolności do syntezy różnorodnych obrazów siebie, a tożsamość (ego) rozwija się z integracji wszystkich identyfikacji, będącej czymś więcej niż prostą ich sumą. Tymczasem podmiotowość nie jest uwarunkowana posiadaniem jakiegokolwiek obrazu siebie, nie jest nie tylko rozwojowo wcześniejsza jako konstrukt Ja od tożsamości, ale w ogóle z tożsamością nie może być identyfikowana. Jedyne w aspekcie wyróżniania swojej odrębności jako określonego bytu i najczęściej substancjonalności może służyć pomocą w budowaniu tożsamości jednostki. W większości przypadków budowania tożsamości w życiu codziennym większy wkład wnoszą Ja z jego dążeniami, wartościami i zespołem przekonań filozoficznych dotyczących ludzi i dotyczących samego siebie niż świadomość własnej podmiotowości. Ja stanowi płaszczyznę aksjologiczną, motywacyjną na której kształtuje się i funkcjonuje tożsamość. Ja jest traktowane jednocześnie jako podmiot doświadczający, strumień świadomości, w którym człowiek spostrzega, doznaje, stara się zrozumieć, jako suma różnych wyobrażeń Ja. Na formowanie się tożsamości mają wpływ cele powiązane często z zadaniami rozwojowymi charakterystycznymi dla danego etapu życia przyjmowane przez rozwijającą się jednostkę¹⁴ oraz zobowiązania społeczne które jednostka decyduje się podjąć¹⁵ a także środowisko w jakim je podejmuje. Uświadomienie sobie swojej tożsamości prowadzi często do rozpoznania i akceptacji zobowiązań wobec wartości, ideałów, kultury, grup społecznych które uznajemy za tworzące naszą tożsamość. Podmiot zawsze jednak może nie zaakceptować wybranych elementów lub całości swojej zidentyfikowanej tożsamości, wtedy zobowiązań nie podejmie lub je zmodyfikuje. Na podmiotowość te procesy nie mają wpływu. Współczesna psychologia koncentruje się w swych badaniach na strukturze, uwarunkowaniach i funkcjach Ja przedmiotowego, ponieważ do treści na własny temat dzięki autoanalizie i autorefleksji badanego dostęp jest łatwiejszy. Ja podmiotowe jest w badaniu trudniejsze, bo nie mamy bezpośredniego dostępu do własnych procesów mentalnych, a jedynie do ich efektów. Ja jest więc rozumiane nie od strony odczuć lecz jako struktura wiedzy, którą jednostka posiada na swój temat. Są to jej przekonania dotyczące posiadanych przez nią cech, zdolności, preferencji i pamięć o pełnionych wcześniejszych rolach społecznych, ich oceny i samooceny, a także role pełnione aktualnie. Ja obejmuje też wiedzę jednostki o przyjętych przez nią wartościach i celach. Przy formułowaniu tożsamości ludzie podlegają bardzo różnym wpływom. Narzucana „odgórnie” jednostce tożsamość poprawna politycznie w danym społeczeństwie zawsze będzie rodzajem manipulacji, uwłaczającej człowiekowi, w którego strukturę wpisana jest

¹³ Jedną z definicji tożsamości osobistej, jaką sformułowały Maria Jarymowicz i Teresa Szustrowa, mówi, że jest to poczucie stabilności i spójności własnej osoby w czasie i przestrzeni, a także poczucie odrębności od innych ludzi. Tożsamość społeczna zaś, to poczucie przynależności do grupy społecznej, gdzie jednostka znajduje osoby do niej podobne.

¹⁴ Pulkkinen, Nurmi, Kokko 2002.

¹⁵ Brzezińska, Piotrowski 2009.

rozumność i wolność. Nawet niejasna świadomość takiego nadużycia może leżeć u podstaw poczucia wyobcowania i dyskomfortu współczesnego człowieka. Tożsamość, aby być autentyczną i prawdziwie zobowiązującą, musi być zindywidualizowaną i zawsze osobiście uznaną tożsamością. Tożsamość wybrana i zaakceptowana to świadomy wybór pewnych, uznanych za znaczące, konstruktywne i najczęściej pozytywnie wartościowanych doświadczeń przeszłości i subiektywnych, niekoniecznie realnych oczekiwań wobec przyszłych doświadczeń. Podmiotowość jest kategorią, którą bada filozofia. Wydaje się być pojęciem szerszym niż tożsamość, bo przynależy także bytom nie posiadającym świadomości. Nie musi być ona dostępna w wiedzy o sobie Ja. Jednak rozpoznana, również rodzi zobowiązania. Nie są to zobowiązania wobec konkretnej kultury, grupy. Podmiotowość generuje zobowiązania duchowej, etycznej natury. Jest uzupełnieniem obrazu człowieka o odniesienia jego bytu do innych bytów i poprzez ten fakt; jest jego odniesieniem do szerszej rozumianego człowieczeństwa. Podmiotowość ugruntowuje poczucie jedności i wartości człowieka w obrębie swojego jestestwa, dlatego może pełnić funkcję terapeutyczną. Podmiotowość rozpoznana prowadzi także ku zagadnieniom szans i zagrożeń wywołanych cudzą podmiotowością. Tożsamość zaś generuje zobowiązania i oczekiwania bardziej szczegółowe, w sferze społecznej i psychicznej, ale także etycznej natury. Przyjęta tożsamość zakorzenia w grupie społecznej historycznej lub aktualnej, wzmacniając poczucie pewności siebie przynależności. Tożsamość to budowanie więzi, lojalności pomimo ograniczeń czasu, przemijalności i zastępowalności elementów grupy, ponad terytorialnymi granicami. Tożsamość oferuje swoiste schronienie wewnątrz struktur większych, odczytywanych jako niepodatne na indywidualne błędy albo zdrady. Obie kategorie mogą być porównywalne pod względem ich rozwijającego wpływu na samoidentyfikację i samoakceptację człowieka. Nie u wszystkich też jednostek występuje poczucie podmiotowości, potocznie rozumiane jako poczucie sprawstwa. Utożsamienie przez większość ludzi poczucia sprawstwa z podmiotowością jest błędem, który prowokuje do niepotrzebnych w refleksji filozoficznej prób dookreślenia jakiego rodzaju sprawstwo uprawnia jednostkę do bycia podmiotem, a jakie jeszcze nie. Według R. S. Wyera (2007) Ja to wiedza zawarta w bardzo wielu magazynach dotyczących tak Ja, jak i innych obiektów, rozrzucona po wszystkich częściach systemu pamięci. Podmiotowość nie jest zależna od pamięci o niej. Osoby tracące w wyniku choroby stopniowo pamięć, nie stają się przez to mniej podmiotami. Zapominanie kim i jakim się było, co się osiągnęło, do czego się dążyło nie jest zanikaniem podmiotowości. Greenwald i Pratkans przyjęli w 1984, że Ja to złożona, centralna struktura poznawcza, której zawartość jest specyficzna dla jednostki i stanowi dla niej obiekt afektywnego odniesienia. Ja jest wielowymiarową przestrzenią, w której lokuje się jednostka zależnie od właściwej jej relatywnej mocy deskryptywnej określonych cech (stanowi to o wymiarze horyzontalnym) oraz jej kompetencji w zakresie danej cechy (w wymiarze wertykalnym). Podmiotowość przysługuje każdemu samoorganizującemu się bytowi bez względu na jego zdolności poznawcze, jak również jego zdolności wolicjonalne czy emocjonalne. Dla Epsteina w 1973 roku i Kihlstroma i Kleina w 1994 Ja to teoria, którą ludzie mają na własny temat. Zbiór znacząco powiązanych przekonań i ocen odnoszących się do Ja. Psycholodzy zmieniają i dopracowują koncepcję Ja, odchodząc od kryterium jednorodności i stałości jako stanu podstawowego i kryterium niejednorodności i zmienności jako znaku dewiacji Ja. Kwestionuje się przekonanie, że człowiek posiada jedno, centralne Ja. Podmiotowość pozostaje zaś kategorią jednorodną i niezmienną. Rowan i Cooper w 2008 roku twierdzili, że jednolite Ja to relikty minionej epoki. Ja jest konstrukcją wieloaspektową i dynamiczną. Jednak już w roku 1890 James zauważał, że człowiek ma wiele społecznych Ja i to tak wiele, jak wiele jest osób, które rozpoznają ją w określony sposób. Zaborowski w 1994 roku wyróżniał Ja obronne, indywidualne, zewnętrzne, refleksyjne. Podmiotowość jednego bytu pozostaje

jedna, będąc kategorią prostą. Markus i Wurf w 1987 roku przyjmowali iż Ja posiada elementy niedostępne świadomości. Byłyby to silnie ugruntowane schematy, które uruchamiane są w sposób automatyczny oraz reprezentacje niewerbalne, które nie mają charakteru dyskursywnego. Epstein w 2001 również stwierdzał, że Ja jest pojęciem szerszym niż samowiedza.

Ciekawym rozróżnieniem które oferuje współczesna psychologia, a które może być pomocne w refleksji nad podmiotowością, jest odróżnienie dwóch typów Ja. Byłoby to: **Ja Niezależne** i **Ja Współzależne**. Jeśli pojmiemy człowieka jako punkt przesuwający się po pewnym kontinuum cech, to elementy obu typów Ja pojawiają się w tej samej osobie w różnym natężeniu. Osoba o mocno zaznaczonym Ja Niezależnym będzie stawiała sobie za cel osiągnięcie niezależności od innych, odkrycie i wyrażenie swoich unikalnych cech. Za ważne uzna konieczność tworzenia siebie jako indywiduum. Swoje zachowania będzie organizowała i oceniała jako mające sens przede wszystkim poprzez odniesienia do osobistego, wewnętrznego repertuaru myśli, uczuć i działań. Dla osoby o silnym Niezależnym Ja ważna będzie realizacja celów osobistych, autonomia, ekspresja siebie. Innych może postrzegać jako źródło porównań, ocen. U podstaw jej samooceny leży ocena zdolności wyrażania siebie i potwierdzania wewnętrznych atrybutów. Natomiast dla osoby o mocno zaznaczonych cechach Ja Współzależnego celem będzie utrzymanie współzależności i dalsze odkrywanie swego miejsca w sieci relacji społecznych. Za naturalne i właściwe będzie uważała odwoływanie się w swych ocenach do myśli, uczuć i działań innych. Swoje zachowania będzie postrzegała jako zdeterminowane, zależne od innych. Podejmowane działania w większości będzie organizowała pod dyktando zakładanych myśli, uczuć i działań z którymi pozostaje w relacji. Poczucie sensu i pełni odczuwa po wejściu w wymarzone relacje. Ważne są dla niej pełnione role, status, relacje, przynależność i dopasowanie. Innych ocenia poprzez pełnione przez nich role i posiadany status. Jeśli ma zdefiniować siebie, poszukuje swojego miejsca w większych jednostkach społecznych samookreślając się jako np. członkini kół, fundacji. U podstaw jej samooceny leży ocena zdolności przystosowania i jakości wypełniania obowiązków i oczekiwań, stopień, w jakim jest częścią rozmaitych transakcji interpersonalnych i zdolność do podtrzymywania ich harmonijnego przebiegu.

Dla filozofa podmiotowość może być analizowana jako niezależna od psychologicznie rozumianego Ja, dzięki czemu może on uniknąć pułapki rozumienia podmiotowości jako akcentowanej części Ja niezależnego. Przesadne podkreślanie i identyfikowanie się z Ja Współzależnym może być potocznie nazywane uprzedmiotowianiem się, „zdradą” prawdziwego Ja. Literacko tzw. Prawdziwe Ja bywa utożsamiane z Ja Niezależnym. Krytyk literacki będzie w powieści poszukiwał jakiegoś mocnego podmiotu o silnej tożsamości. Filozof przyjmie inny punkt widzenia. Ponieważ uzna podmiotowość za kategorię filozoficzną, uzna ją za kategorię z meta poziomu i tym samym niezależną od ilości autonomii społecznej czy możliwości ekspresji swoich unikalnych cech. Człowiek nie staje się mniej podmiotowy, gdy bardziej troszczy się o uczucia partnera i stara się unikać negatywnego oceniania jego i relacji, zamiast troszczyć się przede wszystkim o bezpośredniość i klarowność w komunikacji z partnerem. Ale nawet w dyskusji na gruncie psychologii można oponować wobec tezy, że zachowania zgodne z wewnętrzną postawą są bardziej podmiotowe, zaś zachowania zgodne z akceptowanymi normami są mniej podmiotowe. Byłoby to optyka preferencji Ja Niezależnego i dodatkowo mylenie w nazewnictwie zachowań zgodnych z wewnętrznym repertuarem myśli, uczuć i działań identyfikowanych jako autentycznie własne z zachowaniami podmiotowymi. Osoba starająca się modyfikować swoje postępowanie zgodnie z cudzymi oczekiwaniami czy oceniająca się zgodnie z cudzymi opiniami nie jest mniej podmiotowa od preferującej wartości indywidualistyczne i regulującej swoje zachowania w oparciu o własną samoocenę. Przykłady wielu ludzi informują, że głęboki

rozwój duchowy mogą osiągnąć zarówno osoby o dominującym Ja Niezależnym, jak i osoby o przeważającym Ja Współzależnym. Osoba mająca poczucie znacznego wpływu innych na siebie, uwzględniająca ich opinie przy podejmowaniu decyzji, mająca wysokie poczucie zobowiązań wobec innych nie jest mniej podmiotem, jeśli w decyzjach kieruje się interesami wspólnoty. Również nie staje się mniej podmiotem, gdy częściej odczuwa szacunek dla innych niż dumę z indywidualnych osiągnięć.

Podmiotowość nie jest zamienna jako kategoria bytu z samodzielnością, samo decyzywnością czy samowystarczalnością. Gdyby tak było, rodziłoby to normatywne potworności egzaminów dla młodzieży z bycia podmiotem i szczegółowo: z bycia człowiekiem mającym prawo wejścia w społeczeństwo. Podmiotowość nie powinna być terminem psychologicznym ani terminem literackim. Dokładnie tak samo jest podmiotem, ponieważ jest bytem, osoba postrzegana jako mająca wyższą potrzebę poznania, osiągnięć, jaki i podmiotem jest osoba, której najważniejszym celem jest być kochaną i akceptowaną, która dąży przede wszystkim do osiągnięcia satysfakcji z życia rodzinnego. Analiza filozoficzna podmiotowości pozwoli nam w nowym świetle zobaczyć potoczne utożsamianie człowieka wartościowego z jego rozumnością, jak i utożsamianie podmiotowości z samo decyzywnością w możliwie dużym dystansie od woli innych. Dla bycia podmiotem jest obojętne czy ktoś ma słabszą czy silniejszą potrzebę i dążenie do akceptacji, bycia podporządkowanym i stowarzyszania się w grupach wsparcia. Obojętnym jest również czy ktoś ma słabsze albo silniejsze dążenie do przebywania w samotności czy zmienne pragnienie myślenia dywergencyjnego. Dla bycia podmiotem jest obojętne czy ktoś czuje się bezpieczny i wartościowy dopiero w relacjach (rodziny, rówieśniczych lub romantycznych), czy też wręcz przeciwnie: dopiero zachowując dystans wobec innych postrzega siebie pozytywnie, a fakt swojego oddzielenia od społeczeństwa gotów jest widzieć jako jedno z osiągnięć osobistych, a nie jako życiową klęskę. Podobnie gdy ktoś lepiej albo gorzej umie nazywać swoje odczuwane stany wolicjonalne i uczuciowe, jest ich łatwiej świadomy w autorefleksji. Nawet ktoś oceniający się jako bezradny wobec miotających nim uczuć, ktoś nie umiejący świadomie w sobie wzbudzać uczuć ocenianych jako pożądane, czy sprawnie je wyciszać jest w takim samym stopniu podmiotem, jak ktoś o cechach przeciwstawnych. Powszechnie nagradzamy tych, którzy przedkładają ponad cele osobiste interesy społeczności, ale zarówno oni, jak i ci którzy tego nie robią są w jednakowym stopniu podmiotami. Czy ktoś skromnie unika bycia obiektem uwagi i zainteresowania innych, czy stara się troszczyć o innych czy nie, nadal jest podmiotem. Podmiotowość nie może być terminem ekonomicznym ani politycznym, nie może być orzekana jako większa albo mniejsza ze względu na zysk, jaki dana osoba przynosi społeczności. Podmiotowość nie może też być uzależniana od takich charakterystyk osobowościowych jak ugodowość, sumiennosc, empatia, wrażliwość i odpowiedzialność społeczna, podatność na odrzucenie, zawstyżenie, lęklivość wobec nowych doświadczeń, stopień gotowości podjęcia ryzyka, w tym ryzyka negatywnej oceny.

Erison w 2004 twierdził, że tożsamość osobowa opiera się na bezpośrednim postrzeganiu swej niezmienności i ciągłości w czasie oraz jednoczesnym postrzeganiu faktu, że inni rozpoznają tę niezmiennosc i ciągłość. Nie można się jednak bez zastrzeżeń zgodzić, by tożsamość osobowa zastąpiła w opisie podmiotowość, bo wtedy śmierć lub ciężka choroba psychiczna zrywałaby istnienie podmiotowości. Również trwałe porzucenie życia w społeczności poprzez koniec rozpoznawania przez innych niezmienności i ciągłości osoby byłoby dla tej społeczności końcem podmiotowości uchodźcy? Zerwanie stwierdzenia podmiotowości wydaje się zachodzić każdorazowo jeśli podmiotowość zwiążemy z cechami treściowymi obiektów. Także całkowita zmiana tożsamości, zachodząca przy totalnych, obejmujących całokształt życia, nawróceniach byłby interpretowany jako utrata albo zmiana podmiotowości. Pomocnym w uporządkowaniu wątpliwości i niejasności mogłoby być

wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy pojęciem podmiotowości a poczuciem podmiotowości. Pojęcie podmiotowości pozostawałoby niezależne od poczucia podmiotowości, czy sumy samowiedzy jednostki. Jednocześnie ustalilibyśmy, że świadomość osoby dotycząca jej życia psychicznego: wolicjonalnego, uczuciowego czy intelektualnego nie byłaby niezbędna do orzeczenia o jej podmiotowości.

Budowanie autentycznej tożsamości staje się budowaniem lojalności wobec wybranej, zidentyfikowanej jako macierzysta grupy społecznej. Pozwala lepiej rozumieć i włączać się w społeczeństwo, ród, naród lub stowarzyszenie, partię. Tożsamość pozwala na identyfikację z grupą jednostek ocenianych jako znaczące, pozytywne, wartościowsze od innych, a tym samym często pomaga odczuwać samozadowolenie i większą własną wartość. Takiego oparcia podmiotowość nie dostarcza. Jako wartość filozoficzna wymusza inną niż społeczna optykę. Podmiotowość skłania do przeciwstawienia się budowaniu więzi z wybraną grupą o wyraźnie zakreślonych granicach. Rozróżnienia, które były konstruktywne przy budowaniu tożsamości, są nieistotne przy definiowaniu podmiotowości. Tożsamość sytuuje nas w obrębie wybranych przez nas granic, podmiotowość zmusza do ich przekraczania. Tożsamość sprzyja zajmowaniu postawy elitarniej, podmiotowość unieważnia taką postawę. Tożsamość zakorzenia w wybranym czasie lub przestrzeni. Podmiotowość od nich uwalnia. Aby zbudować swą autentyczną tożsamość jednostka musi być aktywna, często uczuciowo zaangażowana w wierność wybranym osobom, celom, wartościom. Podmiotowość nie wymaga takiej aktywności, bo wystarczającą racją jej zaistnienia jest odrębność bytowa. Konkretnej tożsamości możemy odmówić szacunku, jeśli nie powoduje ona rozwoju jednostki, bo tożsamość jest wartością wtórną wobec samego człowieka. Podmiotowości należy się szacunek tak samo bezwarunkowo, jak bytowi.

Biolog zastanawiający się nad roboczą definicją podmiotowości jako tym, co w niepodważalny sposób odróżnia jedno istnienie od drugiego, pomyśli o kodzie DNA. Takie kryterium pomogłoby zakończyć spory o to, czy skazany sądowo traci część albo całość podmiotowości, jak również spory o to, czy dziecko przed narodzinami już ma czy może dopiero nabędzie podmiotowość, czy chory w śpiączce ma podmiotowość zawieszoną, zniesioną. DNA jako kryterium rozstrzygnięcia sporu w innym świetle pokazałoby ryzykowne etycznie propozycje eutanazji. Łatwiej byłoby też rozwiązać problem czy nawrócony jest już innym podmiotem, czy mistyk porzucający poczucie podmiotowości nadal zachowuje podmiotowość. A także czy chory u którego stwierdzono wiele osobowości, więcej niż jedno poczucie Ja, więcej niż jedną decyzyjną świadomość ma jedną czy wiele podmiotowości¹⁶. Jednak przy tym kryterium nadal pozostajemy bezradni wobec takiego fenomenu jak bliźniaczki syjamskie. Kryterium to nie zadowoliliby też ekologów analizujących takie całościowo pojmowane formy życia jak rafa koralowa, las, ekosystem Ziemi. Wzbudziłoby też wątpliwości wśród **kulturoznawców**, skoro podmioty niecielesne, literackie, artystyczne też marnie reprezentują odrębne DNA.

Mimo, iż podmiotowość definiuje nas w sposób podstawowy, to nie daje najpełniejszego obrazu nas, nie jest globalnym opisem nas. W codzienności nie pozwoli na łatwą identyfikację, wydzielenie od naszego ludzkiego otoczenia. Podmiotowość sama więc nie będzie kryterium globalności lub zdolności wyróżniającej jednego bytu spośród

¹⁶ Również zaburzenia tożsamości u chorych psychicznie nie byłyby podstawą do kwestionowania ich podmiotowości. Dagmara Musiał w publikacji *Studia z psychologii* w KUL, Tom XIV, Wyd. KUL, Lublin 2007, s.73-92, : Kształtowanie się tożsamości w adolescencji, wyróżnia za Szczukiewiczem (1998) zarówno tworzenie się, jak i: „Rozpad tożsamości należy do najcięższych zmian tożsamości. Obejmuje załamanie się granic tożsamości oraz transformację „ja”. Innym zaburzeniem jest dysocjacja tożsamości, która dotyczy oderwanych amnestycznie reprezentacji własnego „ja”. Jest typowa dla osobowości wielorakiej. Z kolei rozmycie tożsamości związane jest z zakłóceniami fenomenologicznymi aspektów tożsamości.”

innych. Natomiast właściwie rozumiane w refleksji filozoficznej może być pomocne przy akceptacji prawa innych bytów do istnienia, przy budowaniu światopoglądu ekologicznego, przy psychoterapeutycznej konstruktywnej odbudowie poczucia ważności swojej osoby. Podmiotowość jest jedną z osiowych kategorii opisujących byt i jako niezmienna przez cały okres trwania bytu staje się funkcją ciągłości, rangi i trwałości poszczególnych bytów, wobec których jest stwierdzana. Pozostając niezmienna przy zmieniającym się w czasie poczuciu tożsamości poszczególnych żyjących ludzi, a być może i niektórych innych podmiotów żyjących, staje się swoistym filozoficznym gwarantem bezpieczeństwa, poczucia pewności i rangi ich istnienia. Psychologicznie podmiotowość może pełnić rolę gwaranta doniosłości istnienia, niezależnie od dookreśleń społecznych danego bytu. Podmiotowość jako kategoria bytowa, pozostaje nienaruszona nawet przy bardzo utrudnionej czy uniemożliwionej dostępności treści na własny temat dla podmiotu poznającego. Podmiotowość pozostaje niezależna w zaistnieniu bez względu na to, jak wysokie czy niskie zdanie ma na swój temat podmiot. Nawet całkowity brak poczucia wartości nie narusza faktu podmiotowości. Podmiotowość jest niezależna od tego, w jakim stopniu dany podmiot uważa się za niepowtarzalnego czy dostosowującego się do zachowań innych, powtarzającego je. Fakt, jakie mamy poczucie własnej odrębności i granic nie decyduje o podmiotowości. Również poczucie zgodności ze sobą przykładowo w wierności wybranym, kluczowym celem życiowym, nie decyduje o stopniu posiadanej podmiotowości. Podmiotowość nie jest uzależniona od pełnionych przez nas ról społecznych, statusu, prestiżu czy oficjalnie wyrażonych słów uznania i okazywanego szacunku. Błędny będzie sąd jednostki, że w jednej ze swoich ról społecznych jest bardziej podmiotowa, a w innej mniej. Jest to mylące zastosowanie języka poetyckiego przy analizie wpływu innych na nasze indywidualne decyzje, zachowania, postawy. Również w przypadkach całkowitej zmiany treści identyfikacji tożsamości i często w związku z tym: zmianie w obrębie osobowości, kategoria podmiotowości pozostaje nienaruszona, bo podmiotowość nie jest równoznaczna z tożsamością. Dlatego osoba zmieniająca obywatelstwo, wyznanie nie może być zasadnie traktowana jako uszczuplająca, osłabiająca lub wzbogacająca, wzmacniająca swą podmiotowość. Zmiany, jakie podmiot za swojego życia generuje lub jakich doświadcza nie zmieniają jego podmiotowości.

Podsumowując możemy stwierdzić, że z faktu niesprowadzalności podmiotowości do tożsamości wynika, że na zaistnienie podmiotowości nie będzie miało wpływu psychologiczne poczucie ciągłości, wewnętrznej stałości, odrębności czy faktycznego lub tylko sugerowanego podobieństwa do innych, psychologiczne poczucie wewnętrznej jednorodności, jedności czy stopnia zintegrowania wewnętrznych treści. Na podmiotowość jednostki w danym społeczeństwie nie ma wpływu ani jej poczucie własnej wartości czy godności, ani to jak ją oceniają inni pod tymi względami. Szczególnie częstym błędem jest mylenie i wzajemne warunkowanie kategorii podmiotowości i skuteczności, wynikające z traktowania podmiotowości jako wypadkowej sprawstwa. Na podmiotowość człowieka nie ma wpływu pewność co do obecnej i przyszłej sytuacji osoby, stałość poczucia odpowiedzialności, pewność kontynuacji świadomości, żywionych uczuć czy samosterowności woli. Przy budowaniu swej tożsamości jednostka musi podjąć samodzielny wysiłek w kierunku samookreślenia się poprzez testowanie i refleksję nad różnymi alternatywnymi drogami życiowymi. Tożsamość osiągnięta jest statusem o ograniczonej, nie zaś bezwzględnej stabilności, może podlegać cyklicznym przeformułowaniom. Przy budowaniu tożsamości ważną rolę pełni mit, wyobrażenie grupy. Przy rozpoznawaniu podmiotowości ich rola jest zerowa. W trakcie swojego życia jednostka musi testować swoje dotychczasowe zobowiązania, poszukując nowych, lepiej wyrażających jej tożsamość. Podmiotowość w zależności od takich wysiłków nie zmienia się, pojawiając się w momencie

zaistnienia bytu, trwa niezmienną jako jedna z niezbywalnych kategorii bytu, nie krócej niż do końca istnienia tego bytu. Jedyne co może ulec zmianie w relacji z podmiotowością, to jej odczytanie i zmiany postaw wobec zobowiązań, jakie ona wymusza. Tożsamość jest zjawiskiem dynamicznym; dojrzewa lub rozprasza się wraz ze zmianami uznawanych wartości, odczuwanych potrzeb, wyznaczanych celów i zdobywanej wiedzy. Podmiotowość pozostaje jednorodna, nie może ulec fragmentaryzacji, pozostaje zależna od jednostki tylko w aspekcie istnienia. Nie wymaga podtrzymywania wolną samoidentyfikacją. Wybrana tożsamość, jeśli jest spójna, dostępna w treści, względnie stabilna i dodatnio wartościowana przez jednostkę, zazwyczaj służy pozytywnemu poczuciu własnej wartości, spójności, skuteczności i znaczenia, stając się źródłem emocjonalnego dobrostanu i satysfakcji¹⁷.

Tożsamość jest indywidualną odpowiedzią jednostki na to, co uznaje za ważne w życiu. Jest też swoistym wyrazem stopnia zawierzenia w interpretowaną przez nas stabilność rzeczy, niezmienną rzeczywistości. Dzięki podkreśleniu aspektu przynależności jest gwarancją naszego względnie niezmiennego trwania w zmieniającym się czasie i okolicznościach. Może chronić przed poczuciem izolacji, wstydem wykluczenia, odrębności. Podmiotowość jako afirmacja odrębności unieważnia społeczne kryteria naszej niezmienności: jest dumą odrębności. Zarówno tożsamość, jak i podmiotowość wymusza konstruktywną refleksyjność nad zobowiązaniami. Tożsamość wydaje się mocniej zakorzeniać nas w doczesności, zaś refleksja nad podmiotowością, prowokując postawę duchową, dystansuje nas od zależności codzienności. Podmiotowość wymusza rozumienie rzeczywistości bliższe mistykom niż politykom.

Podmiotowości nie da się wyliczyć jak ze wzoru matematycznego: ile jej komu przysługuje. Nie można ustalić, że przykładowo 50% podmiotowości zostanie przyznane jednostce po analizie jej autocharakterystyk przez grono licencjonowanych ekspertów rządowych, a pozostałe 50% w zależności proporcjonalnej od wypracowanego przez jednostkę dochodu np. rocznego na rzecz państwa. Podmiotowość nie zależy od naszej uznaniowości¹⁸. Prawo spadkowe nie może uzależniać procentu wydanego spadku od średniej procentowej posiadanej podmiotowości spadkodawcy w chwili sporządzenia testamentu i podmiotowości posiadanej spadkobiorcy w chwili nabycia spadku. Prawo wyborcze nie powinno być zmieniane pod wpływem demonstrujących feministek domagających się uwzględnienia ich praw do podwójnej podmiotowości wyborczej, a w przypadkach ciąży mnogiej do wielopodmiotowości. Amnestia nie może przysługiwać skazanym, bronionym tezę adwokata o podprogowej karnej podmiotowości w chwili popełnienia czynu przestępczego. Zawsze jednak rzeczywistość może nas czymś zaskoczyć. Są w końcu rzeczy, o których nawet filozofom się nie śniło. Może w niedalekiej przyszłości sztuczna inteligencja zacznie nas zasypywać spamem ulotkowym: „– Przyznaj mi moją podmiotowość! – Ty białkowy szowinisto!”

¹⁷ Na podstawie publikacji: Ja i tożsamość a dobrostan psychiczny. Aleksandra Pilarska, s. 139, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2012.

¹⁸ Podmiotowość jest łatwiej akceptowana przez informatyków, jako wartość wyrażona w języku zero-jedynkowym i albo jest albo jej nie ma, nie mogąc istnieć w połowie.

УДК: 159.923.3

О.А. Бакаленко

Харківський національний університет радіоелектроніки,
доцент кафедри філософії

ТЕОРЕТИЧНІ ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ ЧАСОВОЇ ПЕРСПЕКТИВИ ОСОБИСТОСТІ

У статті розглядаються найбільш значущі теоретичні підходи, які визначають основні напрямки сучасних досліджень часової перспективи особистості. Проаналізовано мотиваційний, типологічний підходи, причинно-цільову концепцію і теорію Ф. Зімбардо. Розкриваються особливості уявлень про часову перспективу особистості, виявлено переваги та обмеження кожного підходу. Висловлюється ідея про необхідність багатовимірною підходу в дослідженні часових феноменів.

Ключові слова: часова перспектива, часова орієнтація, психологічний час, перспектива майбутнього.

Е.А. Бакаленко

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ВРЕМЕННОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ ЛИЧНОСТИ

В статье рассматриваются наиболее значимые теоретические подходы, задающие основные направления современных исследований временной перспективы личности. Проанализированы мотивационный, типологический подходы, причинно-целевая концепция и теория Ф. Зимбардо. Раскрываются особенности представлений о временной перспективе личности, выявлены преимущества и ограничения каждого подхода. Высказывается идея о необходимости многомерного подхода в исследовании временных феноменов.

Ключевые слова: временная перспектива, временная ориентация, психологическое время, перспектива будущего.

О.А. Bakalenko

THEORETICAL APPROACHES TO STUDYING THE TIME PERSPECTIVE OF THE PERSONALITY

The article considers the most significant theoretical approaches defining the main directions of modern research of the time perspective of personality. Motivational and typological approaches, causal reasoning and the Zimbardo's theory are analyzed. The features of the concept of the time perspective of the personality are considered. The advantages and limitations of each approach are revealed. The idea of the necessity of multidimensional approach in research of time phenomena is exposed.

Key words: time perspective, time orientation, psychological time, perspective of future.

Незворотність подій життя роблять час найважливішим особистісним ресурсом людини. Особливу значимість ресурсу часу надає його здатність позначати ціннісний зміст подій, що виникають в житті людини, надавати їм сенс, розставляти пріоритети в сьогоденні і майбутньому. У роботах, присвячених вивченню психологічного часу і життєвого шляху особистості, можна зустріти велику кількість термінів, які описують уявлення людини про час власного життя: «перспектива майбутнього», «життєва перспектива», «психологічна перспектива», «особистісна перспектива», «особисте

майбутнє», «часовий кругозір» та інші. Однак найбільше поширення в теоріях темпоральної організації життєвого шляху отримав термін «часова перспектива». Часова перспектива впливає на поведінку людини і її життя в цілому, визначаючи світовідчуття, прийняття минулого, розуміння сьогодення, стан планів на майбутнє. Незважаючи на інтерес науковців до даної проблеми поняття часової перспективи залишається досить неоднозначним, невизначеним, фрагментарним. Результати більшості досліджень, які можна знайти у вітчизняній та зарубіжній літературі, розрізнені, їх складно порівняти між собою. Така ситуація ускладнює аналіз феномену часової перспективи особистості і побудову загальних висновків.

Часова перспектива стає популярним поняттям в традиції вивчення психології часу завдяки роботі Л. Франка 1939 року, який запропонував досліджувати часову перспективу як самостійний предмет психології. Л. Франк вважав, що існують взаємозв'язок і взаємне обумовлювання минулого, сьогодення і майбутнього в свідомості людини. Він визначав часову перспективу як культурно обумовлену і ціннісно детерміновану цілісність. На його думку, людина може мати одразу кілька часових перспектив, кожна з яких співвідноситься з різними сторонами її життя [1]. Після виходу статті Л. Франка, присвяченій часовій перспективі, К. Левін став використовувати цей термін, уточнивши часову перспективу як існуючу в даний момент цілісність бачення індивідом свого психологічного майбутнього і свого психологічного минулого [2].

Розглянемо найбільш значущі підходи, які визначають основні напрямки сучасних досліджень часової перспективи.

У руслі мотиваційного підходу уявлення про часову перспективу розвивали Ж. Нюттен, В. Ленс, Т. Гісме, З. Залескі та інші. Ж. Нюттен розуміє часову перспективу як простір, в якому будується когнітивно перероблена мотивація людської діяльності. Часова перспектива задається об'єктами, локалізованими в часі. Саме ці об'єкти відіграють роль детермінант, що регулюють поведінку. Уявлення мети, яка пов'язана з певною потребою, невіддільне від локалізації цієї мети в певній точці майбутнього і, тим самим, від внесення часового виміру в динаміку поведінкового акту [3].

Ж. Нюттен запропонував при розгляді часової перспективи виділяти власне часову перспективу, часову установку і часову орієнтацію. Часова перспектива у безпосередньому значенні цього слова характеризується протяжністю, глибиною, насиченістю, ступенем структурованості й рівнем реалістичності. Дослідження показали, що люди з протяжною і структурованою часовою перспективою здатні краще бачити взаємозв'язки між поведінкою в даний період і віддаленими цілями в майбутньому. Так, висока навчальна мотивація характерна для тих учнів, які будують віддалені професійні плани і розглядають навчання як спосіб досягнення кар'єрних цілей. Часова установка являє собою більш-менш позитивну або негативну налаштованість суб'єкта по відношенню до минулого, теперішнього чи майбутнього. Часова орієнтація характеризує домінуючу спрямованість поведінки людини на об'єкти (або події) минулого, теперішнього або майбутнього [3]. Ж. Нюттен робив акцент на розробці когнітивної складової часової перспективи, а ось його послідовники - на вивченні емоційної складової даного конструкту.

У своєму дослідженні В. Ленс з співавторами визначили, що для деяких людей їх минуле є найбільш важливою частиною життєвого простору. Вони визначають себе в термінах того, ким вони були і що вони зробили в минулому. Для інших людей важливо бути тут і зараз: вони орієнтовані на сьогодення. Їх минуле і майбутнє є відносно малою частиною їх життєвого простору. Люди, орієнтовані на майбутнє, живуть в сьогоденні, але сьогодення сприймається ними як інструмент майбутнього. Майбутнє є місцем, де трапляються і реалізуються події [4]. Т. Гісме досліджував часову перспективу майбутнього, позначаючи її як «орієнтацію на майбутнє». Він

вважав, що орієнтація на майбутнє виступає як загальна здатність передбачати, структурувати майбутнє. Більшою мірою цей конструкт розроблявся у зв'язку з орієнтацією на успіх чи невдачу. Підслідним з високим рівнем прагнення до успіху в його експериментах високі результати досягнення приносить висока орієнтація на майбутнє, а з униканням невдачі, навпаки, - низька орієнтація на майбутнє [1]. З. Залескі вказує на вплив надії на майбутнє і страху перед майбутнім на ефективність діяльності в сьогоденні і побудову особистісного майбутнього [5].

Заслуга Ж. Нюттена та його послідовників в тому, що вони ввели часову перспективу в наукову психологію як фундаментальну частину інтенціональності людської поведінки, людської мотивації. Найбільшу розробку в рамках мотиваційного підходу отримала часова зона майбутнього, бо саме в майбутньому розташовані цілі, проекти, тобто мотиваційні об'єкти, до яких прагне людина. На жаль, проблема взаємозв'язку минулого, сьогодення і майбутнього, а також значення минулого досвіду практично повністю виключені з розгляду в рамках даного підходу.

Типологічний підхід у вивченні часової перспективи отримав своє поширення в рамках концепції особистісної організації часу. У логіці даного підходу центром виступає особистість як активний суб'єкт, як інтегратор, організатор, координатор часу на різних рівнях регуляції. К.О. Абульханова-Славська розглядає здатність особистості до організації свого часу як найважливішу життєву здатність людини. Вона виявила, що темпоральна структура особистості, і тим більше її функціонування в діяльності, в житті не мають єдиного для всіх особистостей характеру, єдиних способів зв'язку між різними рівнями особистісної організації. К.О. Абульханова-Славська виділила три типи життєвих перспектив (або три типи особистостей з вираженими особливостями їх життєвих перспектив): психологічну (когнітивну), особистісну і власне життєву перспективу [6].

Когнітивна перспектива - це здатність людини свідомо і досить детально будувати життєві плани, структурувати майбутнє, бачити свої перспективи і себе в майбутньому. Але, зрозуміло, що такі плани можуть не відповідати реальній мотивації, рівню домагань, ініціативності особистості. Це емпірично доводиться тим фактом, що навіть при розгорнутості та структурованості планування деякі люди, які не мають вираженої мотивації досягнення, нездатні долати труднощі при реалізації подібних планів. Про особистісно-мотиваційну перспективу можна говорити тоді, коли відсутній когнітивний план або навіть чіткі уявлення про майбутнє, однак мотивація досягнення створює стійку спрямованість особистості в майбутнє і певну гарантію його реалізації. Життєва перспектива створюється попереднім життям, коли вже досягнута особистісна життєва позиція дає людині потенціал, пріоритети, які гарантують успішне майбутнє. Однак, життєва позиція може бути такою, що закріє особистості можливість її руху в майбутнє (навіть при наявності когнітивної перспективи і мотиваційної готовності). В інших випадках вона відкриває новий рівень можливостей, які особистості залишається тільки реалізовувати [6]. Запропонована К.О. Абульхановою-Славською типологія організації часу життя особистістю, безумовно, збагачує уявлення про часову перспективу. Разом з тим, неопераціоналізованість понять, які вводяться автором, складність їх розрізнення є обмеженням даної концепції.

В.І. Ковальов, роботи якого також перебувають в рамках типологічного підходу, розглядає часову перспективу як погляд в майбутнє в контексті вивчення «трансперективи» (цілісне уявлення людини про своє минуле, сьогодення і майбутнє). Він постулює чотири типи особистості в залежності від їх часових характеристик: стихійно-буденний, функціонально-дієвий, споглядальний і творчий. Стихійно-буденний тип характеризується залежністю особистості від подій і обставин життя. Людина не встигає за часом, не може організувати послідовність подій, передбачати їх. Функціонально-дієвий тип є прикладом короткострокової активної регуляції часу.

Особистість активно організовує перебіг подій, направляє їх хід, своєчасно включається в них, домагаючись ефективності, ініціатива ж охоплює тільки окремі періоди перебігу подій, але не їх суб'єктивні або об'єктивні наслідки, відсутня пролонгована регуляція життя. Споглядальний тип характеризується пасивним ставленням до часу, відсутністю чіткої організації часу життя. Люди споглядально-рефлексивного способу життя віддають перевагу роздумам та рефлексії. В їх транспективі на рівних правах представлено особистісне та культурно-історичне минуле і майбутнє. Відмінними рисами творчого типу є глибоке, різностороннє і реалістичне усвідомлення складних і суперечливих процесів життя, розвинене почуття поточного часу, творча активність в процесі здійснення своєї життєдіяльності, її продуктивність і плідність, широка часова транспектива [7].

Оригінальні типології організації часу життя особистістю були також розроблені Л.Ю. Кубліцкене [8], В.Ф. Серенковою [9] та іншими. На жаль, відсутність авторських методик по визначенню виділених типів особистості істотно знижує практичну цінність даних концепцій. Також важливо відзначити, що дослідження проблем особистісної організації часу в рамках типологічного підходу проходять в стороні від вивчення конкретного життєвого шляху, його специфічних часових, біографічних характеристик.

У руслі психології життєвого шляху часова перспектива розглядається як фактор регуляції життєдіяльності і визначається як поле для розгортання суб'єктивної картини життєвого шляху з усіма його подіями і зв'язками між ними (Є.І. Головаха, О.О. Кронік, Р.А. Ахмеров, О.Ю. Мандрікова, В.С. Хомик та інші). Згідно з розробленою Є.І. Головахою та О.О. Кроніком причинно-цільовою концепцією, психологічний час формується на підставі переживання особистістю детермінаційних зв'язків між основними подіями її життя. Ними можуть бути будь-які зміни в умовах життя людини, її внутрішньому світі, сім'ї, побуті, навчанні, дозвіллі. Специфіка детермінації людського життя полягає в тому, що поряд з причинною обумовленістю наступних подій попередніми (детермінація минулим), має місце і детермінація майбутнім, тобто цілями і передбачуваними результатами життєдіяльності. Такого роду причинні цільові зв'язки є, згідно запропонованої концепції, одиницями аналізу психологічного часу особистості [10].

Авторами неодноразово підкреслюється важливість аналізу не стільки подій, скільки їх взаємозв'язків. Виділені детермінаційні зв'язки між подіями характеризуються напрямком, знаком, протяжністю, суб'єктивною ймовірністю, приналежністю до минулого, сьогодення, майбутнього. За своєю спрямованістю зв'язки між подіями поділяються на причинні (з минулого в майбутнє) і цільові (з майбутнього в минуле); по знаку - на позитивні (завдяки певній події стало можливим здійснення іншої події) і негативні (всупереч). Протяжність визначається хронологічним інтервалом між подією-причиною і подією-наслідком (або подією-метою і подією-засобом). Суб'єктивна ймовірність характеризує ступінь впевненості особистості в тому, що одна подія виступає детермінантою іншої [10]. Розуміння і усвідомлення мотиваційних зв'язків у своєму житті дозволяють людині оцінити цілісну картину життя в єдності минулого, сьогодення і майбутнього. Підхід Є.І. Головахи і О.О. Кроніка добре розроблений як на теоретичному, так і на методичному рівні. Авторами запропонована методика каузометрія, спрямована на вивчення структури суб'єктивної картини життєвого шляху особистості. Разом з тим слід зазначити, що дана методика складна в застосуванні і не має однозначної процедури аналізу отриманих результатів.

Серед сучасних уявлень про часову перспективу особистості слід особливо виділити підхід Ф. Зімбардо, в якому найбільш повну розробку отримала категорія часової орієнтації. Ф. Зімбардо і колеги стверджують, що часова перспектива - це основний аспект у побудові психологічного часу, який виникає з когнітивних процесів,

котрі поділяють життєвий досвід людини на часові рамки минулого, сьогодення і майбутнього. Часова перспектива відображає установки, переконання і цінності, пов'язані з часом. Часова перспектива може підпадати під вплив зовнішніх факторів, ситуації, але при цьому вона може стати відносно стабільною характеристикою особистості, коли в поглядах людини на життя починає переважати орієнтація на певний часовий період. Ф. Зімбардо спільно з А. Гонзалесом виділили п'ять основних часових орієнтацій: негативне минуле, позитивне минуле, гедоністичне сьогодення, фаталістичне сьогодення та майбутнє, які відображають характер відношення до часових періодів життя і загальну спрямованість поведінки індивіда [11].

Орієнтація на негативне минуле виражається в загальному песимістичному, негативному ставленні до минулого. Таке ставлення може бути обумовлене реальними неприємними і травматичними подіями, негативною реконструкцією позитивних подій, або тим й іншим одночасно. Часова перспектива «позитивне минуле», навпаки, передбачає тепле, ностальгічне, сентиментальне ставлення по відношенню до минулого і характеризується позитивною реконструкцією минулого. Для таких людей минуле стає джерелом досвіду і надії. Але при цьому ностальгічні настрої можуть звужувати перспективу майбутнього. Люди, у яких домінує часова орієнтація на гедоністичне сьогодення, організовують своє життя навколо діяльності і відносин, які доставляють насолоду, є хвилюючими і новими. Вони зосереджені на безпосередньому задоволенні своїх бажань і короткострокових виграшах та уникають усього, що вимагає зусиль або дотримання правил. Часова орієнтація на фаталістичне сьогодення виражається в безпорадності і безнадійності. Люди з цієї часовою перспективою твердо переконані, що майбутнє визначене, а теперішнє має прийматися з покірною. Вони рідше враховують наслідки своїх дій в майбутньому, малоенергічні, характеризуються низькою самоповагою. Люди, орієнтовані на майбутнє, розглядають минуле як сховище помилок, які можна виправити, і успіхів, які можна повторити і збільшити. Вони не схильні до депресії, стежать за своїм здоров'ям. Їх поведінка більшою мірою визначається прагненнями до цілей і винагород майбутнього [11]. Описані часові орієнтації не є взаємовиключними, тобто сильна вираженість однієї орієнтації не призводить до більш слабкої представленості у свідомості іншої.

Ф. Зімбардо зі співавторами також виділяють збалансовану, гнучку часову перспективу, яка дозволяє вибирати часову орієнтацію, що відповідає кожній конкретній ситуації. Така часова перспектива є найбільш оптимальною з точки зору психологічного та фізичного здоров'я, а також функціонування індивіда в суспільстві. На думку Ф. Зімбардо і Дж. Бойда, збалансована часова перспектива передбачає високий рівень позитивного минулого, помірно високий рівень гедоністичного сьогодення й майбутнього та низький рівень негативного минулого і фаталістичного сьогодення [11]. Збалансована часова перспектива дозволяє людині вчитися на минулому, черпати енергію і бажання у сьогоденні та керуватися уявленнями про майбутнє.

Безсумнівною перевагою теорії Ф. Зімбардо є розгляд часових відносин в просторі усього життя з урахуванням їх збалансованості, що дозволяє вивчати часову орієнтацію особистості в різних життєвих обставинах. Ще однією перевагою даного підходу є його методична оснащеність. Методика визначення часової перспективи Зімбардо (Zimbardo Time Perspective Inventory, ZTPI), яка була розроблена Ф. Зімбардо спільно з А. Гонзалесом, має необхідні психометричні властивості, зручну факторну структуру та легка у використанні. Крім того, методика адаптована в низці країн, що дозволяє проводити крос-культурні дослідження. Разом з тим слід зазначити, що зміст і структура часової перспективи не розглядаються в рамках даної теорії, що істотно звужує предмет дослідження.

Таким чином, аналіз літератури виявив, що в психології немає однозначного визначення часової перспективи особистості, а також підходу до її вивчення. Це обумовлено тим, що дане поняття розробляється різними авторами незалежно один від одного, в різних проблемних контекстах. На наш погляд, дослідження часової перспективи особистості необхідно проводити на підставі міжпарадигмального діалогу і використання ресурсів різних теоретичних підходів.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Мандрикова Е.Ю. Современные подходы к изучению временной перспективы личности / Е.Ю. Мандрикова // Психологический журнал. – 2008. – Т. 29. №4. – С. 54 – 65.
2. Левин К. Определение понятия «поле в данной момент» / К. Левин // Хрестоматия по истории психологии: Период открытого кризиса. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – С. 131 – 145.
3. Нюттен Ж. Мотивация, действие и перспектива будущего / Ж. Нюттен. – М.: Смысл, 2004. – 608 с.
4. Lens W. Future time perspective as a motivational variable: Content and extension of future goals affect the quantity and quality of motivation / W. Lens, M.P. Paixao, D. Herrera, A. Grobler // Japanese Psychological Research. Special issue: Time perspective study now. – 2012. – Vol. 54. №3. – P. 321 – 333.
5. Zaleski Z. Personal future in hope and anxiety perspective // Z. Zaleski // Psychology of Future Orientation. – Lublin, 1994. – P. 174 – 194.
6. Абульханова К.А. Время личности и время жизни / К.А. Абульханова, Т.Н. Березина. – СПб.: Алетейя, 2001. – 304 с.
7. Ковалев В.И. Особенности личностной организации времени жизни / В.И. Ковалев // Гуманистические проблемы психологической теории. – М., 1995. – С. 179 – 184.
8. Кублицкене Л.Ю. Организация времени личностью как показатель ее активности / Л.Ю. Кублицкене // Гуманистические проблемы психологической теории. – М., 1995. – С. 185 – 192.
9. Серенкова В.Ф. Типологические особенности планирования личностного времени / В.Ф. Серенкова // Гуманистические проблемы психологической теории. – М., 1995. – С. 192 – 204.
10. Головаха Е.И. Психологическое время личности / Е.И. Головаха, А.А. Кроник. Киев: Наук. думка, 1984. – 212 с.
11. Зимбардо Ф. Парадокс времени. Новая психология времени, которая улучшит вашу жизнь / Ф. Зимбардо, Дж. Бойд. – СПб.: Речь, 2010. – 352 с.

УДК 130.2

А.Н. Покровский

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

К ВОПРОСУ О ПРОТИВОСТОЯНИИ ИНЖИНИРИНГОВОГО И КОНЦЕПТУАЛИЗИРУЮЩЕГО ПОДХОДОВ В РАЗВИТИИ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Во второй половине XX столетия в развитии социогуманитарного знания прослеживается тенденция отказа от генерализующего подхода к анализу социокультурной реальности в угоду частному инструменталистскому применению социоинженеринговых разработок. Анализу предпосылок и последствий этого процесса посвящена данная работа.

Ключевые слова: социокультурная система, социокультурная реальность, социогуманитарное знание, социокультурная антропология, социальный инженеринг, концептуализация.

А. М. Покровський

ДО ПИТАННЯ ПРО ПРОТИСТОЯННЯ ІНЖИНІРИНГОВОГО Й КОНЦЕПТУАЛІЗУЮЧОГО ПІДХОДІВ У РОЗВИТКУ СОЦІОГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

У другій половині ХХ сторіччя в розвитку соціогуманітарного знання простежується тенденція відмови від генералізуючого підходу до аналізу соціокультурної реальності на догоду частному інструменталістському застосуванню соціоінженірингових розробок. Аналізу передумов і наслідків цього процесу присвячена дана робота.

Ключові слова: соціокультурна система, соціокультурна реальність, соціогуманітарне знання, соціокультурна антропология, соціальний інжиніринг, концептуалізація.

A.N. Pokrovskiy

ON THE ISSUE OF THE OPPOSITION OF ENGINEERING AND CONCEPTUALIZE APPROACHES IN THE DEVELOPMENT OF SOCIO-HUMANITARIAN KNOWLEDGE

In the second half of the 20th century, in the development of social and humanitarian knowledge, there is a tendency to abandon the generalizing approach to the analysis of socio-cultural reality in favor of the private instrumentalist application of socio-engineering developments. This work is devoted to an analysis of the prerequisites and consequences of this process.

Key words: socio-cultural system, socio-cultural reality, sociohumanitarian knowledge, socio-cultural anthropology, social engineering, conceptualization.

Несмотря на давню историю развития представлений о социокультурной реальности, вплоть до Нового времени в подавляющем большинстве эти представления носили весьма поверхностный характер, что очевидно объясняется как инертностью и низкими темпами исторического процесса в традиционном обществе, так и ограниченностью знаниево-методологической базы. Эти, берущие своё начало в античной мысли, представления могут быть названы *традиционными*, так как опирались в целом на схожие подходы и способы осмысления, определяемые принадлежностью к мировоззренческим системам традиционного общества. В рамках этих традиционных подходов социальная реальность либо вообще не выделялась в качестве специфического объекта осмысления, либо рассматривалась как результат проекции различных трансцендентных сил или процессов на плоскость человеческого бытия во времени. То есть сугубо человеческая история либо вовсе «не существовала» – не в качестве феномена, а в качестве проблемы, будучи имплицитно растворённой в повседневности истории рода, общины, города, государства; либо была лишь частным случаем некоего глобального надысторического процесса (развёртывание творения, божественное вмешательство, самоактуализация абсолютного духа). Важно, что в любом случае подразумевалось обязательное наличие определённой предзаданной идеальной модели общественного устройства.

Эпоха Просвещения совершила принципиальный прорыв, сделав акцент на изменчивости социокультурных систем и возможности управляемого характера этой изменчивости. Начиная с Эпохи Просвещения в западноевропейской обществоведческой мысли формируется, разрабатывается и всё более утверждается *конструктивистский* подход к пониманию проблемы развития социокультурных систем. Подход этот был глубоко укоренён в мировоззренческом базисе Нового времени, будучи воплощённым переносом на общественную проблематику крайних форм доминировавшего рационалистического редукционизма и механицизма. Важной особенностью этого направления обществоведческой мысли была явная её нацеленность именно на активное вмешательство в актуальную социальную действительность, необходимость теоретического обеспечения которой и была

причиною інтереса к собственно социальной проблематике. То есть в эту эпоху побудительные причины интереса к изучению общества как специфической реальности лежали вне самой этой реальности и диктовали скорее инструменталистский подход к проблеме понимания социальной реальности. Желание понять социальную реальность было обусловлено стремлением её изменить.

В определённом смысле традиционный подход к пониманию сущности социальной реальности может быть определён как объективистский, то есть такой, который подразумевает анализ факторов, принципиально независимых от социального субъекта – как индивидуального, так и коллективного. Развитие же просвещенческой мировоззренческой линии носило явно субъективистский характер. Традиционный подход постулировал «объективные» неизбежность и необходимость исторического процесса, в то время как просвещенческий подход базировался на представлении исторического процесса как результата осмысленной активности социальных акторов. То есть развитие общества перестало быть *судьбой* и превратилось в *проект*.

Именно в Просвещении была окончательно разрушена укоренённость представлений о сущности общественного развития в традиционных укладах, когда обществоведческая умозрительная «истина» была необходимо связана с житейским здравым смыслом и «правдой» повседневной практики, что формировало замкнутый круг самодостовой *рефлексии очевидного*. Этот круг оказался окончательно разомкнут именно в идеях Просвещения. *Условно естественное* тождество исторически сложившегося социального консенсуса традиционного общественного уклада и его тавтологических рефлексий в религиозно-мистической или философской формах был разорван внедрением *условно искусственных* идеологических систем, которые порывали с традиционными способами обоснования социальной действительности, но продолжали эксплуатировать традицию как мировоззренческий фундамент. Общественное пространство начало стремительно превращаться в пространство идеологических игр.

Очевидный политико-социальный и, как следствие, мировоззренческий провал проекта Просвещения привёл к мировоззренческим флуктуациям и заставил вернуться к поиску объективных факторов общественного развития, в игнорировании которых многим исследователям виделись причины провала идеологии Просвещения. Этот кризис нашёл своё отражение у множества мыслителей XIX и даже XX веков, но наиболее ярко и лаконично оказался выражен в ницшевской формуле «Бог умер». Человеческое историческое бытие оказалось полностью лишено объективного плана, так же, как бытие природы лишилось своей тайны под пристальным препарирующим взглядом науки.

Иррационализм XIX века был в некоторой степени романтической попыткой осмыслить замедлить сползание Западной цивилизации в пропасть субъективистского волюнтаризма, но сам был идеалистической формой того же мировоззренческого содержания, почему и оказался перед выбором либо полностью встать на волюнтаристические основания и выродиться в разные формы правоконсервативных идеологий, противостоящих столь же искусственным идеологическим конструкциям прогрессизма и либерализма, либо приобрести форму субъективистского эстетически ориентированного *умозрения для «избранных»*, каковым стал, например, «Закат Европы» Шпенглера. Но этот романтический умозрительный пессимизм в целом не смог стать реальной мировоззренческой силой, хотя имеет большое значение в теоретико-познавательном аспекте.

Альтернативная романтизму и пессимизму, а равно и наивному прогрессизму методология вырвалась в лоне научно ориентированного мировоззрения. Очевидно, что наука XIX столетия сумела принципиально упрочить своё влияние в качестве ключевого элемента новоевропейского дискурса только потому, что, подобно физике

XVII столетия, отвоевавшей право толковать тайны материального мира, сумела наметить перспективные подходы к изучению и постижению тайн общественного бытия человека. Были предложены принципиально новые версии видения «естественного» исторического процесса, суть которого сводилась к детерминации общественного развития некими объективными факторами, например, экономическими («невидимая рука рынка», развитие технологического фундамента), либо прямому переносу на общественные системы аналогий из естественных наук, например, биологии, в чём более всего преуспели основоположники позитивистской социологии.

В рамках этого нового подхода нашлось место обеим тенденциям – и конструктивистским попыткам воплощения в действительности умозраительно сконструированных утопических моделей, и поискам «внешних», объективных факторов развития социокультурных систем. Ставилась комплексная задача не революционного уничтожения и постройки заново, а реформирования существующего общественного здания. Такой подход качественно усложнял задачу, так как требовал не столько утопического полёта революционной фантазии, сколько тщательного планомерного изучения актуально существующей социальной системы в её историческом, экономическом, политическом и всех других возможных измерениях. Причём ставился вопрос об универсальных принципах построения общества как такового, а не конкретных общественных форм. Это вывело проблему познания социальной реальности на передний план. Формируется собственно социологическая дисциплина.

В то же время, новый подход, диалектически снимавший противостояние двух предыдущих парадигм, не был лишён и соответствующих «родовых пятен». Во-первых, несмотря на стремление к объективному обоснованию своих моделей, новая обществоведческая мысль была подвержена идеологической «субъективации», причина которой крылась как в недостаточности наличных знаний, так и в непосредственной ангажированности – в том числе политической – самих авторов. Во-вторых, будучи порождением актуального физикалистски ориентированного дискурса, новая социология воспроизводила – и порой в крайних формах – свойственные научной мысли своего времени редукционизм и элементаризм. Именно эти факторы в определённой степени нивелировали потенциал новых идей, авторы которых были вынуждены интерпретировать их в актуальном смысловом пространстве.

Как следствие, доминировавшие теоретические представления о сущности общественной реальности в том виде, в котором они сложились во второй половине XIX столетия, отличались редукционизмом, фрагментарностью, идеологической зашоренностью. Тем значимее был тот прорыв, который совершили на рубеже веков теоретики, по сути, впервые приступившие к созданию представления общества как *социокультурной системы*. Разработанные Гегелем и перенесённые из идеалистического философского умозрения в научный дискурс Марксом методологические подходы к пониманию принципиальной связности и взаимной дополнительности различных сторон общественного бытия позволили по-новому раскрыть прежде тупиковую проблему соотношения объективных и субъективных факторов общественного развития, конструктивистского и провиденциалистского понимания сущности исторического процесса.

Дальнейшее теоретическое осмысление социокультурной проблематики, так или иначе, опиралось на этот методологический фундамент, который имплицитно подразумевается в идеях основоположников социологии как научной дисциплины (Г. Зиммель, Ф. Тённис, Э. Дюркгейм, М. Вебер, В. Парето), вскрывших глубинные системные связи между теми отдельными факторами социальной системы и общественной динамики, которые были генерализированы предшественниками (Спенсер, Маркс, неокантианцы). Наконец была выявлена и в определённой степени

об'єктивно виражена системна зв'язність і принципіальна релятивність соціальної реальності во внезапно открывшемся многообразии её проявлений, компонентів, рівней, відношень, способів презентації і самопрезентації, котра імплицитно підразумевалась ещё со времён античної мислі, но не находила соответствующих форм фіксації і вираження.

На этом теоретическом фундаменте началось формирование *социокультурной антропологии* в широком смысле, на концептуальной матрице которой стал возможен процесс интеграции всего сложного комплекса знаний о человеке, культуре, обществе и разнообразных способов их познания, выработанных в философии, культурологии, философской антропологии, истории, психологии, социологии, антропологии в узком смысле, разрабатываемых на новых методологических основаниях. В рамках этой новой исследовательской парадигмы, построенной на понимании принципіальной системности соціокультурної реальності і діалектичного характеру процесів соціокультурного розвитку, впервые в истории возникает возможность выработки целостного представления о сущности и динамике общественной реальности, освоении и системной организации всего комплекса явлений, относимых к соціокультурним.

Претерпели значительные изменения и были качественно дополнены представления о человеке и возможных подходах к пониманию его сущности. На смену классическим редукционистским подходам пришёл системный подход, основанный на своеобразном социогуманитарном «принципе дополнительности», который с очевидностью демонстрирует несводимость проблемы человека ни к одной из ранее известных её трактовок, а человек должен рассматриваться как биосоціокультурное существо в единстве всех своих проявлений. Этот подход подразумевает, что сколь либо серьёзное рассмотрение проблемы человека теперь невозможно без учёта принципіальной соціальності людського буття.

Соціокультурна антропология, однако, несмотря на мощный методологический и очевидный мировоззренческий потенциал, не смогла стать центром сборки нового целостного научно-философского комплекса знаний о человеке и формах его коллективного бытия. Причины этого можно обнаружить и в общем упадке социогуманитарной проблематики в результате комплексной катастрофы первой половины XX столетия, и в последствиях научно-технической революции середины и второй половины XX столетия. Окончательно оформившаяся в трагических провалах и грандиозных прорывах XX столетия техногенная цивилизация сформировала специфический «Дух времени» со своей актуальной повесткой, ориентированной на технически понимаемую целесообразность и формальную эффективность. Новые масштабные – в силу задействованных ресурсов и размаха изменений – проблемы овладели дискурсом, вытесняя из фокуса внимания концептуальную проблематику. Концептуальные проблемы человеческого бытия в послевоенный период стали казаться надуманными, слишком абстрактными и были оттеснены на второй план успехами научно-технического развития, стремительным экономическим ростом и следовавшим за ним материальным благополучием широких масс, освоением открывавшихся новых пространств индивидуальной свободы – и прежде всего свободы потребления, к каковой, в целом, на многие годы и был сведен горизонт понимания социогуманитарной проблематики не только в повседневности, но и в теоретических рефлексиях. Ситуация ещё более усугубилась формированием и интенсивным продвижением постмодернистской идеологии с её характерным настроенным отношением к любым генерализациям.

Эти тенденции не позволили накалу экзистенциальных и теоретических поисков первой половины XX столетия превратиться в настоящий социальный заказ на всестороннее гуманистически ориентированное развёртывание целостного знания о соціокультурной природе человека. Общество в очередной раз не сумело реализовать

трагический коллективный опыт в конкретных проектах, утилизировав его в культуре массового потребления. Этот опыт оказался непомерен ни для широких масс, ни для нового поколения интеллектуалов, порождённых социокультурным безвременьем, метко названным Бодрийяром «оргией». Достижения психологии, антропологии, социологии были инструментализированы в корпоративных интересах и превращены в технические средства стремительной экспансии глобального рынка, интенсивно поглощавшего эмансипированные пространства коллективного и индивидуального бытия, которые оказались лишены традиционных охранителей.

Напряжение гуманитарной мысли, столь характерное для периода между Мировыми войнами, сменилось уже к 60-м годам мещанским самодовольством послевоенного поколения, воспитанного теми, кто пережили ужасы и бедствия войны и, очевидно, были ориентированы на гарантии материального благополучия своих детей. Открытый бунт конца 1960-х годов с очевидностью продемонстрировал общую деградацию западной социокультурной системы, а отсутствие каких бы то ни было действенных мероприятий по восстановлению структурной связности общественного пространства говорит о трудностях в выработке действительного понимания масштаба и сути проблемы¹. Целостные модели социокультурной реальности, выработанные как на основе традиционных укладов, так и религиозных или философских учений, оказались вытеснены из широкого хождения всевозможными вульгарными новоделами, утрирующими понимание социогуманитарной реальности до тривиальных манипулятивных моделей и описывающими человека в примитивных, а зачастую и откровенно псевдонаучных, идеологически детерминированных схемах. Конструктивистская целесообразность стала доминировать в социокультурной политике.

Общество оказалось лишено значимой интеллектуальной рефлексии собственного существования². При этом действительное осознание данного факта так же вряд ли можно считать актуально присутствующим в общественном сознании даже наиболее развитых обществ, что подтверждается их наличной социокультурной динамикой. Имеют место непосредственные реакции в виде купирования текущих проблем, но ни о каком опережающем планировании, предотвращении или хотя бы прогностическом анализе речи практически нет. Такой запаздывающий режим управления социальными процессами является – кроме всего прочего – непосредственным следствием преобладания инжинирингового подхода не только в прикладной деятельности частных акторов, но и в принципиальных решениях ключевых социальных институтов, отвечающих за воспроизводство социальной структуры и культурного пространства. Внесение изменений в существующие общественные структуры носит утилитарно-прикладной характер, не опирается на проработанные концептуальные схемы целеполагания, основанного на необходимом уровне понимания сущности затрагиваемых структур. В целом это может быть представлено как регресс к просветительской мировоззренческой позиции – при том важном отличии, что для просветителей определённая наивность их взглядов была естественной в силу объективной ограниченности наличных знаний и

¹ Это – по крайней мере, отчасти – можно объяснить тем, что значимые позиции в социальной структуре последнюю четверть века занимают именно представители поколения «бунтарей» 60-х.

² Нужно отметить, что у данного положения вещей существуют и явные бенефициары, как порождаемые непосредственно самой структурой капиталистического общества и заинтересованные в насаждении и последующей эксплуатации некомпетентности, неразвитости личности и деградации системной связности общества, так и производные группы, вторично эксплуатирующие отчуждённость бытия человека в разобщённом социокультурном пространстве. Любые попытки структурного оформления действительных научно обоснованных моделей актуальной социогуманитарной действительности будут встречать сопротивление влиятельных групп интересов.

методологических подходов, а сегодняшнее сужение концептуального поля является скорее следствием субъективного выбора исследователей и их заказчиков.

Попытки критического анализа актуальной проблематики сталкиваются с отсутствием значимой универсальной системы представлений о принципах построения социокультурной реальности, которые бы могли служить тем общим смысловым планом (А. Шюц), без которого становится невозможной никакая плодотворная коллективная – в том числе и интеллектуальная – деятельность, так как отсутствует сама возможность конечной апелляции в дискуссии. Без такого общего концептуального плана социальные акторы атомизируются, их действия становятся индифферентными общественному целому, а возможность этих действий на всех уровнях социальной организации определяется только наличными технико-технологическими и формально-юридическими ресурсами.

Нивелирование общезначимых концептуальных моделей общественной реальности обусловило откат социогуманитарного знания к конструктивистским парадигмальным установкам в наиболее редуцированном их варианте. В настоящее время инжиниринг касается уже не конструирования утопических моделей одного из вариантов идеального общества³, а конъюнктурного поиска любых формально допустимых способов обхода наличных препятствий для реализации частногрупповых интересов при абсолютном игнорировании интересов социальной системы как целого⁴. И глубинная проблема современного социогуманитарного знания как раз и заключается в том, что даже при наличии желания учёт интересов социальной системы попросту невозможен, так как эти интересы значимо невыразимы в качественно узких рамках актуального общественного дискурса, задаваемых, прежде всего, именно актуальным содержанием обществоведческих наук. Соответствующие категории оказались вытеснены из пространства объективированного научного знания вновь в область философской спекуляции, освободив место для идеологического социального инжиниринга, где идеология лишь прикрывает корыстную активность влиятельных частных групп.

На сегодняшний день не существует адекватной уровню сложности актуальной общественной структуры и используемых технико-технологических инструментов, а равно и доступной для восприятия и понимания широкими массами *значимой* мировоззренческой и даже научной теоретической базы, на основе которой можно было бы построить содержательную картину наличной социогуманитарной ситуации с последующей выработкой её оценок и выхода на содержательное прогнозирование. Решение проблемы на теоретическом уровне, как представляется, должно начинаться, прежде всего, с преодоления порождённого конструктивистским подходом и интенсивным ростом инструментальных возможностей инжинирингового отношения к социальной реальности, исходящего из принципа сиюминутной выгоды и принципиальной возможности действия, а вопрос об отложенных последствиях или сопутствующих издержках рассматривается исключительно в ключе даже не минимизации, а сокрытия, формируя общество тотально непокрываемых социокультурных издержек. Нацеленность на максимально широкий синтез и планомерную разработку всего пространства наличных теоретических и эмпирических

³ Утопическое умозрение, по крайней мере, подразумевало проработанную и в определённой степени завершённую концепцию, что допускало её концептуальную же критику. Хорошим примером здесь может служить марксизм, сами пролегомены которого, будучи концептуально оформлены, – буквально по Попперу – развёртывают собственное содержание для всесторонней критики. Современные «неолиберализм» или «свободный рынок», очевидно не обладают такой концептуальной проработанностью и потому оказываются закрытыми для конструктивной критики и безусловно являются идеологиями.

⁴ О возможности такого частнокорпоративного поглощения социального пространства в своё время говорил Дюркгейм.

знаний о социогуманитарной реальности, характерная для времени формирования социокультурной антропологии, может стать надёжным методологическим фундаментом для возврата к планомерному выстраиванию целостной картины социальной действительности.

УДК 167 21

Г.Г. Старикова

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

ИМПЛИЦИТНЫЕ КОМПОНЕНТЫ НАЦИОНАЛЬНО-ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА

Статья посвящена феномену национально-языковой картины мира. Особое внимание уделяется имплицитным составляющим национально-языковой картины мира. Рассматриваются теоретические подходы, изучающие национально-культурную специфику и ее отражение в естественном языке. Также анализируются конкретные проявления данной специфики в языковых сенсibilitях.

Ключевые слова: естественный язык, национально-языковая картина мира, имплицитные составляющие языка, языковые сенсibilitи.

Г.Г. Старикова

ІМПЛІЦІТНІ КОМПОНЕНТИ НАЦІОНАЛЬНО-МОВНОЇ КАРТИНИ СВІТУ

Статтю присвячено феномену національно-мовної картини світу. Особливу увагу приділено імпліцитним складовим національно-мовної картини світу. Розглядаються теоретичні підходи до вивчення національно-культурної специфіки та її відображення у природній мові. Також аналізуються конкретні прояви даної специфіки у мовних сенсibilitях.

Ключові слова: природна мова, національно-мовна картина світу, імпліцитні складові мови, мовні сенсibilitі.

G.G. Starikova

IMPLICIT COMPONENTS OF THE NATIONAL-LANGUAGE PICTURE OF THE WORLD

The article is devoted to the phenomenon of the national language picture of the world. Particular attention is paid to the implicit component of the national language picture of the world. Theoretical approaches that study national-cultural specifics and its reflection in natural language are considered. Also, specific manifestations of this specificity in language sensitivities are analyzed.

Key words: natural language, national language picture of the world, implicit components of the language, linguistic sensitivities.

Вступление. Сформировавшийся в конце XX века антропоцентрический подход к языку, истоки которого восходят к идеям В. фон Гумбольдта, предполагает выход за пределы узкорациональной, прагматической трактовки сущности языка и более масштабное осмысление его функций. Язык как вместилище духа народа, как результат

неповторимой рационально-оценочной деятельности определенного этноса может открыться не столько инструментальному, сколько философскому взгляду, способному охватить и осмыслить глубинную духовную сущность национального языка как уникального творения этноса.

Известно при этом, что как общепризнанной теории этноса, так и его общепринятого определения еще не выработано, поэтому в своей работе мы предполагаем опираться на известное определение Л. Гумилева: «Этнос – это коллектив людей, естественно сложившийся на основе оригинального стереотипа поведения, который существует как энергетическая система (структура), который противопоставляет себя всем другим подобным коллективам, исходя из чувства комплиментарности» [1, с. 611]. «Если каждый язык является мировоззрением, то он обязан этим не тому, что он представляет собой определенный тип языка..., а тому, что говорится и, соответственно, передается этим языком» [2, с. 510].

В рамках данной проблематики особое значение приобретает изучение феномена национально-языковой картины мира. **Актуальность** изучения национально-языковой картины мира обусловлена, с одной стороны, возросшим интересом к национально-культурной специфике различных народов, обострившимся в связи с интенсификацией процесса глобализации в современном мире. С другой стороны, большинство работ в этом направлении носили до последнего времени сугубо лингвистический, прикладной характер, теоретической базой оставались концепции и гипотезы прошлого века. Кроме того, практически вне области интересов исследователей оставался важный, но труднодоступный для изучения аспект национально-языковой картины мира – ее неявные предпосылки, неосознаваемые элементы, имплицитные составляющие, являющиеся, на наш взгляд, фундаментальными, базовыми компонентами системы национально-языковой картины мира.

Одна из специфических особенностей человеческого познания заключается в том, что любая поступающая для обработки информация должна обрести вербально-понятийную форму. Вспомним И. Канта: «... ощущения без понятий слепы...» - даже на чувственном уровне человек бессознательно нуждается в понятиях и использует их, не контролируя этот процесс осознанно. А любое понятие – это слово естественного языка со всеми «встроенными» в данный язык имплицитными составляющими, включая бессознательно-эмоциональную окраску слов, заключенное в них оценочное, в том числе нравственное отношение и т.д.

В настоящее время практически отсутствуют исследования, выполненные в русле подобных идей (или воплотившие их в полной мере), главной из которых является следующая: выражение культурно-национальной специфики происходит на всех без исключения уровнях языковой системы. В современной лингвистике осуществляются первые попытки выявить глубинную связь когнитивных структур человеческого сознания с языковыми формами, проследить способ отражения характера познания и восприятия мира в глубинных языковых категориях (ментальных образованиях), принадлежащих сфере бессознательного. На наш взгляд, значительный интерес не только для лингвистики, но и для философии, психологии, когнитологии представляет изучение неявных, неосознаваемых, имплицитных компонентов, присутствующих на всех уровнях языкового бытия и, в частности, весьма ярко проявляющих себя в национально-языковой картине мира. Поэтому **цель** данной работы – проанализировать различные типы имплицитных компонентов, входящих в национально-языковую картину мира.

Национально-языковая картина мира изучалась целым рядом исследователей XX века. Однако начало этой тематике было положено в работах по языкознанию В. фон Гумбольдта. Каждый язык, по Гумбольдту, создает для пользующегося им

народа картину мира, словно очерчивая вокруг него магический круг определенных представлений и образов: «В каждом языке заложено самобытное мировосприятие. Как отдельный звук становится между предметом и человеком, так и весь язык в целом выступает между человеком и влияющей на него природой» [3, с. 80]. Выйти за пределы этого круга можно только путем изучения другого языка, «вхождения в иной круг», то есть через проникновение в систему мировосприятия, зафиксированную другим языком. В языковых национально-специфических формах происходит осмысление, переживание и оценка мира тем или иным этносом: «... язык является органом внутреннего бытия, даже самым этим бытием, насколько оно шаг за шагом достигает внутренней ясности и внешнего воплощения» [3, с. 47].

Логическим продолжением идей Гумбольдта про разные языки как различные способы видения мира и интерпретации его человеческими сообществами стала гипотеза лингвистической относительности Сепира – Уорфа, разработанная в 30-е годы минувшего столетия. В соответствии с ее постулатами логика мышления, специфика мировосприятия и характер познания действительности тем или иным этносом обуславливаются языком общения данного социума. Предложенная гипотеза декларировала абсолютный примат языка над категориями мышления и сознания: «Формирование идей не является независимым процессом, строго рациональным в привычном, традиционном понимании, а частью определенной грамматики. Мы расчлняем природу по линиям, предложенным нашим родным языком, ... организуем ее в понятия и приписываем ей значения так, как мы это делаем, в значительной мере потому, что мы являемся участниками договора организовывать ее таким образом – договора, который предлагает нам наше языковое содружество и который формируется в систему по образцам нашего языка. Договор, естественно, неявный, «неоформленный», но его условия абсолютно обязательны» [4, с. 184 – 185].

Перекодирование единого для всех этносов мысленного кода на вербальный в рамках конкретного языка, «дискретизация информационного континуума» определенным языком «переплавляет» единую логико-понятийную базу человечества, отливая ее в этнически обусловленные семантические матрицы содержательной структуры языка. Таким образом, в национально-языковых картинах мира, с одной стороны, может выделяться общая часть, которая указывает на «общий понятийный базис» человечества, выступающий совместной основой естественного языка, мышления и культуры. С другой стороны, национально-специфические нюансы осмысления, ощущения и оценки реального мира, накладываясь на универсальную логико-понятийную основу, создают ту часть языковых картин мира, которая и несет в себе национальную специфику.

Каждый этнос сквозь присущие ему языковые и культурные формы определенным образом развивает и детализирует этот «общий понятийный базис человечества», тем самым определяя свое «национальное обличье». Исследователи, например, О.И. Голубовская, считают, что возникновение языковых национально-специфических форм детерминируется двумя основными факторами:

1) фрагментом реального мира, который влияет на коллективное сознание этноса (имеется в виду природная среда этнического коллектива и материальная культура артефактов, созданная народом);

2) особенностями коллективного этнического сознания, которые проявляются в неодинаковости логического оперирования одними и теми же реалиями внешнего мира, в разнообразии проявлений «наивного» обыденного сознания (прежде всего его эмоционально-оценочных, социально-ценностных, морально-этических компонентов) [5, с. 93].

Именно взаимодействие коллективного языкового сознания, реального мира и языка как способа репрезентации знаний о мире приводит к формированию

интересующего нас феномена – национально-языковой картины мира (национально-языковой модели мира). Следует подчеркнуть, что картина мира ни в коей мере не является стенограммой знаний о мире, она – «не зеркальное отображение мира и не открытое «окно» в мир, а именно картина, то есть интерпретация, акт миропонимания..., она зависит от призмы, через которую осуществляется мировидение» [5, с. 96].

Обобщая все имеющиеся подходы к определению данного понятия, исследователи выработали следующее рабочее определение: *национальная языковая картина мира* – это выраженное средствами определенного языка мироощущение и миропонимание этноса, вербализованная интерпретация языковым социумом окружающего мира и себя самого в этом мире. Необходимо подчеркнуть, что современная лингвистика требует более широкого осмысления понятия «языковая модель мира». По мнению австралийского лингвиста польского происхождения Г. Вежбицкой, национально-культурная специфика ментальности и характера этноса выявляется не только на лексико-семантическом, а и на морфологическом и синтаксическом уровнях (т.е. эта имплицитная составляющая пронизывает все структуру языка и все уровни его функционирования) [6, с. 96]. Эти взгляды разделяет и В.Н. Телия, считающая, что языковая картина мира создается не только с помощью средств конкретной лексики и опредмечивания процессуальных значений, но также с «использованием синтаксических конструкций, которые с первых этапов существования языка отображали отношения между элементами действительности...» [7, с. 178].

Таким образом возникает следующая гипотеза: субстанциально-идеальное пространство языка, будучи единым и непрерывным, моделирует специфические черты национального мировосприятия и национального типа мышления фактически на всех стратификационных уровнях языковой системы через посредничество как знаковых, так и дознаковых и супразнаковых, т.е. имплицитных языковых величин. Иными словами, можно предположить, что имплицитные компоненты представлены на всех уровнях национально-языковой картины мира, в самых различных языковых формах: от звукового и фонетического воплощения народных представлений о реальности через лексическую составляющую до морфологического и грамматического уровней. Следовательно, язык выступает не только в роли хранителя информации, накопленной языковым социумом на протяжении долгого исторического развития: с помощью языковых форм фиксируется способ мировидения этноса, взгляд на мир через «вуаль» национально-культурных представлений и образов, что делает национальный язык важнейшим этногенным фактором, по сути, основным средством «этнической социализации» индивидуума.

С позиций семиотики культуры наш язык представляет собой базовую, ядерную знаковую систему этнокультуры, над которой надстраиваются все остальные знаковые системы данной культуры как вспомогательные, вторичные моделирующие системы, по терминологии Ю. Лотмана. При таком понимании наш обыденный естественный язык – это метапрограмма, регламентирующая через разного рода предписания – заповеди, законы, афоризмы, пословицы, рекламу, пиар – человеческое поведение, т.е. поведенческие программы, которые функционируют в обществе в знаковом виде [5, с. 95]. При этом следует заметить, что далеко не всегда эти знаковые предписания являются «открытой» для субъекта-индивида, т.е. осознанной, осмысленной информацией. Очень часто, особенно на уровне заповедей и традиций, их настоящее содержание, реальная объективная причина (или причины) их формирования давным-давно забыты, и модель поведения сакрализована без осознания ее сущности (различные пищевые ограничения или гигиенические правила, нормы одежды и взаимоотношений между полами в разных религиях и культурах носят, как правило,

именно такой характер). Поэтому здесь за явным знаком, который вроде бы понимается социумом, на самом деле стоит неосознаваемая, имплицитная, забытая много поколений назад информация. Это тоже можно считать одним из проявлений имплицитных составляющих языка.

Примером могут послужить идиомы и метафоры, представляющие собой особый лингвистический феномен. В семантическом поле языка смыслы этих выражений как лингвокультурных кодов существенно отличаются от буквальных значений. Например, *вот тебе, бабушка, и Юрьев день* – невыполненные обещания или обман со стороны вышестоящих руководителей; *не хлебом единым* – разносторонность личности человека; *когда рак на горе свистнет* – неосуществимость планов; *хлеб да соль* – гостеприимство и т.д. Носитель языка употребляет эти выражения, не задумываясь об их реальном содержании, он стремится как можно точнее передать нужный ему смысл, оперируя при этом семантическими, а не знаковыми единицами. Это также позволяет считать данный фрагмент естественного языка его специфическим имплицитным компонентом.

Если говорить о внелогических формах отображения мира человеческим сознанием, соотносящихся с понятийным мышлением как целое со своей частью, включая аффективные аспекты разумной деятельности человека (эмоциональный, волевой, конкретно-чувственный), то сразу становится очевидным, что разные этносы «переживают» окружающую действительность по-разному, объективируя разнообразие своего восприятия, чувства и оценки в языковых формах тех этнических языков, носителями которых они являются: «индивидуальность создается не идеями, потому что нет ничего более лишено индивидуальности, чем идея: индивидуальность создают эмоции, чувства, желания, стремления – все, что стимулирует нас к действию, все, из чего складываются независимые от разума темперамент и характер» [8, с. 22]. Не будет преувеличением сказать, что именно сфера экстралогического в восприятии действительности тем или иным этническим коллективом, сфера эмотивно-оценочной деятельности этнического сознания создают неповторимость и национальную уникальность языков мира.

С другой стороны, особенности концептуализации «речевого» мира языком проявляются даже в таких абстрактных семантических категориях, как модальность, каузация, оценочность, вторичное означивание в метафорической сфере языка. О.В. Падучева подчеркивает в предисловии к книге Г. Вежбицкой «Язык. Культура. Познание»: «... языки существенно отличаются степенью детальности разработки целиком абстрактных семантических полей – таких, как... агентивность, сфера эмоционального... Та или иная концептуализация внешнего мира заложена в языке и не всегда может быть выведена из отличий в «условиях ее существования» [6, с. 21]. Если факторы природной среды этноса и его материальной культуры оказываются нерелевантными для объяснения национально-специфического в языках, тогда «в игру» вступает фактор национального характера или – шире – национального менталитета, который является важнейшим компонентом коллективного этнического сознания.

Показательной с этой точки зрения является сенсорно-рецептивная концептуализация действительности и ее системно-языковые ипостаси (фонетико-морфологический и лексический языковые ярусы). Восприятие предполагает акт категоризации, который определенным образом «канонизирует» перцептивный опыт, задавая первичные параметры осмысления реалии: «... категоризация объекта при восприятии является основой для соответствующей организации действий, направленных на этот объект» [9, с. 18]. Казалось бы, единство биологической природы человечества должно было обусловить и одинаковость ощущения и восприятия, а также их дальнейшей лексикализации, у всех людей, независимо от расовой или национальной принадлежности. Однако анализ разноязыких звукоподражательных –

ономатопеичных слов убеждает нас в том, насколько чисто этнический характер имеет концептуализация того, что воспринимается слухом, в различных лингвокультурных ареалах.

Как известно, суть процесса звукоподражания заключается в расчленении неартикулированного природного комплекса звуков в дискретную фонемную «звукооболочку» для обозначения соответствующего звучания. В результате сравнительного анализа ономатопеичных слов в разных языках обнаруживается не столько подобие звукоподражательных сочетаний, сколько различия в их языковых воплощениях. Исследователи пришли к выводу, что слуховые впечатления, концептуализированные различными языками, отличаются тем больше, чем дальше находятся один от другого географически и культурно исследуемые языки. Отдаленные в культурно-языковом отношении этносы не только по-разному «слышат» голоса животных, но и проявляют определенную избирательность при их сенсорно-перцептивной концептуализации. Так, голос индюка проигнорирован в русском, украинском и китайском языках, но он получил сенсорно-языковую концептуализацию в английском; в русском и украинском языках нет звукоподражательных слов для обозначения голосов кузнечика, цикады и ласточки, тогда как в китайском они получили лексическое ономатопеичное выражение.

Причина этого явления, по мнению известного специалиста по проблемам восприятия Дж. Брунера, заключается не в особенностях получаемых перцептивных сигналов, а в своеобразии выводов, которые подсознательно делают носители разных культур на основе этих сигналов, поскольку в рамках разных культур сигналы усваиваются в соответствии с разными схемами и избирательностью восприятия. Это и порождает межкультурную специфику [9, с. 322 – 323]. Современными исследователями доказано, что у разных этносов существуют целостные доминанты восприятия, которые и обуславливают этническую специфику сенсорно-слуховой языковой концептуализации. Вопрос о происхождении и природе этих схем и доминант, о том, что именно детерминирует избирательность этнического восприятия как познавательного процесса, непосредственно связан с символической функцией языковой формы, с глубинной причинностью специфики корреляций акустического и смыслового планов языка. Впервые на проблему взаимосвязи звука и значения обратил внимание В. фон Гумбольдт, который считал «установление истинной связи звука и значения» важнейшей задачей языкознания, подчеркивая, что «... характер этой связи редко удается описать достаточно полно, часто о ней можно лишь догадываться, а чаще всего мы не имеем о ней никакого представления» [10, с. 92]. К сожалению, лингвосомиотикой XX столетия на щит был поднят сосюрковский постулат о произвольном, условном характере языкового знака, о немотивированности связи означаемого означающим. Тем самым на периферию лингвистического внимания были вытеснены две простые истины, сформулированные гениальным ученым: 1. Создание звуковой формы принадлежит к первым шагам изобретения языка; 2. Звуковая форма является главной причиной языковых расхождений [10, с. 96 – 97]. Эти положения помогают в поисках ответа на вопрос, почему «дух народа» отобразился в «языковой плоти» именно так, а не иначе.

Среди факторов, детерминирующих онтологию национально-языковых картин мира, следует назвать фрагмент реального мира, данный этносу в непосредственно-чувственном восприятии, а также коллективное этническое сознание, берегающее опыт предшествующих поколений и отображающее реальный мир в поступательном процессе познания. В поле непосредственных ощущений этноса, или, в терминах Б. Рассела, в поле его сенсibiliй попадала прежде всего природная среда этноса. Хрестоматийным в этом плане является пример Б. Уорфа о наличии разных слов для обозначения снега в эскимосском языке: падающий снег, тающий снег, принесенный

ветром снег, снег на земле, снег, затвердевший, подобно льду и т.д. [4, с. 174]. Позже, в процессе исторического развития и самоидентификации этноса таким фактором становится и материальная, рукотворная среда. По удачному выражению Г.Д. Гачева, национальный образ мира является «диктатом» национальной природы в культуре.

Мы хотим подчеркнуть, что это одна из фундаментальных составляющих бессознательных когнитивных структур, базового, предпосылочного, неосознаваемого «глубинного» слоя языка, предопределяющего все его последующее строение – и морфологическое, и лексическое, и семантическое.

Выводы. Проведенный анализа позволяет выделить два типа имплицитных характеристик языка. Во-первых, это собственно неосознаваемые, невербализованные и т.п. структурные элементы языка, в частности, то, что Гумбольдт назвал «глубинными структурами языка». Они неявно присутствуют в любом естественном языке, «из глубины» воздействуя на его формы – лексику, фонетику, фразеологию, грамматику и т.п., а главное, на семантическую составляющую языка (например, разделение на агглютативные, флективные и корнеизолирующие языки). Однако эти элементы влияют не только на структуру языка, но и на особенности его функционирования. Мы предполагаем, что имплицитные правила функционирования языка необходимо вычленивть в отдельный подвид имплицитных составляющих, поскольку они являются не структурными элементами языка, а нормами по «пользованию» им.

Кроме того, важным методологическим инструментом в исследовании специфики национально-языковой картины мира должно стать гармоничное соединение методов лингвистической синхронии и диахронии, что даст возможность, с одной стороны, ответить на вопросы, связанные с происхождением тех или иных имплицитных характеристик языка, а, с другой стороны, сравнить актуально существующие естественные языки во всем многообразии их проявлений. Дальнейшее изучение национально-языковой картины мира позволит глубже подойти как к решению сугубо культурологических проблем (лингвокультурные коды и т.п.), так и к исследованию философско-антропологических вопросов в сфере культуры и национального самосознания.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК:

1. Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. Текст / Л. Гумилев. – М.: Дидик, 1994. – 638 с.
2. Гадамер Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. Текст / Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. Текст / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 451 с.
4. Уорф Б.Л. Лингвистика и логика. Текст / Б.Л. Уорф // Новое в лингвистике. – Вып. 1. – М.: Прогресс, 1960. – С. 173 – 198.
5. Голубовська О.І. Національно-мовна картина світу в її лексичній іпостасі. Текст / О.І. Голубовська // Мовні і концептуальні картини світу. – К.: «Прайм-М», 2002. – С. 92 – 98.
6. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. Текст / А. Вежбицкая. – М.: Русские словари, 1996. – 416 с.
7. Телия В.Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира. Текст / В.Н. Телия // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С. 173 – 204.
8. Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка. Текст / Ш. Балли. – М.: Изд-во иностр. лит., 1961. – 394 с.
9. Брунер Дж. Психология познания. Текст / Дж. Брунер. – М.: Прогресс, 1977. – 415 с.
10. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 2000. – 456 с.

УДК 130.2

Н. Н. Овчаренко

Харьковский национальный университет радиоэлектроники,
магистр

ТРУДНОСТИ В ОПРЕДЕЛЕНИИ ПОНЯТИЯ ИНТЕЛЛЕКТ

В статье рассматривается проблема трактовки понятия интеллект, трудности, а также ошибки в его определении. Особое внимание уделяется явлениям, лежащим в основе интеллекта человека и работы компьютерных систем. Рассматриваются основные принципы и закономерности, влияющие на формирование данного феномена.

Ключевые слова: искусственный интеллект, умение рассуждать разумно, рефлексия, самообучаемость.

Nataliia Ovcharenko

DIFFICULTIES OF INTELLIGENCE TERM INTERPRETATION

The problem of intelligence term interpretation is considered in the article, as well as difficulties and mistakes in its definition. Special attention is paid to phenomena in core of human intellect and work of computer systems. The main principles and patterns which make influence on the given phenomenon are studied.

Keywords: artificial intelligence, ability to think rationally, reflection, self-learning.

Овчаренко Н. М.

ТРУДНОЩІ У ТЛУМАЧЕННІ ПОНЯТТЯ ІНТЕЛЕКТ

У статті розглядається проблема інтерпретації поняття інтелект, труднощі, а також помилки у його трактовці. Особлива увага приділяється явищам, що лежать в основі інтелекту людини та роботи комп'ютерних систем. Розглядаються основні принципи та закономірності, що впливають на формулювання даного феномену.

Ключові слова: штучний інтелект, вміння міркувати розумно, рефлексія, самонавчання.

Проблема искусственного интеллекта является чрезвычайно актуальной на сегодняшний день. Ею занимались исследователи таких областей знания, как кибернетика, математика, инженерия, лингвистика, философия, психология. Среди учёных можно отметить имена Дж. Маккарти, Н. Винера, М. Эндрю, Г. С. Осипова, Ф. Н. Ильясова, Д. А. Поспелова, Л. Н. Ясницкого и многих других.

Целью статьи является рассмотрение понятия интеллект путём анализа феноменов, непосредственно с ним связанных.

Актуальность статьи обусловлена перспективами развития в области искусственного интеллекта, в частности, рассмотрением теоретических основ данной отрасли знания.

С точки зрения Дж. Маккарти, под интеллектом понимается только вычислительная составляющая способности достигать целей в мире, поскольку человечество понимает лишь некоторые механизмы интеллекта [5]. В то же время, многие исследователи данного вопроса [11, с. 93 – 101] склоняются к мнению, что искусственный интеллект может существовать только как биологическое явление. По нашему мнению, именно в выявлении составляющих и механизмов работы интеллекта

и отнесении их к области биологического и искусственного состоит основная проблема понятия искусственного интеллекта.

Следует также учитывать тот факт, что анализируемое нами понятие было заимствовано из англоязычной литературы. Поскольку в английском языке существует понятие *artificial intelligence*, в русском переводе это звучит как «искусственное умение рассуждать разумно», а слову «интеллект» соответствует английское «*intellect*».

Если брать во внимание толкование понятия интеллект как нацеленность на решение задачи, то следует обратиться к определению термина «задача», поскольку это поиск решения с обязательным наличием трудности в процессе решения. Так как работа вычислительной техники автоматизирована, то она представляет собой последовательное выполнения запрограммированных действий, то есть трудность в человеческом понимании отсутствует. С другой стороны, знание как основа интеллектуальной системы, подвергаясь накоплению, хранению и переработке, может являться прерогативой как человека, так и компьютерных систем.

Для того чтобы проанализировать понятие искусственного интеллекта, необходимо обратиться к трактовке понятия интеллект различными учёными. Считая искусственный интеллект экспериментальной наукой, Г. С. Осипов подчёркивает вербальный характер механизмов, т.е. то, что они допускают лишь символическое представление, в то время как человек в своей деятельности для решения задач использует не только этот способ. Ф. Н. Ильясов определяет интеллект как «способность системы создавать в ходе самообучения программы (в первую очередь эвристические) для решения задач определённого класса сложности и решать эти задачи» [3, с. 46 – 54].

Однако для полного взгляда на проблему необходимо рассмотреть определения не только со стороны компьютерных наук, поэтому обратимся к психологии. Интеллект здесь понимается как обобщенное когнитивное образование, в состав которого входят восприятие, память, внимание, воображение, представление. Таким образом, понятие восприятия, внимания, воображения и представления у механизма отсутствуют. Поскольку любые компьютеры имеют дело со знанием, обратимся и к этому понятию. Некоторые философы с древних времён обращали особенное внимание на рассмотрение понятия знания, например, Платон в диалоге «Государство» проясняет отличия подлинного знания от квазизнания и выясняет значение этой разницы. Знание и мнение понимаются как способности, направленные одна – на чистое бытие, вторая – на промежуточную область между бытием и небытием. По мнению античного философа, существует с одной стороны знание как выражение истины («знание что») и с другой стороны – знание как умение («знание как»), причём к последнему Платон относил не только ремесло и искусство, но и умение поступать справедливо, добродетельно, то есть моральное знание. Понятие знания трансформируется в рамках теории искусственного интеллекта, и определяется как форма представления информации ЭВМ, характеризующаяся внутренней интерпретируемостью, структурированностью, связностью, семантической метрикой и активностью (Д. А. Поспелов). Так как перечисленные черты характерны также для блоков знаний человеческого мозга, можно считать знания в компьютерной системе аналогичными фрагментам человеческих знаний. Несмотря на это, преимущество человека предстаёт в его гибкости, обладанием фантазией, немаловажно то, что человек создаёт понятия.

Широко распространено понятие рефлексии как одной из составляющих интеллектуальной деятельности. Существенной проблемой исследования искусственного интеллекта на начальных этапах его развития была уверенность в самообучаемости компьютера в процессе достижения поставленной цели, служащей основой создания «мыслящих машин». Однако в дальнейшем возникла необходимость создания баз данных и методов извлечения знаний человека, это и повлекло

возникновение идеи рефлексивного управления. Сущность данной идеи состоит в передаче объекту сигналов, которые влияют не на его поведение, а на имеющийся у объекта образ мира, таким образом отсутствует необходимость в обратной связи, т.е. получения информации о реакции объекта, поскольку состояние известно передающему информацию. Не смотря на то, что обратная связь только предоставляет информацию, а не интерпретирует её, у интеллектуальной системы появляется возможность оценивать свои действия, то есть рефлексировать. Становясь неотъемлемой частью интеллектуальной системы, способность рефлексии вносит значительные улучшения в поведение компьютерной системы.

Ещё одно понятие, которое заслуживает внимания в рамках определения понятия интеллекта – это информация. Анализ данного понятия приводит нас к явлению отражения, входящего в основу понятия информации. В живой природе она играет активную роль, участвуя в управлении всеми жизненными процессами, но в компьютерных системах также участвует в механизмах саморегуляции и самоуправления. В отличие от информации, сознание не является продуктом развития природы, но возникло в результате общественных отношений. Тем не менее, это понятие входит в основу человеческой жизнедеятельности, без него существование человека как вида невозможно. Феномен отражения входит также и в основу понятия сознания, однако в механизмах, в отличие от человека, это понятие пассивно, оно не осознанно, так как происходит без формирования образов и понятий. Появление науки кибернетики в таком случае символизирует не возникновение новой формы отражения, а лишь этапа, отражающего этот процесс природы человеком.

Таким образом, рассмотрев некоторые аспекты в трактовании понятия «интеллект», можно сделать выводы, что для исследования данного понятия необходимо проанализировать многие его составляющие, без которых невозможно его существование, такие как знание, информация, отражение, сознание, задача, самообучение, восприятие и др. Однако, с нашей точки зрения, дальнейшее развитие области искусственного интеллекта тесно связано с изучением нейрофизиологии человека, в частности, вопросов, касающихся принципов работы головного мозга.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Винер Н. Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине / Н. Винер; пер. с англ. И. В. Соловьева и Г. Н. Поварова; под ред. Г. Н. Поварова. – 2-е издание. – М.: Наука; Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983. – 344 с.
2. Девятков В. В. Системы искусственного интеллекта / В. В. Девятков; гл. ред. И. Б. Фёдоров – М.: Изд-во МГТУ им. Н. Э. Баумана, 2001. – 352 с.
3. Ильясов Ф. Н. Разум искусственный и естественный / Ф. Н. Ильясов // Известия АН Туркменской ССР: Серия общественных наук. – 1986. – № 6. – С. 46 – 54.
4. Системы искусственного интеллекта / Ж.-Л. Лорьер. – М.: Мир, 1991. – 568 с.
5. Маккарти Джон. Что такое искусственный интеллект? [Электронный ресурс] / Дж. Маккарти. – Добавлено: 19.09.2013. – Проверено: 08.06.2017. <http://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai/node1/html>.
6. Осипов, Г. С. Искусственный интеллект: состояние исследований и взгляд в будущее [Электронный ресурс] / Г. С. Осипов. – М.: ФИЗМАТЛИТ, 2011. – Добавлено: 23.05.2013. – Проверено: 08.06.2017. <http://www.raai.org/about/persons/osipov/pages/ai/ai.html>.
7. Петрунин Ю. Ю. Философия искусственного интеллекта в концепциях нейронаук / Ю. Ю. Петрунин, М. А. Рязанов, А. В. Савельев. – 1-е изд. – М.: МАКС Пресс, 2010. – С. 84.
8. Платон. Государство / Платон. – М.: Наука, 2005. – 294с.
9. Смолин Д. В. Введение в искусственный интеллект: конспект лекций / Д. В. Смолин– М.: ФИЗМАТЛИТ. – 208 с.
10. Хант Э. Искусственный интеллект / Э. Хант; под ред. В. Л. Стефанюка. – М.: Мир, 1978. – 558 с.
11. Эндрю А. М. Реальная жизнь и искусственный интеллект А. М. Эндрю // Новости искусственного интеллекта. – 2000. – №1 – 2. – С. 93 – 101.
12. Ясницкий Л. Н. Введение в искусственный интеллект: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Л. Н. Ясницкий. – М.: Издательский центр “Академия”, 2005. – 176 с. – ISBN 978-5-7695-7042-1.

13. Ясницкий Л. Н. Современный искусственный интеллект и задачи его философского осмысления / Л. Н. Ясницкий // Философско-методологические проблемы искусственного интеллекта: Материалы постоянно действующего теоретического междисциплинарного семинара. – Пермь, 2007. – С. 171 – 204.

УДК130

Г.М. Горячковська

Харківський національний університет радіоелектроніки,
к. філос.н., доцент кафедри філософії

ПАМ'ЯТЬ-БУТТЯ В ЕТИЦІ СВОБОДИ ТА САМОЗДІЙСНЕННЯ

Сьогодні етика свободи та самоздійснення особистості виглядає децю ілюзорно. Індивід, що має природне право на свободу та самовизначення, не вмє його здійснити. Соціальні інститути, які декларують, підтримують і захищають ідею свободи особистості, виявляються головним гальмуючим фактором на шляху реалізації цієї ідеї. Повноцінне виконання майже будь-якої соціальної ролі у цивілізованому суспільстві потребує інструментального мислення. Досліджуючи цю ситуацію, ми спостерігаємо поступовий дрейф від гуманістичних цінностей самоздійснення до трансгуманістичної ідеї антропотехнологічних перетворень людини. Стан внутрішнього та зовнішнього конфлікту наочно ілюструє сучасний перерозподіл практик пам'яті – базової складової людської свідомості, що протягом життя визначає ціннісні орієнтири особистості. Саме проблемі домінування пам'яті-володіння та згасання культури пам'яті-буття присвячена ця стаття

Ключові слова: буття, свобода, самоздійснення, пам'ять-буття, пам'ять-володіння, ресентимент.

А.Н. Горячковская

ПАМ'ЯТЬ-БЫТИЕ В ЭТИКЕ СВОБОДЫ И САМООСУЩЕСТВЛЕНИЯ

Сегодня этика свободы и самоосуществления личности выглядит несколько иллюзорно. Индивид, имея естественное право на свободу и самоопределение, не умеет его осуществить. Социальные институты, которые декларируют, поддерживают и защищают идею свободы личности, оказываются главным тормозящим фактором на пути реализации этой идеи. Полноценное исполнение почти любой социальной роли в цивилизованном обществе требует инструментального мышления. Исследуя эту ситуацию, мы наблюдаем постепенный дрейф от гуманистических ценностей самоосуществления к трансгуманистической идее антропотехнологических изменений человека. Состояние внутреннего и внешнего конфликта наглядно иллюстрирует современное перераспределение практик памяти – фундаментальной составляющей человеческого сознания, которая на протяжении жизни определяет ценностные ориентиры личности. Именно проблеме доминирования памяти-обладания и угасанию культуры памяти-бытия посвящена эта статья.

Ключевые слова: бытие, свобода, самоосуществление, память-бытие, память-обладание, ресентимент.

A. Horyachkovskaya

MEMORY-BEING IN THE ETHICS OF FREEDOM AND SELF-REALIZATION

Today, the ethics of freedom and self-realization of the individual looks somewhat illusory. The individual, having a natural right to freedom and self-determination, does not have the right to implement it. Social institutions that declare, support and protect the idea of individual freedom are

the main inhibitory factor on the way to realizing this idea. The full implementation of almost any social role in a civilized society requires instrumental thinking. Investigating this situation, we observe a gradual drift from the humanistic values of self-realization to the transhumanist idea of anthropotechnological change in human. The state of internal and external conflict clearly illustrates the modern redistribution of memory practices - the fundamental component of human consciousness, which throughout life determines the value orientations of the individual. It is the problem of the domination of memory-possession and the extinction of the culture of memory-being that this article is devoted to.

Keywords: being, freedom, self-realization, memory-being, memory-possession, resentment.

Етика свободи в європейській традиції пройшла довгий та складний шлях. Розуміння свободи як фундаментального принципу людського існування сягає найдавніших філософських систем. Але зараз її найчастіше асоціюють з лібертаріанськими концепціями Нового часу, модернізованими протягом останнього століття, і відзначають певну кризу розуміння свободи у зв'язку з рівнем негативної свободи, якої досягла сучасна людина. Актуальність цієї кризи підкреслюють численні дослідження з проблеми ідентичності та самоздійснення особистості, що протягом півстоліття складають фокус уваги психологів, соціологів, культурологів. Виявляється, що сучасні соціальні інститути, які декларують, підтримують і захищають ідею свободи особистості – головний гальмуючий фактор на шляху її реалізації. Цей парадокс може бути розглянутий як споконвічне, неминуче і необхідне напруження між соціальним та індивідуальним, оскільки будь-яке суспільство встановлює фільтри усвідомлення реальності індивідом, обмежуючи і водночас стимулюючи його розвиток. Сучасне цивілізоване суспільство поряд із ідеалом самоздійснення у якості таких фільтрів пропонує цінність автономії особистості, прагматичності і підкресленої раціональності, що суттєво впливає на взаємини людини зі світом. Досліджуючи цю ситуацію ми можемо спостерігати поступовий дрейф суспільних настроїв від гуманістичних цінностей самоздійснення до трансгуманістичної ідеї антропотехнологічних перетворень людини заради «кращого світу для кращих людей», які нібито здатні сприяти і навіть ототожнюються з прагненням сучасної людини до самоздійснення.

Численні критики автономії особистості переконливо вказували на суттєві процеси перетворення суспільства – індивідуалізацію та атомізацію, виявляючи розбіжності між гуманістичною етикою і моральними колізіями соціального середовища (Е. Фромм, А. Швейцер, К. Лоренц, З. Бауман та багато інших авторів). Однією з підсумкових можна вважати роботу Ч. Тейлора «Етика автентичності» [1], де визначені та проаналізовані три фундаментальні соціальні хвороби-перешкоди на шляху до самоздійснення сучасної людини, – індивідуалізм, інструменталізм та «м'яка деспотія» бюрократичного суспільства. Індивідуалізм як здобуток європейської культури дозволяє кожному обирати власний спосіб жити, уникаючи жертви людини задля вищих сакральних цінностей. Але зворотною стороною стає втрата розуміння ієрархічності буття та свого місця в ньому, тобто смислу існування. Ідея самотності та самоздійснення індивіда замикається на саму себе, блокуючи повноцінний діалог людини із зовнішнім світом як умову творчості. Десакралізація світу призвела до заміни цінності ціною, жаги комфорту, нарцисизму й втраті співпричетності один до одного. Життя позбавлене високого цілепокладання і героїчного виміру, простір смислів різко звузився. Домінуючим способом спілкування людини зі світом стало інструментальне мислення – «одна з найпрестижніших форм розуму в нашій культурі», прикладом якої є математичне мислення та інші види формальних обчислень [1]. Ідеал картезіанського розкутого розуму лестить сучасному індивіду, сприяє прагненню опанування і встановленню контролю над світом (радикальна ситуація – кожний намагається контролювати кожного, видаючи це за практику самоздійснення).

Інструментальне мислення націлене на визначення найбільш економного способу досягнення цілі – присвоєння десакралізованого світу – світу-сировини, світу-ресурсу для наших проєктів. Найкраще співвідношення витрат та результату, тобто ефективність, є головною мірою успіху і спонукає до вибору високотехнологічних рішень. Різнобічна причетність, безпосереднє неупереджене спілкування людини зі світом, позбавлене думки про можливі вигоди, відмирає. А індивідуалізм і прагнення до комфорту як ідеалу інструменталізму призводять, на думку Ч. Тейлора, до третьої соціальної хвороби – відмови індивіда від участі у самоврядуванні на користь «безмежної опікунської влади». М'яка деспотія, що культивує інструменталізм та індивідуалізм, стає для багатьох нездоланною спокусою підкорення; самотній, пасивний, демотивований громадянин є продуктом цієї бюрократичної системи.

Міркування Ч. Тейлора вимушують повернутися до проблеми індивідуалізму у зв'язку з розумінням свободи, що демонструє сучасна людина. Соціальний тиск, як завжди, спонукає індивіда до прийняття та використання принципу панування-підкорення як фундаментального у системі відносин суспільство-індивід і таким чином гранично політизує проблему самоздійснення особистості. Свобода розуміється як можливість нав'язувати свою волю, домінувати, панувати над іншими. У сучасних умовах головним ресурсом як соціального тиску, так й здатності індивіда домінувати, є практика маніпуляції смислами у публічному просторі, тобто софістика. Феномен не новий (досвід античної традиції ретельно вивчений), але актуальний. Критичність до зовнішнього у поєднанні з некритичним ставленням до себе, релятивізм як апологія софістики, риторика та ерудиція на службі конкретної вигоди, яка поза все, – це визначні риси софістики як культурного феномену. Його наслідки також відомі: символічною жертвою є Сократ, що ціною життя викрив порочність софістики.

Зазвичай софістика культивує розуміння свободи як публічної розкутості, мірою якої є сама людина, тобто спокушає свавіллям риторики та її наслідків. Орієнтація сучасного індивіду на опанування світу як головну практику самоздійснення поєднується з етичним релятивізмом. Інструментальне мислення, спрямоване на об'єкт, критично зважає його характеристики у пошуках оптимального рішення. Цей процес відпрацьований до автоматизму складною системою соціалізації, оскільки він є одним з головних соціальних фільтрів сучасного цивілізованого суспільства. Раціональне мислення, націлене на конкретний результат, підігріває прагнення до володіння; а принцип ефективності легітимізує свавілля людини. Свобода-свовілля робить людину залежною від пристрасті володіння, але засліплена людина не здатна збагнути внутрішнє протиріччя. Цю проблему у ХХ столітті намагалися вирішити представники екзистенціалізму і гуманістичної етики, психологи і соціологи.

Позитивна свобода як усвідомлене ставлення до власної волі, як визволення творчих спонукань у прагненні до істини потребує самопізнання, на що вказував ще славетний Сократ. Мета свободи – бути людиною, тобто осягнення сутності людини через невтомну практику самопізнання і творчого неупередженого діалогу зі світом. Таке розуміння свободи ускладнене сучасними соціальними настановами на об'єктне мислення і передбачливу активність. Індивід має природне право на свободу самовизначення, але не вміє його здійснити, оскільки соціальна дійсність від самого початку пробуджує в ньому деструктивні імпульси. Цю ситуацію внутрішнього та зовнішнього конфлікту наочно ілюструє сучасний перерозподіл практик пам'яті – базової складової людської свідомості, що протягом життя визначає ціннісні орієнтири особистості. Пам'ять як феномен фіксації, зберігання, згадування і забування досвіду, відіграє ключову роль в існуванні всіх відомих практик¹. І саме вона є умовою

¹ Як відомо, Мнемосіна, богиня Пам'яті, володарка Всевідання, була матір'ю муз, що протегували усім наукам та мистецтвам.

формування, встановлення та існування ідентичності, умовою самоздійснення особистості.

Формуванню науки про пам'ять, що виникла наприкінці XIX століття, передували віки зачаклованого ставлення і філософських розмірковувань про здатності людини відтворювати минуле в сьогоденні, усвідомлюючи його саме як минуле. Метафізичні концепції пам'яті, що виникли у давнині розглядали її як дар, що здатний відкрити людині істину. Найбільш виразний приклад такого розуміння пам'яті міститься в філософії Платона. Його славетний вчитель, Сократ вважав та практикою майєвтики доводив, що пробудження істини як спогаду душі складає сенс людського існування. Платон за шляхом свого вчителя створив фундаментальну ідеалістичну концепцію, вказавши на зв'язок душі зі світом ейдосів та її здатність через пам'ять пізнавати сутність речей. З тих часів проблема пам'яті була предметом філософських розміркувань. У християнську добу її класичним тлумаченням стала палка та глибока думка Аврелія Августина, викладена у відомій Сповіді (X книга). Він вказував, що пам'ять для нього – місце зустрічі з самим собою: вона зберігає його власний досвід та прийнятий на віру досвід інших; вона містить багатство образів, з яких він створює майбутнє – вчинки, події, надії, – та знов обмірковує як сьогодення. Згадані концепції містять найдавніші висновки про значення пам'яті для практики самопізнання і творчого розкриття людської природи.

У XX столітті, розглядаючи проблему володіння і буття, до цієї теми звернувся Е.Фром. Він вказав на різницю між двома типами пам'яті – пам'яттю-буттям і пам'яттю-володінням. «Згадка за принципом буття являє собою активне відтворення слів, думок, зорових образів, картин, музики; інакше кажучи, конкретний факт, який треба згадати, поєднується з пов'язаними з ним багатьма іншими фактами. При цьому встановлюються живі зв'язки, а не механічні чи логічні. Поняття пов'язуються одне з одним завдяки продуктивному процесу мислення (або відчуження), який активізується у пошуці потрібного слова» [2]. Характерною рисою цього типу пам'яті є ансамблевість у процесі оживлення спогаду у свідомості. Прикладом пам'яті-буття, на думку Е.Фрома, є метод вільних асоціацій, запропонований Фрейдом.

Пам'ять-володіння Е. Фром пов'язує з відчуженою фіксацією, зокрема на папері (фотографія, нотатки). «Нотуючи те, що я бажаю запам'ятати, я набуваю впевненості, що володію інформацією, і тому не роблю спроб утримати її у власній голові. Я впевнений у своїй власності, але лише доти, доки не загублю нотатки, бо тоді я втрачаю і пам'ять про цю інформацію. Я втрачаю також здатність до стійкого запам'ятовування, бо мій банк пам'яті перетворився на екстерналізовану у вигляді нотаток частину мене самого» [2].

Е. Фром бачив ключову проблему людського життя у відмінності любові до життя і любові до смерті, бо саме вона визначає різницю між буттям й володінням як способами існування людини; домінування одного над іншим пов'язував з особливостями індивідуальної та соціальної орієнтації у світі, структури характеру, спрямованості думок, відчуттів, вчинків. Буття як протилежність володінню і оманливій видимості – це життєлюбність і справжня причетність до світу, «істина реальність особи чи світу». Пам'ять-буття існує лише в умовах співпричетності, тобто завдяки усвідомлення людиною свого значення і відповідальності за нього, та у той же час це усвідомлення можливо лише у результаті спонтанного безпосереднього залучення до спілкування з аутентичною реальністю світу.

Сьогодні тенденція непропорційного поширення пам'яті-володіння, відзначена Е. Фромом сорок років тому, набуває сили: навколо безліч пристроїв, що відчужують пам'ять. Ми маємо безперечно величезні успіхи і здається неосяжні перспективи розвитку технологій. Фундаментом такого стану речей є міцні позиції позитивної науки, що культивує інструментальне мислення, і її невичерпна підтримка з боку

бізнесу і політики. Винахід електрики, подолання багатьох хвороб і мандрівки до космосу сьогодні нікого не дивують. Головне дивовижне досягнення науково-технічного розвитку – це винахід та розповсюдження цифрових технологій і пристроїв – «світ у кишені». Вражаючим сховищем ідей, архівом усього став Інтернет, фіксує життя в різних його проявах. Кожна цивілізована людина повинна пройти шлях залучення до технологічного апофеозу інформатизації, бо інакше її соціальна повноцінність піддається сумніву. Можливість повноцінного виконання майже будь-якої соціальної ролі у цивілізованому суспільстві потребує «знання комп'ютеру». Тиск соціального фільтру інструменталізму має численні наслідки. Дехто перебирається жити до віртуального світу, роздратовано реагуючи на сигнали фізичного буття. У розчаклованому світі перебуває зачаклована людина, майже позбавлена пам'яті-буття, перетворена на механічний передавальний пристрій для глобальної системи пам'яті-володіння (пригадується герой фільму Т. Гілліама «Теорема Зеро»).

Сучасні способи відчуження пам'яті замкнені на тотальну інформатизацію життя і стрімке скорочення живого спілкування та безпосереднього контакту зі світом природи. Увага людини прикута до штучних образів у режимі їх накопичення, калькуляції, маніпулювання. Спілкування (переважно дистанційне), скоріше зведено до обміну здобутками накопичення у режимі їх перерахування, ніж представляє ширий переказ пережитого, жваву бесіду, натхненну яскравими враженнями-переживаннями. Більшу частину «пережитого» можна знайти в картотечі безмежного штучного сховища симулякрів, яке має навіть свої «хмари». Сьогодні саме там все більше часу перебуває цивілізована людина, що розшукує/залишає спогади. Перенесення її уваги з Інтернету в оточуючу реальність сучасного міста наштовхується на черговий шар експресивних симуляцій у вигляді реклами, яка здійснює гіпнотичний вплив з метою інтелектуального підкорення. Телевізійна реальність, симулюючи почуття співпричетності, поглинає увагу глядача серіалами, ток-шоу, політичною і комерційною рекламою, а кульмінацією стає стрічка новин. Нова порція штучних образів атакує свідомість, поступово вихолощуючи здатність до співпричетності. І зачаклований розум не здатний збагнути, що коли практики фіксації буття переважають практики буття, гинуть обидві.

Людина, яка звикла до опосередкованого контакту з реальністю, поступово втрачає розуміння свого призначення і відчуття відповідальності, її інтелектуальний та моральний стан позбавлені того відчуття внутрішньої активності та життєвої сили, що необхідні для самовизначення. З одного боку вона втягнена у безперервну взаємодію зі штучними образами, що поглинають її увагу, не потребуючи напруження відповідального вибору, а з іншого – людина відвернута від екзистенційного виміру життя. Можна зауважити, що перебування у штучному середовищі природно для людини, яка сама його створює протягом тисячоліть (це, між іншим, одна з засновок трансгуманізму). Але справа в тому, що стрімкий розвиток технологій тиражування та потенціалізації тиражованого відрізав людину від головного джерела натхнення – світу унікального, одиничного, природного, створюючи творчий вакуум. Концептуалізація мистецтва – яскраве тому підтвердження.

Одним з механізмів, що блокують пам'ять-буття, переналаштовуючи її у режим володіння, є стан ресентименту, що відкрив світу Ф. Ніцше [3]. На відміну від Ф. Ніцше, який виводив з ресентименту істинну моральність, М. Шелер наполягав, що ресентимент – переживання знов та знов емоції, яка містить у собі посыл ворожості – є джерелом ціннісних деформацій, вони відчуються не лише на рівні суб'єктивного повсякдення, але й на рівні змін в історії моральних поглядів. Праця М. Шелера [4], написана понад сто років тому, дає можливість простежити зв'язок ресентименту з обома практиками пам'яті – буттям і володінням. На його думку, передумови ресентименту – безпідставна амбітність, прагнення до конкуренції та екзистенційна

зздристь до іншого – формуються на підґрунті індивідуалізму (апелюють до спрямованості індивіда реалізувати можливість/вимогу суспільства здійснити себе) і пропонують конкуренцію як головний метод самоздійснення. Людина, непомітно відволікаючись від питання власної автентичності, порівнює себе із оточуючими: порівнює майже буквально, «за технічними параметрами» приміряючи себе до іншого. Порівняння стає фундаментальною умовою осягнення власної цінності та цінності іншого. Безглуздість цієї процедури та несумісність із прагненням самоздійснення маскується її гіпнотичною простотою. Напруга ситуації порівняння знімається шляхом ціннісної девальвації «конкурента», тобто іншої людини.

У гонитві за все більшою значимістю виділяються два типи «оцінюючої людини»: та, що пов'язана із силою, – це кар'єрист, та інша, пов'язана зі слабкістю, – ресентиментна людина. (Слід розуміти, що в системі конкуренції смисложиттєві завдання виникають лише на підґрунті бажання бути більш значимим ніж інші. Встановлення рекорду на шляху до прогресу є головною мотивацією.) Відчуття неповноцінності та власного безсилля у цьому амбітному змаганні викликає ціннісну ілюзію ресентименту. Людина ресентименту перебуває у ситуації поступового поглинання позитивних цінностей уявними, смутно відчуває, що живе у світі омани, звільнитися з якого немає сил. М. Шелер наводить цікавий приклад ресентименту у зв'язку з особливостями типу мислення, що притаманне новітній філософії, «де люди приходять до своїх переконань не шляхом безпосереднього спілкування з самим світом та речами, але лише в критиці та через критику думок інших людей, в результаті чого прагнення до так званих критеріїв правильності цих думок стає важливішою справою мислячої таким чином людини...»² [4].

М. Шелер відзначає, що, на відміну від людини ресентименту, гідна людина має природну, наївну свідомість власної цінності та повноти власного буття, нібито вона сама по собі, незалежно а ні від чого вкорінена в універсумі [4]. Цей стан пам'яті-буття дозволяє вбирати все різноманіття змістів та форм того позитивно цінного, що є в інших людях, сповнюватися любові та щиро бажати оточуючим такого ж стану; людина відчуває радість повноти буття. Гідність не складається з почуття цінності окремих якостей, здібностей людини, вона є самою сутністю, буттям людини, яке не може зменшеним порівнянням будь з ким. Така людина залучається до цінностей у безпосередньому переживанні, поза селективного порівняння «більше»/ «менше» та доказів.

Колись М.К. Мамардашвілі писав, що повнота буття нібито розсипана в уламках тисячі дзеркал, кожний з яких має наше відображення. «..Буття є існуванням такої істоти, яка здатна подбати про своє існування»³ [5]. Людське життя потребує екзистенційного зусилля, щоб зібрати себе завдяки пам'яті, бо саме вона інструмент що «виробляє» людину. Він вказував, що у стародавній філософії, до Аристотеля, слово «пам'ять» означало наявність усього в одному моменті і було еквівалентом слова «буття». Пам'ять спирається на мислення («машину переживання»), потребує апарату, який дозволяє нам заново співвідносити себе з ідеями свободи і совісті, встановлювати зв'язок з гармонією світу. Саме творче мислення пам'яті-буття наповнює порожні форми змістом, оновлюючи і продовжуючи людське життя, збагачуючи культуру, народжуючи прагнення бути собою і надаючи сили для цього. Це процес здійснюється через катарсис; знов та знов; через зусилля самої людини. «Людська пам'ять і відсів, що здійснює історія, влаштовані абсолютно протилежно тому, як протікає життя. У кожен даний момент розум, благородство – безсилі, а в історичній пам'яті – все навпаки.

² Тут і надалі переклад мій за виданням Шелер М. Ресентимент в структурі моралей: пер. с нем. А. Н. Малинкина / М. Шелер. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.

³ Тут і надалі переклад мій за виданням. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М.: "Лабиринт", 1996. – 432 с.

Значить, все ж таки не безсилі, бо є органи завдяки яким ми можемо себе виробляти» [5].

Прагнення до розуміння іншого є необхідною умовою екзистенційного процесу збирання себе і складовою пам'яті-буття. Увага, відкритість і чуйність людини до іншого вкрай необхідні для розуміння. Міф та мистецтво протягом тисячоліть залучали людину до практики співчуття, емоційної причетності, емпатії. Естетична чутливість пробуджувала людську свідомість живила моральну культуру, забезпечувала її розвиток. Зображення життя через символічні образи, надихало людину збагнути відсутнє в емпіричній реальності – універсальні смисли, що складають горизонт людського буття, збагнути нескінченність. Людина намагалася зібрати себе через ці вельми затратні акти занурення у смисли, але не мала однозначного, об'єктивного результату, тобто у цьому діалозі людини з нескінченним нібито не було істотного прогресу. «У змісті того, що трапиться після того, як я спробую зібрати себе, і того, що виказувало б мене в цілому, світилося б через нього, – немає нічого такого, що можна було б вивести із якоїсь готової системи правил, зробити якоюсь кінцевою ланкою дедукції» [5]. Немає правил на усі випадки життя.

Цивілізована людина все частіше обмежує сумнівну, з точки зору передбачуваності та результативності, практику буття на користь планування, моделювання та розрахунків. Обминаючи звернення до безпосереднього життя, вона прагне уникнути ризиків, страждань, втрат та розчарувань і віддає перевагу безболісним процесам збирання символів, або імітує творчість, зображуючи символи через символи. У режимі тиражування і калькуляції, що позбавлений переживання, ми остаточно втрачаємо ключ до універсальних смислів. Пам'ять-володіння жадібно накопичує форми, які не здатна наповнити змістом. Свідченням цього є засилля конкретного алгоритмічного мислення: воно відмовляється розуміти поезію, мову алегорій та метафор, символічний вимір сакральних текстів, що пов'язує людину з горизонтом її буття.

Позитивна свобода як можливість здійснення внутрішньо притаманних людині творчих та найвищих спонукань забезпечується її здатністю до пам'яті-буття – стану спонтанного, безпосереднього занурення до життя. Ця практика самопізнання є головною умовою самоздійснення, збирання себе. Пам'ять-буття вимагає відкритості, чуйності та неупередженої уваги-співпричетності до іншого. Її пробудження та підтримання пов'язано зі здатністю людини до естетичного переживання, почуття благоговіння, подяки і любові. Пам'ять-буття – єдиний шлях до досягнення універсальних сенсів буття, і цей шлях поза будь-якою інтелектуалізацією та об'єктивізацією. Головна перешкода на цьому шляху – нестримна жага володіння, що живиться практикою пам'яті-володіння, прагне тотального контролю через безперервну фіксацію і формалізацію буття. Пам'ять-володіння позбавлена морального почуття, її «етика передбачуваного» – інструкція до людини – пригнічує бажання бути, спотворює розуміння себе, культивує страх зникнення, небуття. Але у граничній ситуації людина приречена на спалах пам'яті-буття, бо лише так ми здатні знаходити/ здійснювати себе. Чи зможе людина обрати цей стан, утриматись в ньому – залежить лише від неї.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Тейлор Ч. Етика автентичності: пер. з англ. / Ч. Тейлор – Вид. друге. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 128 с.
2. Фром Е. Мати чи бути? : пер. з англ. / Е. Фром. К.: Укр. письменник, 2010. – 222 с.
3. Ніцше Ф. Генеалогія моралі / Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі: пер. з нім. А. Онишко. / Ф. Ніцше. – Львів: Літопис, 2002. – 320 с.
4. Шелер М. Ресентимент в структурі моралей: пер. с нем. А. Н. Малинкина / М. Шелер. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.
5. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. / М.К. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.

УДК 32.001+001.98

Д.В. Крючков

Харьковський національний університет імені В.Н. Каразіна,
аспірант кафедри теорії культури і філософії науки

ВЛИЯНИЕ МАССОВОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МАНИПУЛЯЦИИ НА ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

В данной статье рассматривается взаимоотношение массового мифологического сознания и манипуляций, основанных на геополитических теориях, формирующихся на базе мифологического восприятия тех или иных искусственных конструктах. Особое внимание уделяется особенностям российских геополитических мифов в современном мире, а также современным тенденциям геополитического мифотворчества.

Ключевые слова: геополитика, миф, идентичность, сознание, история, геополитические отношения.

Д.В. Крючков

ВПЛИВ МАСОВОЇ МИФОЛОГІЧНОЇ МАНИПУЛЯЦІЇ НА ГЕОПОЛІТИЧНИЙ СВІТОГЛЯД

У даній статті розглядається взаємовідношення масової міфологічної свідомості і маніпуляцій, заснованих на геополітичних теоріях, що формуються на базі міфологічного сприйняття тих чи інших штучних конструктів. Особлива увага приділяється особливостям російських геополітичних міфів в сучасному світі, а також сучасним тенденціям геополітичного міфотворчості.

Ключові слова: геополітика, міф, ідентичність, свідомість, історія, геополітичні відносини.

D. V. Kriuchkov

THE INFLUENCE OF MASS MYTHOLOGICAL MANIPULATION ON THE GEOPOLITICAL WORLD OUTLOOK

This article examines the relationship between mass mythological consciousness and manipulations based on geopolitical theories that are formed on the basis of mythological perception of certain artificial constructs. Particular attention is paid to the peculiarities of Russian geopolitical myths in the modern world, as well as to contemporary trends in geopolitical myth-making

Keywords: geopolitics, myth, identity, consciousness, history, geopolitical relations.

Цель данной статьи – выявить и описать закономерности, формирующие геополитическое сознание людей, причисляющих себя к одной цивилизационной и территориальной общности, основанные на мифологическом восприятии прошлого, действительности, а также на идентичности.

При этом, объект исследования – это геополитическая теория в целом, во всех ее проявлениях, а также различные мифологические аспекты формирования геополитической идентичности в частности. Предметом исследования, в свою очередь, является анализ современных представлений, характерных для разных стран мира, однако основной упор делается на различные мифы, актуальные сегодня в ряде стран СНГ, а также в Украине.

Методологической базой выступает концепция мифа, в толкованиях таких исследователей как Ролан Барт и А. Ф. Лосев, а также различные концепты геополитической теории как конца XIX века, так и различные идеи XX и XXI веков, доминировавшие в данной отрасли знания.

Говоря о геополитике в целом, стоит сказать, что расцветом этого научного направления принято считать первую половину XX века, когда доминирующие на земном шаре государства, так или иначе, стремились заполучить еще больше влияния, путем передела колоний и захвата земель. Однако после окончания Второй Мировой Войны, когда присоединение новых земель фактически перестало быть выгодным экономически, геополитика была вытеснена в разряд маргинальных учений. Не в последнюю очередь, это было обусловлено идеологическими противоречиями, созданием двуполярного мира, а также историческим процессом.

В современной России, геополитика переживает новый расцвет, выходя из статуса маргинального учения в доминирующую и определяющую многие аспекты внешней политики идеологию. Ведется разработка новых доктрин, появляются новые исследователи в отрасли обоснования тех или иных геополитических процессов, а для широкого круга людей формируется новая точка зрения, которая выгодна как политическим элитам, так и соответствует официальному политическому курсу.

Однако для грамотного обоснования тех или иных действий геополитического характера как для граждан Российской Федерации, так и для других людей, проживающих в соседних странах, которые входят в сферу геополитических интересов России, необходим довольно тонкий подход и механизм трансформации мифа, широко известного всем, в геополитическую концепцию.

Тут и вступает в действие те самые механизмы воздействия мифа на индивидуальное и коллективное сознание. Согласно таким исследователям мифа, как Р. Барт и А. Ф. Лосев, миф имеет особую структуру, апеллирующую к аффективному восприятию окружающей действительности. Из этого нетрудно сделать вывод, что благодаря таким свойствам мифа, легко задействовать «мифологическую» составляющую сознания для объяснения или подтверждения тех или иных исторических, политических и, что немаловажно, геополитических процессов.

Согласно Лосеву, «Миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в наибольшей степени напряженная реальность. Это не выдумка, но – наиболее яркая и настоящая действительность. Это – совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвольности» [3, с 110]

Далее, для Лосева, миф является личностной формой. Как и миф, личность предполагает самосознание. Личность существует в истории. Историчность – это личностная форма и она усваивает себе также и миф. Поэтому «история есть миф» [3 с. 105]. И далее Лосев уточняет, какая именно личностная форма является мифом. Наряду с личностью он вводит еще одно понятие – лик. Лик – это «образ, картина, смысл явления, а не субстанция личности» [3, с. 109]. Поэтому «миф является не самой личностью, но – ее ликом» [3, с. 111]. Миф – это не описание и не проявление личности, а собственно ее осуществление. Данное определение уточняет формулу А.Ф.Лосева, выведенную в его «Диалектике мифа»: миф есть магическое имя, оно творит чудеса. [3, с. 113]

С другой стороны, стоит обратиться к дефиниции мифа, которую дает Ролан Барт: «Миф является коммуникативной системой, определенным сообщением. Он не может быть ни вещью, ни понятием или идеей, это форма, способ обозначения. В мифе существуют формальные границы, но нет субстанциональных. Таким образом, мифом может быть все что угодно» [1, с 77].

Барт говорит, что «миф – это уже обработанный материал, который используется для коммуникации» [1, с. 112]. Данное утверждение свидетельствует о том, что миф превращает, деформирует некоторые аспекты реальности, которые выгодны ему, и соответственно формирует идеологически мистифицированное сознание, поэтому задачей в таком случае является освобождение сознания от мифов и соответственно способность увидеть мифологизацию того или иного знания. В этом ключе, очень важно понять, как навязывается идеология.

Также интересно определение связи мифологии и геополитики от первых исследователей данного феномена в российской традиции 90-х годов XX века. Используя следующую формулировку, что миф «становится достоянием коллективного сознания, он формирует определённое мироощущение, психологические и идеологические установки, обладающие стойкостью предрассудка. Миф устанавливает воображаемые причинные связи между реальными объектами, порождает ложные объекты, легенды о славном прошлом, вносит вымышленные отношения в подлинную ткань политических отношений» [5, с. 184], а также что «любой миф предстаёт устойчивой системой стереотипов, основанных преимущественно на вере и не подверженных осознанной рефлексии при обычном течении жизни» [7, с. 53], данные исследователи практически подтверждают существование геополитических мифов, а также роль, которую они играют в политическом пространстве.

Причины псевдонаучной деятельности и мифотворчества могут быть различны: заблуждение, дилетантизм, коммерческая выгода и т.п. Однако особым случаем является целенаправленная фальсификация данных о геополитических отношениях (ГПО). Чаще всего это имеет место в пропагандистских целях. Вообще, «избыточная политическая пропаганда обычно и служит порождению и распространению политических мифов» [4, с. 183]. Сами такие мифы, конечно же, ненаучны, но вот их использование в общественной жизни вполне может быть научно обосновано (психологические приёмы и т.п.). Целевая фальсификация может выполняться как для камуфляжа конфликтных геополитических отношений (для предотвращения осознания противоречий), так и для разжигания противоречий и стимулирования образования новых, актуализации конфликтных ГПО (сначала идеальных, а потом и материальных) [2].

Справедливости ради, стоит отметить, что критическое отношение к геополитике в целом сохраняется у ряда западных мыслителей и видных деятелей. Так, видный представитель современного западного общества Д. Сорос зачисляет геополитику в разряд псевдонаук (*spurious science*), наряду с идеологией «экономического невмешательства» [9] не в последнюю очередь из-за мифологической составляющей.

Сегодня, когда нам всем кажется, что любое противостояние — суть есть политика, а вооруженный конфликт — это очередной передел сфер влияния и финансовых потоков, многие просто не задумываются о том, каким образом происходит массовая манипуляция сознанием определенной группы населения. Индивиды, поддавшиеся манипуляции с геополитическим уклоном, так или иначе, составляют если не абсолютное, то уж точно относительное большинство населения на конкретной территории и имеют возможность диктовать свою волю, желания, а также предъявлять претензии тем, кто не является частью их общества в силу территориальных, лингвистических, идеологических или любых других различий, однако находится в их среде.

Один нюанс: та самая «воля», которую так отчаянно, нередко даже с оружием в руках, защищает определенное выше большинство, зачастую, не является их осмысленным предпочтением, либо же продуктом внутреннего желания,

продиктованного навязаним міфологічним мисленням. В сучасному світі медіа, тотального контролю та масових маніпуляцій свідомістю, рідкий людина може похвалитися абсолютною свободою волі. І виходячи з цього, більшості людей просто вкладають певні ідеї, думки, бажання чи ж ідеологія на рівень підсвідомості. Не углубляючись в тонкості психології мас, можна сказати тільки одне: чужі ідеї, людина приймає, переробляє і в декількох трансформованих формах, однак без втрати суті, видає за свої.

Більше кількість авторів писали про різні методи та способи маніпуляцій свідомістю, однак хотілось би поглянути декількох глибше і освітити немаловажний аспект, впливаючий на успішність того чи іншого процесу маніпуляції. Естотественно — це міфологія, до якої звертається штисний маніпулятор-геополітик-політехнолог, для досягнення своєї цілі. Також, цікавий сам процес накладування міфології на існуючі реалії, оточуючі індивіда, її сприйняття ім, і посилка в минуле реальне, так і нереальне, міфологічне.

Технологія цього процесу досить проста і зрозуміла тим, хто хоч трохи розуміється в історії і має уявлення про історичне і міфологічне минуле того чи іншого народу, етносу, соціальної територіальної групи і т. д. Витягнути назовні історичний факт, переробити його відповідно до своєї мети в межах якого-небудь міфу і подати суспільству як ідею-фікс просто і складно одночасно. Легко — так як годину кропітливої роботи вистачить на вибір інформації про абсолютно будь-яку соціальну групу. Ще годину з головою буде достатньо на переробку міфу і накладення на існуючу ситуацію, або ж щоб одягти знайдений міф в чіткі, зрозумілі слова, які б'ють точно в ціль. З останнім же пунктом не все так просто. Подати суспільству інформацію, при цьому — настільки широко його охопити може тільки той, хто має доступ до ЗМІ та інших каналів інформації, а сьогодні, як відомо, «четверта гілка влади» цілком і повністю належить влади існуючим і близьким до них особам.

Сам механізм трансформації міфу в геополітичну ідею, досить цікавий, так як він явно ілюструє процес формування ідеології як такої в свідомості населення цієї чи іншої території. З однієї сторони, можна стверджувати, що геополітична ідеологія, сама по собі, є данню часу, відповіддю на існуючу політичну ситуацію, або ж взагалі глобальним світовим процесом. Однак можна поглянути на цей феномен з іншої сторони і представити собі ідеологію як би поза часу. Адже неважливо, коли згадувати славне міфологічне минуле, в час мирних процесів, щоб стимулювати те чи інші сфери діяльності держави, або ж в воєнний час, з метою згуртувати народ перед наближеною загрозою. Однак цей процес можна повернути і в зворотній бік. Наприклад — експансія. І навіть не культурна і мирна експансія, яка проводиться сьогодні, наприклад, Китаєм, а найпростіше завоювання частини території. І саме тут в дію вступає те саме міфологічне свідомість, до якого апелюють пропагандисти і маніпулятори.

В даному контексті дуже хотілось би розібрати один з найбільш актуальних політичних процесів, що відбуваються буквально в декількох сотнях кілометрів від географічного центру Європи — конфлікт на Донбасі.

Найпростіший міф, з якого варто почати, в контексті даного озброєного протистояння — це міф про Велику Вітчизняну Війну. Яскрава ілюстрація — це ті поняття, якими називають захисників цілісності держави: «фашисти», «бандерівці», «нацисти». Очевидна паралель з окупантом Гітлером накладається на саму сутність конфлікту. «ополченців» нерідко в ЗМІ порівнювали з міжнародними бригадами часів громадянської війни в

Испании, а убежденный собирательный «патриот из России», требовал не только задавить «фашизм» в Украине, но и приветствовал идеи из разряда «на Берлин» и «прошли через всю Европу в 45-м, пройдем и сегодня».

Интересной особенностью этого мифа можно назвать тот факт, что он, по своей сути, является одной из тех самых «скреп», которая и формирует идентичность современного жителя России, в отличие от восприятия Второй Мировой Войны в западных странах, где основным компонентом является образ победы демократических объединенных сил над тоталитаризмом в лице нацистской Германии. Иными словами, победа на собирательном Западе – это «продукт», достижение цивилизации атлантической, а для России – это есть миф, который формирует саму идентичность и объединяет проживающих на территории государства людей. Отсюда же и идеологические лозунги о совместной победе советского народа в Великую Отечественную Войну. Однако, риторика очень часто меняется, и из уст политических деятелей, в зависимости от конъюнктуры, мы можем слышать, зачастую, противоречивые высказывания.

Можно высказывать много версий, касательно того, почему этот миф стал культивироваться в массовом сознании жителей России, однако две из них кажутся наиболее очевидными.

Первая – отсутствие российской национальной идентичности как таковой. В научных кругах очень часто говорят о том, что современная российская нация – это не монолит, как его хотят представить СМИ, а смешение различных славянских народностей и тюркско-татарских племен в сочетании с северными и восточными племенами, которые проживали на территориях современной России. Отсюда и отсутствие единых исторических нарративов, которые могут стать основой национального сознания, или тех же геополитических мифов, которые могли бы стать скрепляющими и объединяющими, в формировании национального мифологического сознания и идентичности. Миф о Великой Отечественной Войне стал сублимирующим, довольно выхолощенным понятием, которое и встало на замену, пока поиски «славного общего прошлого» продолжаются конъюнктурными историками.

Вторая – это чисто политическая, так как миф такого рода очень удобно «подтянуть» под любые внешне политические и внутренние события. Ярчайший пример – конфликт на Донбассе, противостояние объединенной Европе, консолидация граждан перед «внешними угрозами» и т. д.

К слову, сам образ Европы, в голове рядового жителя соседнего государства — это не «сытость», достаток и уровень жизни, который на порядок выше, а капиталисты, «марионетки», колониалисты, а также представители сексуальных меньшинств, которые стремятся подчинить себе тех, кто исповедует светлые идеалы социального равенства, интернационализма и свободы. В данном случае, нередко используется советский геополитический миф о противостоянии атлантической цивилизации во главе с США и восточной цивилизации — Россия/СССР. Понятен и прозрачен намек на дальнейшее сотрудничество именно с восточным российским соседом — Китаем. Ведь подобный союз, с точки зрения концепции евразийства и Heartland, является чуть ли не самым значимым, в разрезе концепции мирового господства, которые в разное время в той или иной форме выдвигали К. Хаусхоффер, Х. Маккиндер Р. Челлен, Ф. Ратцель, С. Хантингтон, Н. Спайкмен, К. Шмидт.

В данный момент, оперирующие категориями имперской геополитики представители европейских левых сил, сильно подверженные влиянию навязанных оппозиций характера «атлантический империализм» США – «интернационализм» Россия рассматривают вторую силу как единственный выход из зоны влияния американских политических структур. Тема европейских внутривосточных

разногласий достойна отдельной статьи, и вопрос, что же движет «новыми левыми» в европейском политическом пространстве стоит оставить политологам. В данный момент, нас интересует дискурс, применяемый в популистских рассуждениях некоторых одиозных политиков. Этот дискурс — исключительно геополитический и ориентирован на жесткую культурно-эмоциональную составляющую каждого потенциального потребителя этого политического продукта.

Апеллируя к так называемой «народной памяти», или к устоявшимся в головах людей мифам, связанных с теми или иными геополитическими событиями или течениями, возникает парадоксальная ситуация. Европейские «левые» силы, отстаивая и поддерживая имперские устремления России, считаются в то же самое время «правыми», так как основные устремления кремлевских элит — борьба с западным неокOLONIALИЗМом. Парадокс также в том, что провозглашая антиимпериалистическую борьбу, российская номенклатура фактически сама проводит колониальную политику захватывая прилегающие территории и всеми силами распространяя свое влияние на страны бывшего СНГ. Крым, Курильские острова, Донбасс, а также регулярное давление на страны Прибалтики и бывшей Организации Варшавского Договора — явное тому подтверждение.

И что же стоит за всеми этими действиями, заявлениями и установками? Ни что иное, как геополитический миф о России, как собирательнице земель славянских, которые «при нелепом стечении обстоятельств» стали самостоятельными государствами со своими этнокультурными особенностями, политическими реалиями и векторами экономического развития.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Барт Р. Миф сегодня / Ролан Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М. : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. — С.72 — 130.
2. Елацков А. Б. «Геополитика: Наука и мифология» // А. Б. Елацков. Теория и методология регионоведческих исследований. 2011 Точка доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/geopolitika-nauka-i-mifologiya>
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. — М. : 1990. — 268 с.
4. Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность / А. Лосев. — М. : 1994. — 919 с
5. Политология: Энциклопедический словарь / Под ред. Ю.И.Аверьянова. М.: Изд-во МКУ, 1993. 431 с
6. Терновая, Л.О. Парагеополитика / Л.О. Терновая. — М.: Альфа-М, 2012. — 656 с.
7. Шаповалов В.Ф. Восприятие России на Западе: мифы и реальность / В.Ф. Шаповалов // Общественные науки и современность, 2000. — № 1.
8. O'Tuathail G. "Understanding Critical Geopolitics: Geopolitics and Risk Society" / G. O'Tuathail // Geopolitics, Geography and Strategy / Ed. by C. Gray, G. Sloan. London; Portland: Frank Class Publishers, 1999. P. 107 — 124
9. Soros G. "The Capitalist Threat", The Atlantic Monthly; February 1997. Vol. 279. No.2. P.45 — 58

УДК 316.77

Г.М. Куц

Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди,
д. політ. н., професор, професор кафедри
політології, соціології та культурології)

ПОПУЛІЗМ У КОНТЕКСТІ ТАБЛОЇДИЗАЦІЇ МАС-МЕДІЙНОГО ПРОСТОРУ: ПОЛІТИКО-КУЛЬТУРНИЙ ВИМІР

У статті аргументовано, що ідеї популізму набули популярності в сучасному світі завдяки процесу таблоїдизації мас-медіа. Це призводить до тривожного тренду домінування маргінесу (основного споживача ідей популізму) у виборі суспільного майбутнього.

У контексті теорії «бунту мас» Х. Ортеги-і-Гасета зазначено, що досконалість сучасного життя маси вважають не за організацію, а за природу. Тобто, існуючі форми соціального буття, які сприяли комфортному проживанню людини маси, вважаються вічними та незмінними (кимось даними). Відповідно, класу споживачів популізму притаманні специфічні політико-ментальні характеристики: їх не цікавлять причини виникнення існуючого устрою суспільного життя. Їх цікавить лише їхній добробут і одночасно вони відмежовуються від причин цього добробуту. У цілому, таблоїдизація мас-медіа детермінувала поширення ідей популізму.

Ключові слова: популізм, мас-медіа, таблоїдизація, політична культура, масова культура.

Г. М. Куц

ПОПУЛИЗМ В КОНТЕКСТЕ ТАБЛОИДИЗАЦИИ МАСС-МЕДИЙНОГО ПРОСТРАНСТВА: ПОЛИТИКО-КУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

В статье аргументировано, что идеи популизма приобрели популярность в современном мире благодаря процессу таблоидизации масс-медиа. Это приводит к тревожному тренду доминирования маргиналов (основного потребителя идей популизма) в выборе общественного будущего.

В контексте теории «бунта масс» Х. Ортеги-и-Гасета указано, что совершенство современной жизни массы считают не за организацию, а за природу. То есть, существующие формы социального бытия, которые способствовали комфортному проживанию человека массы, считаются вечными и неизменными (кем-то данными). Соответственно, классу потребителей популизма присущи специфические политико-ментальные характеристики: их не интересуют причины возникновения существующего строя общественной жизни. Их интересует только их благосостояние и одновременно они отстраняются от причин этого благосостояния. В целом, таблоидизация масс-медиа детерминировала распространение идей популизма.

Ключевые слова: популизм, масс-медиа, таблоидизация, политическая культура, массовая культура.

G. M. Kuts

POPULISM IN CONTEXT OF THE MASS-MEDIA SPACE TABLOIDIZATION: POLITICAL CULTURAL DIMENSION

In the article it is demonstrated that the populism ideas gained popularity in the modern world thanks to the process of the mass-media tabloidization. This thing leads to a disturbing trend of outcasts (who are main consumers of populist ideas) domination in choice of future.

It is noted that in context of the “mass revolt” theory by J. Ortega-y-Gasset masses consider perfect character of the modern life not as a result of organization but as a nature. That means that existing forms of social being that favour to comfort life of a mass person are considered eternal and constant. Accordingly the class of populist ideas consumers have specific politic and mental characteristics and demonstrate no interest to causes of the social life existing system. They are interested only in their own well-being without paying attention to preconditions of this well-being. In general the mass-media tabloidization is determined by populist ideas spreading.

Keywords: populism, mass-media, tabloidization, political culture, mass culture.

Актуальність осмислення проблематики популізму в контексті таблоїдизації сучасних мас-медіа обумовлена насамперед тим, що популізм стає характерною ознакою як українського, так і світового соціокультурного та політичного простору. Вибори президентом США Дональда Трампа, референдум за вихід Великобританії з Європейського Союзу (Brexit), Греція з постійними вимогами фінансових вливань, ситуація з війною на території українського Донбасу тощо. Спостерігається дивний та тривожний тренд домінування маргінесу (основного споживача ідей популізму) у виборі суспільного майбутнього.

Феномен популізму набув висвітлення у багатьох розвідках історико-філософського та соціогуманітарного дискурсів (У. Бек, Д. Богуш, Е. Голдмен, С. Денисюк, І. Кіянка, Л. Кочубей, Дж. Мейс, Д. Мервін, Х. Функе, Л. Ренсманн, Ю. Шайгородський, О. Ярош та ін.). Разом з тим, виявленню причин виникнення популізму, зокрема, аналізу цього феномену в контексті проблематики таблоїдизації сучасних мас-медіа, приділяється недостатньо уваги.

Мета статті полягає у виявленні специфіки популізму крізь призму аналізу процесу таблоїдизації сучасного мас-медійного простору. *Завданням* статті виступає визначення політико-культурних аспектів популізму в контексті таблоїдизації простору мас-медіа.

У наш час популізм стає однією з ключових ознак як українського, так і світового політико-культурного процесу. Популізм несе загрози демократичному розвитку країн, оскільки під гаслами популізму та шляхом використання інструментарію демократії владу можуть здобути особи, які спричинять реверс демократичних практик, що вже відбувалося в новітній історії України та призвело до появи двох Майданів [3].

Етимологічно поняття «популізм» походить від латинського слова *populus* (народ). «Історичне коріння популізм бере з часів Римської імперії – (лат. *populus* – народ) – політична позиція або стиль риторики, який апелює до широких народних мас» [2, с. 25].

У розгляді феномену популізму можна виокремити два взаємопов'язаних контексти: політичний та соціокультурний. У політичному контексті виникнення популізму переважно пов'язують із політичним рухом у США, що зародився в 1870-х роках. Домінантною ідеєю цього руху стала протидія монополістичному капіталу (у різних формах його проявів). Означений політичний рух досягнув піку, коли Популістська партія висунула свого кандидата на посаду президента [6, с. 536]. У сучасну епоху політичний популізм процвітає, що, на думку У. Бека, пов'язано з тим, що «сила популізму є тим більшою, чим менше державна політика здатна давати відповіді на питання, які ставить перед нею радикально оновлений світ» [1, с. 26].

У соціокультурному вимірі під популізмом переважно мається на увазі «підтримка вподобань простолюду», захист (начебото) «традицій маленької людини супроти змін, бачених, як накинуті зовні могутніми і чужими силами» [6, с. 536].

Популізм значно активізувався з появою таблоїдів. Пресу ще з кінця ХІХ ст. було прийнято поділяти на авторитетну та популярну. Таблоїдами переважно

означають ті мас-медіа, які користуються популярністю, інформація в яких є спрощеною для розуміння та апелює до базових людських інстинктів [8]. Саме поняття, будучи запозиченим з фармацевтичного дискурсу, означало сильнодіючу пігулку (таблетку).

В Англії початкова загальна освіта була введена Законом Форестера в 1870 р. і через 20 років, коли з'явилася перша генерація випускників масового навчання – з'явився такий феномен як «жовта преса» [11, с. 289]. Саме для цих людей (зі спрощеною системою освіти) у солідних аналітичних виданнях виділялися окремі сторінки, помічені жовтим кольором. Там переважно розміщувалася інформація легкого, розважального характеру, яка не вимагала «підключати» аналітичні здатності розуму для розмірковування над прочитаним. Тобто, до тогочасних видавців прийшло розуміння, що люди, які отримали спрощену модель освіти, не здатні сприйняти аналітичні статті (навіть, якщо вони їх будуть читати).

У наш час більшість ЗМІ, на жаль, стали орієнтуватися саме на споживачів «жовтої» інформації, таблоїдів.

Сьогодні складається враження, що саме ті люди, які є споживачами «жовтої преси», мильних серіалів та доволі примітивних теле-шоу, вирішили розпоряджатися нашим спільним майбутнім. І соціологічні опитування підтверджують, що більшість людей, які, приміром, голосували в США за президента Дональда Трампа, чи у Великобританії за вихід країни з Євросоюзу (Брексіт) є споживачами «жовтої преси». Тобто, таблоїдизація мас-медіа певним чином спричинила попит на політичний популізм.

Іспанський філософ Х. Ортега-і-Гасет, описуючи людину масової культури, зазначає, що «бунт мас» вже охопив усі сфери громадського життя (політичну, інтелектуальну, моральну, господарську, релігійну тощо) [7, с. 15]. У цей час суттєво покращилися умови життя пересічних людей: значно знизилася дитяча смертність, збільшилася тривалість життя тощо.

Х. Ортега-і-Гасет вважав лібералізм однією з детермінант появи людини «маси». Лібералізм, дійсно, «відрізняється широким спектром концептуальних інтерпретацій, що відображено у модусах його існування: ринковий економічний устрій; система цінностей; специфіка функціонування політичних інститутів; тип політичної культури; світоглядні позиції індивіда; філософська доктрина свободи; ідеологічна платформа політичних партій тощо» [4, с. 1]. На думку Х. Ортеги-і-Гасета, появі людини «маси» сприяли ліберальна демократія, експериментальна наука та індустріалізм [7, с. 45]. Причини «бунту мас» полягали в тому, що «досконалість, з якою дев'ятнадцяте століття оформило організаційно певні сфери життя, спричинила те, що маси, яким це пішло на користь, вважають її не за організацію, а за природу» [7, с. 48]. Щодо могутності мас Г. Тард зазначав: «Коли маса, більшість стає істинною політичною силою, всіма визнаним авторитетом, вона починає вселяти до себе повагу, як колись монарх чи аристократія» [10, с. 231].

Таким чином, згідно з точкою зору Х. Ортеги-і-Гасета, досконалість свого сучасного життя маси вважають не за *організацію*, а за *природу* (!). Тобто, існуючі форми політичного буття, які сприяли комфортному проживанню людини маси, вважаються вічними та незмінними (кимось даними). Думки про те, що ці речі створені людьми попередніх поколінь навіть не приходять в голову класу споживачів (людям маси). Адже, якщо усвідомлювати, що різні форми політичного буття (конфігурація політичних інститутів, політичні режими, ідеології тощо) є *організацією*, а не *природою*, ці форми слід плекати, оберігати. Тобто, ними треба цікавитися, їх треба вивчати. Натомість, класу споживачів популізму (люди маси) притаманні специфічні політико-ментальні характеристики: їх не цікавлять причини виникнення існуючого

устрою суспільного життя. Їх цікавить лише їхній добробут і одночасно вони відмежовуються від причин цього добробуту.

Отже, у масовій свідомості класу споживачів не розрізняються речі, створені природою, та речі, створені людьми. Взагалі-то, неспроможність розмежовувати юридичні та природні закони була притаманною для племінного табуїзму (і юридичні, і природні закони вважалися магічними) [9, с. 27].

Таке ототожнення було характерне для епохи Античності, коли вважалося, що закони буття природи («фюзіс») та суспільства («номос») єдині. Через це всі соціальні зміни вважалися згубними, свідченням розпаду та загнивання, чим культивувалося негативне ставлення до новацій. Саме тому в епоху Античності домінуючою вважалася точка зору щодо необхідності дотримуватися усталених суспільних звичаїв. Домінування означених ідей певним чином обумовлено тим, що культура Античності вважається культурою циклічного часу, у якій час рухається по колу. Звідси – лише крок до розуміння того, чому в епоху Античності (культурі циклічного часу) культивувалося негативне ставлення до соціальних змін та новацій. Як зазначав К. Поппер, у розумінні Платона всі соціальні зміни є свідченням розпаду та загнивання [9, с. 32].

У культурах циклічного часу вважається, що все повторюється, оскільки циклічність виступає базовою характеристикою всіляких змін. Це стійке враження підкріплювалося аналогією зі світом природи, у якому день постійно змінює ніч, а весна, змінюючи зиму, уступає місце літу, за яким приходиться осінь. Тогочасна домінуюча ідея щодо нерозривності природної («фюзіс») та соціальної («номос») сфер сприяла поширенню таких поглядів (стосовно циклічності змін) на тлумачення світу людських взаємодій. Тобто, вважалося, що світ природи та світ соціальних взаємодій підвладні одним і тим же – циклічним – законам.

Вперше спробували піддати сумніву ідею нерозривної єдності природного («фюзіс») та соціального («номос») софісти, висуваючи твердження, згідно з яким, соціальний світ керується власними законами, які є відмінними від законів природи. Втім, ці аргументи широкої підтримки в епоху Античності так і не набули.

Таким чином, сьогодні клас споживачів «жовтої» інформації знову сприймає світ у єдності «номоса» та «фюзіса». Тому наразі перед громадськістю постає проблема у виборі стратегій «лікування» суспільства від популізму. Згадуємо приклади з історії західних демократичних країн, коли до виборів не допускалися індивіди, в яких не було власності (так званій майновий ценз). Тобто, обирали владу представники «середнього» класу [5]. Люди, які створювали робочі місця, достатньо виважено підходили до виборів. Але такі обмеження сьогодні будуть наштовхуватися на критику та вважатися обмеженнями демократії. Разом з тим, слід розпочати дискусію про введення певного допуску до виборів чи референдумів. Це може бути щось на кшталт іспиту. Адже, щоб здобути права на керування автомобілем, людина складає іспит з правил дорожнього руху. У держави теж є правила політичного існування, якими має оволодіти індивід, що вирішив вирішувати долю держави. Це можуть бути нескладні питання, пов'язані з формами державного устрою, з типами політичних режимів, політичних ідеологій, виборчих систем, партійних систем тощо.

У цілому, слід зазначити, що ідеї популізму набули популярності в сучасному світі завдяки процесу таблоїдизації мас-медіа. Більшість ЗМІ, на жаль, стали сьогодні орієнтуватися саме на споживачів «жовтої» інформації, таблоїдів. Це призводить до тривожного тренду домінування маргінесу (основного споживача ідей популізму) у виборі суспільного майбутнього. Адже саме ті люди, які є споживачами «жовтої преси», мильних серіалів та доволі примітивних теле-шоу, вирішили розпоряджатися

нашим спільним майбутнім. Тобто, таблоїдизація мас-медіа певним чином детермінувала поширення ідей популізму.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія / Ульрих Бек; [пер. з нім. та наук. ред. О. Юдіна]. – К. : Ніка-Центр, 2011. – 408 с.
2. Кіянка І. Б. Популізм як феномен політичного життя / І. Б. Кіянка // Вісник Дніпропетровського університету. Серія : Філософія. Соціологія. Політологія. – 2013. – Т. 21, Вип. 23 (4). – С. 24–29.
3. Куц Г. М. Перипетії формування політичного режиму в пострадянській Україні: досвід Майданів / Г. М. Куц // Сучасне суспільство : політичні науки : зб. наук. праць / Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди. – Харків : ФОП Петров В. В., 2014. – Вип. 1 (5). – С. 82 – 94.
4. Куц Г. М. Трансформаційний потенціал лібералізму в політичному просторі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. політ. наук : спец. 23.00.02 «Політичні інститути та процеси» / Г. М. Куц. – Чернівці : Чернівецький національний університет імені Ю. Федьковича, 2011. – 36 с.
5. Куц Ю. О. Національна свідомість і самосвідомість у етнополітиці й державотворенні / Ю. О. Куц // Актуальні проблеми державного управління : наук. зб. – Харків : УАДУ ХФ, 2000. – № 2 (7). – С. 45 – 52.
6. Мервін Д. Популізм / Девід Мервін // Короткий оxfordський політичний словник ; [пер. з англ. / за ред. І. Макліна, А. Макмілана]. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2005. – 789 с. – С. 536 – 537.
7. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гасет // Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет ; [пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко]. – К. : Основи, 1994. – 420 с. – С. 15 – 139.
8. Піонтек Д. Таблоїдизація і журналістика [Електронний ресурс] / Дорота Піонтек ; [пер. з пол. О. Піддубний]. – Режим доступу: http://osvita.mediasapiens.ua/trends/1411978127/tabloidizatsiya_i_zhurnalistika/.
9. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги : В 2-х т. / Карл Поппер ; [пер. з англ. О. Коваленка]. – К. : Видавництво «Основи», 1994. – Т. 1 : У полоні Платонових чарів. – 444 с.
10. Тард Ж. Законы подражания. (Les lois de l'imitation) / Ж. Тард ; [переводъ съ французскаго]. – С.-Петербургъ : Изданіе Ф. Павленкова, 1892. – 372 с.
11. Тойнбі А. Дослідження історії : В 2 т. / Арнольд Тойнбі ; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 1995. – Т. 1. – 614 с.

УДК 141.78+27]: 130.2

Е. В. Германова де Діас

Харківська державна академія культури,
канд. філос. н., доц. кафедри культурології та медіа комунікацій

ПОСТМОДЕРНІЗМ І ХРИСТІЯНСТВО: ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОДІЇ (ОГЛЯД КОНЦЕПЦІЙ)

Стаття репрезентує спектр думок сучасних теологів та філософів стосовно побутування християнства у постмодерну добу; розглядає проблему впливу постмодернізму на християнську догматику та культ, що має значну актуальність в процесі осмислення постмодерністської ситуації в культурі. Розглядається поняття постмодерністської церкви та нових рухів у християнстві, котрі визначаються дослідниками як дотичні до постмодерну. Представлене ставлення до нагальних проблем сучасного християнства очільників основних християнських конфесій.

Ключові слова: постмодернізм, християнство, екуменізм, догматика, культ, цінності, постмодерна культура.

Э. В. Германова де Диас

ПОСТМОДЕРНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО: ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (ОБЗОР КОНЦЕПЦИЙ)

Статья представляет спектр взглядов современных теологов и философов относительно функционирования христианства в период постмодернизма; рассматривает проблему влияния постмодернизма на христианскую догматику и культ, что является достаточно актуальным в процессе осмысления постмодернистской ситуации в культуре. Рассматривается понятие постмодернистской церкви и новых движений в христианстве, которые определяются исследователями как постмодернистские. Представлено отношение к важным проблемам современного христианства лидеров основных христианских конфессий.

Ключевые слова: постмодернизм, христианство, экуменизм, догматика, культ, ценности, постмодернистская культура.

E. V. Germanova de Diaz

POSTMODERNISM AND CHRISTIANITY: THE PROBLEM OF INTERACTION (CONCEPT REVIEW)

The article represents the spectrum of modern theologians' and philosophers' thoughts regarding the existence of Christianity in the postmodern era; considers the problem of Postmodernism's influence on Christian dogmatics and cult, which is very relevant in the analysis of Postmodern era. The concept of postmodern church and new movements in Christianity, which are defined by researchers as postmodern is considered. Attitude to important problems of modern Christianity of leaders of main Christian confessions is given.

Keywords: Postmodernism, Christianity, Ecumenism, dogmatics, cult, values, postmodern culture.

Проблема осмислення сучасної культури передбачає звернення до християнської філософсько-теологічної думки, яка подає загалом широку картину тенденцій розвитку духовної сфери, що значно допомагає культурологічному аналізу процесів у сучасній культурі. Практично весь спектр сучасної літератури, присвяченої дослідженню реалій постмодернізму, зазначає, що постмодерністські тенденції наявні в сучасному християнстві, особливо в західній його формі. Передусім вони стосуються богословського дискурсу, не обійшли стороною і релігійні практики. При відомому домінуванні традиціоналізму в сучасному віровченні основних християнських церков, постмодернізм сприймається як неминуче зло, яке доводиться терпіти, але ніяк не ігнорувати. Справа в тому, що постмодерний світ вітає такі цінності, які, якщо і не протилежні християнським безпосередньо, то, принаймні, істотно їх підривають. Найяскравішим прикладом може слугувати в цьому разі постмодерне ставлення до сім'ї, в якому християнство справедливо вбачає руйнівні тенденції для існування означеної інституції. Тому в християнському дискурсі виникає напрям, який наполягає на тому, що постмодернізм має принципово антихристиянську природу. Так, сучасний католицький теолог Д. Макманаман у своїй статті «Постмодернізм і Євангеліє» [1] вказує на глибокі невідповідності між постмодернізмом та основними принципами Євангелія. Це, насамперед, співвідношення поняття толерантності й поняття особистості. Толерантність як повага до автономності індивіда і до різноманіття є визначальною ознакою постмодернізму. Різноманіття – значить визнання взаємовиключних етичних систем (моральний плюралізм), а також вибір способу життя, який раніше міг вважатися аморальним. Ісус, як описано в Євангелії від Матвія, навпаки, відмовився бути толерантним: він вигнав усіх торговців із храму (Мф. 21; 12). Євангеліє декларує всеосяжність і універсальність істини. Католицизм і постмодернізм не можуть існувати мирно, стверджує Макманаман. Це дві протилежності. «Все, за що бореться Церква, представляється загрозою для постмодернізму, оскільки принципи католицизму з'їдають його підставу як терміти. Він нічого не може з цим вдіяти, окрім

як переслідувати Церкву ...» [1, с. 8]. Подібною точки зору про протилежності християнства і постмодернізму дотримуються і такі сучасні автори, як: А. Кураєв, О. Осипов, Т. Горічева та ін. Водночас американський теолог Дж. Сміт вважає саме католицизм постмодерністською релігією, оскільки католицизму притаманний інтерес до індивідуального духовного досвіду людини.

На противагу цьому напрямку з'являється інший, згідно з яким постмодернізм виникає як продовження і розвиток християнської традиції. Іншими словами, саме християнська цивілізація стала стартовим майданчиком для формування модерну і постмодерну як його логічного продовження. Однак, існує й третій напрям, який стверджує, що християнство і постмодернізм являють собою незалежні культурні явища, хоча постмодернізм багато успадковував від християнської культури, виникнувши в її рамках. При цьому новозавітна природа постмодернізму проявляється в орієнтації на Слово. Християнську ж культуру, як відомо, багато в чому визначає культ книги, що є характерним і для постмодерну. Постмодерн більше, ніж інші стилі і течії орієнтований на книгу (текст, нарратив). Більше того, постмодернізм – культура не тільки книжна, але й герменевтична. Тлумачення текстів у ній – основне завдання читача, що залежить від ступеня його освіченості. У цій культурі залишається класичним уявлення про прихований сенс у творі, про необхідність осягнення цього сенсу. Читач, по суті, вправляється в екзегетиці, як тлумач Святого Письма, ставлячи своїм завданням прочитання постмодерністських таїнських текстів як символічних і алегоричних.

Поняття реальності в постмодернізмі також специфічне. Більше того, це поняття часто зникає, його змінює гіперреальність, створена за допомогою симулякрів – примар реального. Реальність не формується так, як це було, наприклад, у Середньовіччі, а заміщується, витісняється текстом. А книжність культури постмодернізм почерпнув у християнства.

Ще одна важлива ознака, яка створює особливості подібності між постмодернізмом і християнством, є балансування постмодернізму на межі народної (масової) культури та культури для обраних. У постмодернізмі як духовному явищі наявні й деякі особливості, що дозволяють говорити про його антихристиянську спрямованість. По-перше, християнство ієрархічне, а постмодернізм створює тексти, які розпадаються на окремі слова, ієрархії попередніх культур (включаючи християнську) стають лише рівноімовірними можливостями. По-друге, в постмодернізмі панує загальний принцип насмішкватості, іронії по всьому. Цей принцип, природно, неприйнятний для християнства. По-третє, творчість у постмодернізмі відбувається не заради Творця, як у християнській культурі, а з любові до самого процесу творчості. Докладний перелік розбіжностей між християнством і постмодернізмом можна продовжити. Насправді між цими явищами є і певна спільність, і серйозні розбіжності. Питання полягає в тому, а чи варто взагалі порівнювати ці два феномени, оскільки різна їх спрямованість: християнство – релігійна традиція, постмодернізм – спочатку – стильовий напрям у мистецтві. Звичайно, з часом постмодернізм переріс межі мистецтва, ставши широким духовним рухом. Іншими словами, духовний стан сучасності часто іменують постмодернізмом. Цей термін, на наш погляд, вдалий, оскільки реалії сучасного життя складно підвести під яке-небудь загальне визначення, тому використання означеного терміну вносить певний порядок у способи дефініювання явищ реальності. З іншого боку, термін настільки багатозначний, що може перетворитися на розпливчате поняття, яким можуть позначатися досить різноманітні, навіть опозиційні явища. Так, під постмодерним християнством може розумітися і жорсткий традиціоналізм, і харизматичний рух, що не має чітко розробленої доктрини. Більше того, в сучасній релігієзнавчій думці часто висловлюється ідея, що найадекватнішою формою

християнства в постхристиянській цивілізації може бути харизматичний рух, що розгорнувся в протестантських церквах, а з часом охопив і частину католиків. Так, український релігієзнавець В. Титаренко в одній зі своїх статей визначає харизматизм як постмодерне християнство, вбачаючи в харизматичному оновленні можливе майбутнє християнства [3]. Серед тенденцій, які можна визнати магістральними для ХХ ст., визначальними є майбутнє християнства, які можна піддати верифікації, «живучість релігій», плюралізація її проявів, зміщення християнства на Південь і харизматизація християнства, – говорить В. Титаренко [3]. Більше того, вона стверджує, що ХХ ст. можна назвати харизматичним. І майбутнє в християнстві належить харизматам, що виникають у різних церквах, а не тільки в п'ятидесятницькому співтоваристві. Чому саме харизматизм? – запитує Віта Титаренко. «У контексті окресленої проблематики сутність харизматизму можна визначити як процес зміни стану свідомості людини ... Специфічним наслідком харизматизації є наочна зміна поведінки віруючого, яка інтерпретується ним як зішестя Духа Святого, підтвердженням чого є «отримання Його Дарів», і призводить до стійких змін особистісного світосприйняття та еталонів буття. Визначальний саме індивідуальний містичний досвід, як єдино реальний досвід присутності Бога, що по суті відповідає духу постмодерну, коли відбувається еклектична інтеграція філософії, релігії, науки» [3]. Важлива також пристосованість харизматизму до зовнішніх, мінливих умов. Це сприяє його виживанню.

Яскравим прикладом постмодерністських рухів у християнстві є католицький «Неокатехуменальний шлях», через участь у якому віруючі шукають нові способи християнського життя, релігійних практик, общинності. Привабливою стає мала громада, в якій кожен віруючий знаходить самореалізацію, може отримати духовну допомогу і підтримку. Тепер віруючі хочуть контакту з Богом не через посередників (Церква), а безпосередньо, в Дусі Святому. Іншим значним прикладом розвитку екуменічного постмодерного християнства, малої громади, що працює з конкретною людиною, є спільнота Тезе (Бургундія, Франція), заснована ще в 1940 р. Вона об'єднує представників різних християнських конфесій, переважно католиків і протестантів. У період Другої світової війни Спільнота Тезе стала притулком для багатьох людей, які рятувалися від переслідувань нацистського режиму. І в наші дні члени громади дають обітницю ділити один з одним матеріальні тяготи і духовні блага, проводити життя в безшлюбності і простоті. Деякі з них живуть маленькими групами, «братствами» – серед найбідніших людей у країнах, що розвиваються. Матеріальною базою братів є їх власні заробітки, оскільки вони не приймають пожертв на громаду, дарів від приватних осіб.

Громада налічує більше 100 братів, католиків і членів різних протестантських церков, члени громади – представники більше двадцяти п'яти національностей. Спільнота Тезе є одним з найбільших центрів паломництва християнської молоді з понад двох десятків країн світу. Молодь єднає ідея відродження автентичної християнської традиції, прихильність духовно-моральним цінностям і твердість свого християнського вибору перед секулярним світом. Щорічно Громадою Тезе для тисяч молодих християн проводяться зустрічі, в яких беруть участь також представники православних церков. До 16 серпня 2005 р. громаду очолював її засновник пастор Роже Шютц, котрий трагічно загинув від убивці. Нині настоятелем є брат Алоїз (нар. в 1954 р.; католик, німець за походженням, громадянин Франції).

Життя в громаді зосереджується на молитві і християнському роздумі (медитації). Храмом громади є Церква Згоди. Молитва в Церкві Згоди породила оригінальний стиль богослужбової музики, яка відображає духовну природу громади. Піснеспіви Тезе побудовані на простих фразах, зазвичай взятих з псалмів або інших частин Св. Письма, повторених і заспіваних у звичайному для європейської

церковності каноні. Повторення призначене для того, щоб допомогти роздуму й молитві. Громада, хоча і західноєвропейська за походженням, прагне синтезувати релігійні традиції з усіх кінців земної кулі. Цей інтернаціоналізм втілюється в музиці і молитвах, де пісні виконуються багатьма мовами. Стиль співів громади такий: короткі музичні фрази ритмічно повторюються до 15 разів і перемежуються короткими періодами мовчання. Потім слід кульмінація – десятихвилинне мовчання.

Громада не ставить своїм завданням створення особливої організації, її мета – сформувавти віруючого-християнина, котрий буде членом своєї Церкви, повернеться у свою Церкву. Громада вже більше 30 років організовує Різдвяні зустрічі, які зазвичай проводяться в одному з великих європейських міст. На ці зустрічі прибувають тисячі християн з багатьох країн світу, прагнучи отримати оновлення свого духовного життя. Спільнота Тезе існує і в Харкові, при Католицькому кафедральному соборі Успіння Пресвятої Богородиці. Богослужіння спільноти побудовані за прикладом західних служб Тезе, в них широко використовується автентичний григоріанський спів, який на думку організаторів руху, є спільним для всіх християн, сприяє зміцненню їх єдності.

Ще один християнський рух епохи постмодернізму – так звані «емерджентні церкви» – рух, що розвивається в контексті протестантської ліберальної теології з другої половини 90-х рр. минулого століття. Цей рух об'єднує християн різних конфесій і визначається самими учасниками руху як «провозвісник нової церкви епохи постмодернізму», як громада ХХІ ст. Склад руху такий: баптисти, харизмати, ліберальні євангелісти, лютерани, англікани, реформати, прихильники радикальної ортодоксії, католики (їх кількість зростає). Ідейною основою руху є постмодерністська парадигма «різома» («кореневища») як образ, що не має ні початку, ні кінця заплутаної ацентричної системи з нелінійною динамікою. «Різома» стала спробою осмислення різноманітних складних і несистемних відгалужень – новоутворень, породжуваних у процесі взаємодії з навколишнім середовищем.

Сучасне християнство, на думку учасників руху, містить сильний відбиток модерну (раціоналізм), а суспільство стало вже постмодерністським, тому необхідно відновити відповідність між суспільством і християнством. Теологічна база руху еkleктична – це і деконструктивістська теологія (і її похідне – теологія смерті Бога, а-теологія), і програма «деміфологізація християнства Р. Бульмана», ідеї К. Барта, теологія «безрелігійного християнства» Д. Бонхеффера, католицькі ідеї інкультурації тощо. Спрямованість руху – місіологічна. Тому практика руху поширюється на різні середовища, зокрема й на мережу інтернет. У цьому русі актуалізуються пошуки такої малої громади, в якій би відбувалося становлення людини як християнина і проходило його повсякденне християнське життя.

Богослужіння в громадах «емерджентної Церкви», протестантські в основі, також еkleктичні – тут використовуються свічки і ладан (відгомони католицизму), а також православні ікони (що наявні і в громаді Тезе). Це часто поєднується з буддистськими, даосистськими, індуїстськими зображеннями. На богослужіннях присутній григоріанський хорал у сусідстві із сучасними музичними ритмами.

Якщо проаналізувати понятійну мову руху, то чітко проглядається його зв'язок з рухом «New Age» в його постмодерністській фазі. Ідеться про «нову духовність», нову цілісність, новий вік, трансформацію культури, нову парадигму, трансформацію особистості, свідомості, життя як духовну подорож тощо. Езотерична риторика, яку використовує рух, проливає світло на картину світу означеного руху, яка поєднує ідеї одного з головних провісників епохи постмодернізму Ф. Ніцше і важливих для сучасного постмодернізму ідей неоіндуїстських гуру Бгагавана Шрі Раджнеша (Ошо). Найадекватнішим образом руху є образ мозаїки. Мозаїчна еkleктичність, покликана інтенсифікувати індивідуальну віру, визначається як найважливіша риса постмодерністської свідомості, що ґрунтується на еkleктизмі й екуменізмі.

Інший вид оновлення, харизматичне оновлення, неоднозначне, відразу зазначимо явище, стало актуальним саме з другої половини минулого століття, хоча п'ятидесятництво як ідейний натхненник цього руху, виникло на релігійній карті світу в 1900 р. (засновник Чарльз Паркхем (1873-1929)). Народження власне харизматичного руху можна датувати 3 квітня 1960 р., коли священник Єпископальної церкви США (аналог англіканства) у своїй проповіді розповів про пережитий ним досвід хрещення Святим Духом. Завдяки активній проповідницькій діяльності Беннета харизматичний рух став стрімко поширюватися. У 1964 р. засновник другої хвилі п'ятидесятництва проповідник Девід де Плессі (1905 – 1986) був запрошений керівництвом Католицької Церкви брати участь у II Ватиканському соборі, де мав можливість проповідувати харизматичне відродження присутнім. Починаючи з 1966 р., харизматичне відродження стало реальним фактом і в Римсько-католицькій Церкві. Так, студенти і професори католицького університету Дьюї в Пітсбурзі стали проводити молитовні зібрання спільно з протестантами-харизматами, а через кілька років у США вже налічувалося понад п'ятсот католицьких харизматичних молитовних груп.

У 1968 р. Девід де Плессі брав участь у генеральній асамблеї Всесвітньої Ради Церков у місті Уппсала. Його проповідь, звернена до делегатів, викликала активний відгук. Усе частіше проводилися багатотисячні з'їзди і конференції харизматичного руху, як конфесійні (католицькі, єпископальні, лютеранські тощо), так і загальні, за участю п'ятидесятників і представників традиційних західних церков. А в 1975 р. в Римі пройшов Другий міжнародний конгрес «католицько-харизматичного руху оновлення». На нього зібралося кілька тисяч католиків. Була здійснена вражаюча меса за участю більше 700 священників і понад десятка єпископів. Ця подія увійшла в історію як перше харизматичне богослужіння в соборі Святого Петра. До учасників конгресу зі словами підтримки звернувся Павло VI. До того часу більше ніж у 50 країнах світу вже налічувалося близько трьох з половиною тисяч католицьких харизматичних молитовних груп майже з півмільйонним членством.

Проте з кінця сімдесятих років друга хвиля харизматичного оновлення пішла на спад. Багато віруючих повернулися до традиційніших релігійних практик. Проте, протягом двох десятиліть п'ятидесятницькі ідеї проникли практично в усі гілки західного християнства. Нині харизмати є усталеним фактом церковного життя Заходу. Значний розвиток харизматичних ідей і практик у сучасному християнстві і дозволяє деяким дослідникам визначати харизматичне християнство як постмодерне, відповідне духу постмодернізму. Принаймні, відхід від католицьких форм християнства, як вважає В. А. Бачинін, це ознака модернізму і його послідовника – постмодернізму. Дослідник вбачає суть модернізму і постмодернізму в тотальному боговідступництві (апостазії), руйнуванні традиційної картини світу. Ця зруйнована класика може породжувати, як не дивно, окремі вибухи релігійності, якими і є численні акції харизматів. Більше того, в епоху постмодернізму все більше наростає «морально-психологічна втома від обстановки безмежного нігілізму, від оскаженілої вседозволеності і розхристаність модерністської культури» [4]. Можна погодитися з В. А. Бачиніним у тому, що реальний простір постмодернізму виявився набагато ширшим за ті суто культурологічні кордони постфрейдистської і постструктуралістської спрямованості, які виникли завдяки діяльності Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Лакана, Ж. Бодрійяра й інших європейських отців постмодернізму.

У відносинах з християнством у постмодернізмі, на думку Бачиніна, намітилося кілька тенденцій. По-перше, зберігається «брутальне богоборство», що залишилося від модерну. По-друге, панує «академічний і побутовий секуляризм з демонстративно-індиферентним ставленням до християнських цінностей». По-третє, розквітає неоязичництво в різних його формах. По-четверте, все більше намічається нове богошукання. Тому постмодернізм можна характеризувати як надзвичайно строкату,

суперечливу і нестійку епоху, про що не втомлюються повторювати практично всі дослідники цього явища.

Водночас по відношенню до постмодернізму в християнській публіцистиці все частіше висловлюється думка про постмодернізм як про суспільство самотніх людей, відірваних одна від одної. Саме Церква повинна стати захистом людей від загального самотності. «Завдання Церкви в епоху постмодернізму – зрозуміти, що означає жити повноцінним життям, причому жити так, щоб привернути увагу збитих з пантелику, роз'єднаних людей і направити їх до Бога» [6].

Постмодерністи тужать за щирими відносинами між людьми, тому постмодерністська Церква, на думку Лори Боффінгтон та ін., це Церква, в якій слова не розходяться зі справами, готова прийняти людей, незалежно від їх фізичного або духовного стану. «Постмодернізм – це повернення до джерел. Він вимагає не стільки нового, скільки реставрації того, що вже було в християнстві», - стверджують відомі протестантські публіцисти, котрі розробили практичні заходи і теоретичні обґрунтування створення нових євангельських церков. Таке повернення до джерел має стати протидією зростаючій секуляризації західного і незахідного товариств [6].

Розквіт секуляризму в західному суспільстві – реальний факт, що дозволяв протягом тривалого часу використовувати поняття «постхристиянська цивілізація». З цим поняттям уже ніхто не сперечався, особливо в західному дискурсі, проте східні християни в принципі не згодні з подібним підходом. Останнім часом все частіше звучать заперечення проти поняття «постхристиянство». Так, один із сучасних православних ієрархів єпископ Саратовський і Вольський Лонгін убачає в цьому понятті негативний зміст: християнська цивілізація померла, її місце заступила постхристиянська, в якій християнство благополучно віджило свій вік» [7, с. 341]. З цим, звичайно ж, не погоджується даний ієрарх. Подібна позиція не є єдиною, більше того, виник термін «постсекулярна культура», що містить твердження про те, що релігійна картина світу ще не втратила свого значення в сучасній культурі. Однак, класичні християнські цінності, як зазначалося, стають менш актуальними, і наслідком цього стало поширення секуляризму і неоязичництва. Причому ці векторні явища благополучно уживаються разом, навіть підтримують один одного. Так, неоязичництво ідейно обґрунтовує сексуальну революцію, адже саме давні язичницькі культури допускали і сакралізували певні норми сексуальної моралі, яку християнство розцінює як розбещеність. Звичайно, ставити знак рівності між постмодерністською та давньою язичницькою сексуальною мораллю не можна, однак не помічати їх подібність також неможливо. У сучасному світі мають значний успіх послуги астрологів, магів, екстрасенсів, поширюються гороскопи, ворожіння і пророкування, відроджуються давні язичницькі культури (зокрема, слов'янські). Усі ці явища традиційно визначають як неоязичницькі.

Богошукальний компонент постмодернізму також заявляє про себе. «Уже в самому понятті постмодернізму наявна надія на те, що модернізм у його найодіозніших формах уже викорінено, що епоха його всевладдя, нарешті, позаду, що настав новий час, коли повинні виявитися якісь нові, аж ніяк не модерністські, властивості культурного життя» [4]. Постмодерністське богошукання готує до відновлення обірваних зв'язків з християнством, зокрема, сучасний харизматичний рух можна представити як таку спробу. А «Неокатехуменальний шлях», який ми згадували вище, є, по суті, одним з тих шляхів оновлення християнства (в його католицькій формі), який у певному вигляді здатний подолати секулярні тенденції постсучасного світу. На цей рух можна дивитися і з іншого боку: організація неокатехуменату – одна з багатьох громад у католицтві. Більше того, деякі католицькі ієрархи висловлюють думку, що общинний шлях - найплідніший, і Церква повинна з часом стати спільнотою громад.

Можливо, це також постмодерністський підхід, можливо, спроба повернення до ранньохристиянських часів, коли громада була особливістю Церкви.

Традиційне християнство ставиться до постмодерністських спроб богошукання насторожено. Справа в тому, що постмодерний світ, зокрема й християнський, шукає швидкі та легкі способи зцілення сучасної культури, без особливих духовних зусиль, як цього вимагає думка Св. Отців. Так, протестантські харизмати пропонують миттєве перетворення і зцілення людини, усунення фізичних і психічних захворювань, різноманітних залежностей (алкогольної, наркотичної тощо). Часто нові богошукачі у своєму пошуку Абсолюту звертаються не до біблійної традиції, а за її межі. Вони оперують квазіхристиянськими категоріями і різними симулякрами, які лише віддалено нагадують християнські. Так, загальним місцем у писаннях постмодерністів є практичне заперечення Бога як особистості, як суб'єкта, з яким можна вступати в діалог. Багато постмодерністів схиляються до пантеїстичного, безособового розуміння Бога. Вони висловлюють досить зневажливе ставлення до розуму й істини, розглядають їх як щось необов'язкове і будують на цій підставі свій захист принципів плюралізму та багатопарадигмальності. Усе це неприпустимо для традиційної християнської свідомості. Для постмодерністської свідомості, як буде показано нижче, характерний перегляд традиційної христології, підкреслення людських аспектів особистості Христа, визначення Ісуса в душі Е. Ренана тільки як геніального проповідника, що далеко не завжди збігається з його новозавітним образом. Гріховність людини в постмодерністській свідомості жорстко табуована, постмодернізм фактично не визнає біблійного вчення про первородний гріх, воскресіння мертвих і життя вічне. Усе це призводить до того, що богошукальні ініціативи постмодерністської свідомості все більше руйнують догмати традиційного християнства.

В. А. Бачинін висловлює ще одну цікаву думку про постмодернізм, вказуючи на нього, як на сукупний гріх цивілізації. Він - «гріховна самосвідомість гріховної культури» [4]. Це твердження базується на енцикліках Іоанна Павла II, у яких він вживав поняття «соціальних гріховних структур» («соціальна гріховність», «гріховність системи») [8]. До гріховних понтифік відносив комуністичну і ліберально-буржуазну ідеології. Ці системи, на його думку, негативно впливають на людину, пригнічують її обдарування, здібності і таланти. Тільки традиційне християнство здатне духовно, морально відродити людину, підняти її гідність і самосвідомість, що можливо тільки в поєднанні з Богом. Тому Католицька Церква в особі нинішнього, а особливо попереднього, свого керівництва та багатьох богословів принципово захищає традиціоналізм, традиційні моральні, педагогічні та сімейні цінності, які піддаються рішучому тиску секулярно-постмодерністської свідомості. Одним з найпошлюбніших традиціоналістів у сучасному католицтві був його колишній першоієрарх І. Ратцінгер (Бенедикт XVI), багато в чому продовжив з богословсько-академічних позицій лінію Іоана Павла II. Становище нинішнього папи Франциска ще складніше, ніж його попередників. З одного боку, на нього тисне ліберальне суспільство, яке прагне пом'якшити позицію Римсько-Католицької Церкви щодо сімейно-шлюбних проблем, з іншого – не здаються традиціоналісти, котрі нагадують про збереження католицької ідентичності, християнських цінностей. Суспільство також вимагає змін усталених історично структур Ватикану, прозорості його фінансової діяльності. Папа Франциск належить до ордену єзуїтів, який. Як відомо, послідовно пристосовується до світу, світських цінностей, використовує їх у своїй діяльності. Різні табори очікують від Франциска виконання власної політики: церковні ліберали – модернізації, «Південне християнство» – уваги до потреб католиків з країн, що розвиваються, а православні з острахом стежать за публічними виступами папи, його офіційним ученням з точки зору виявлення в ньому ознак відходу від Традиції.

Франциск посідає досить виважену позицію між цими течіями: з одного боку, він не робить необережних кроків назустріч лібералам, щоб не наражатися на критику традиціоналістів, з іншого – збирає думки парафіян та духівництва щодо їх ставлення до розлучень, контрацепції, допущення до причастя осіб, які взяли цивільне розлучення й знову одружились. Папа обіцяє найближчим часом видати окремий документ з цих питань. Це окрилює прибічників оновлення. Щоб зняти напруження в Церкві з цих проблем, Франциск звертається до нейтральнішої, але не менш актуальної теми – бідності, жахливого статусу нужденних у провідних західних країнах та країнах так званого третього світу. Підреслена скромність побуту папи є намаганням понтифіка вказати на те, що Церква все ж таки оновлюється. Це оновлення Церкви можливо певною мірою пов'язувати з тими викликами, які виникають у постмодерному світові, у зв'язку з пануванням постмодерного світобачення.

Вітчизняні дослідники постмодернізму пов'язують це явище, передусім з глобальною катастрофою людства: світовими війнами, тоталітаризмом, Чорнобилем. Ці явища поставили під сумнів новоєвропейський шлях розвитку, віру в розум та прогрес. Саме криза культури ХХ ст. ставить питання про необхідність «Іншого шляху», а також пошук нових моделей планетарного співіснування націй. Явища постмодерного світу часто пов'язують з глобалізаційними процесами, які стали певною домінантою сучасного світоустрою. Зазвичай, глобалізація оцінюється як явище, якого не можна уникнути, але християнству потрібно голосніше заявляти про себе і рішучіше відстоювати власні цінності.

У даній розвідці необхідно також відзначити позицію сучасного французького філософа Мішеля Онфре, яка являє собою яскравий приклад прихильного ставлення до постмодернізму. У своїх працях та інтерв'ю Онфре наголошує на позитивному значенні постмодернізму, який, на думку філософа, підкреслює силу життя в людині, а християнство її заперечує. Тому гедоністичні тенденції постмодернізму необхідно всіляко розвивати [9].

Таким чином, ставлення до постмодернізму у сучасній християнській філософсько-теологічній думці є неоднозначним – від повного заперечення до спроб порозуміння, але ці спроби є вимушеними. Особливо це стосується традиціоналістської теології.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Макманаман Д. Постмодернизм и евангелие / Д. Макманаман [Электронный ресурс]. Режим доступа: fmmh.ycdsb.ca/teachers/fmmh.../pages/postmodernism_russian.pdf
2. Титаренко В. Харизматизм в христианстве как основной прогнозный тренд его модернизации. Доклад, прочитанный на научно-практической конференции «Новые религии в России: двадцать лет спустя», 14.12.2012. Москва / В. Титаренко [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.religopolis.org/religiovedenie/5624-harizmatizm_v_kristianstve_kak_osnovnoj_prognoznyitrend-ego-n.
3. Титаренко В.В. Харизматизм як постмодерне християнство / В.В. Титаренко // Релігійна панорама: інформ.-аналіт. журнал. – 2008. – №12.
4. Бачинин В. А. Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология / В. А. Бачинин. – Т. IV. – СПб. : Новое и Старое, 2005. — 172 с.
5. Бачинин В.А. Постмодернизм и христианство / В. А. Бачинин // Общественные науки и современность. – 2007. № 4. – С. 162 – 171.
6. Боффингтон Л. и др. Вопросы постмодернизма в создании новых церквей / Л. Боффингтон // Основание Церквей от А до Я / под ред. Джонса. – С. 90 – 100.
7. Лонгин. Заметки о христианстве в современном мире / Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин // Альфа и омега, 2006. – №1 (45), С. 341.
8. Енцикліка ојса свієтого Јана Паула ІІ. — Кракoв : Znak, 1997. – 1100 s.
9. Онфре М. Сила життя. Гедоністичний маніфест / М. Онфре. – К: Ніка-Центр, 2016 – 192с.

УДК 133.552

А.Г. Безродный

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина,
канд. фил. наук, доцент

Хо Ян

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина,
аспірант

«ГУМАННОСТЬ» – КАК СУТЬ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ КОНФУЦИЯ

«Гуманность» – это суть философских идей Конфуция. Очень многие высказывания Конфуция затрагивают понятие «гуманности» или «проявлений гуманности». «Гуманность» – это комплексное понятие, включающее в себя весьма богатое содержание. Она является отправной точкой логических выводов конфуцианства. Согласно требованиям этикета для членов семьи и общества «проявление гуманности» формирует социальную систему моральности и нравственности. Конфуций – это исторический знаменитый мыслитель и Учитель. Его теории оказали глубокое влияние на последующие поколения и современную общественно-политическую жизнь Китая.

Ключевые слова: Конфуций; философские идеи; гуманность; общественные моральные принципы.

А.Г. Безродный, Хо Ян

«ГУМАННІСТЬ» – ЯК СУТЬ ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ КОНФУЦІЯ

«Гуманність» – це суть філософських ідей Конфуція. Дуже багато висловлювань Конфуція зачіпають поняття «гуманність» або «проявів гуманності». «Гуманність» – це комплексне поняття, яке включає в себе досить багатий зміст. Вона є відправною точкою логічних висновків конфуціанства. Згідно з вимогами етикету для членів сім'ї і суспільства «прояв гуманності» формує соціальну систему моральності. Конфуцій – це історичний знаменитий мислитель і Вчитель. Його теорії вплинули на наступні покоління і сучасне суспільно-політичне життя Китаю.

Ключові слова: Конфуцій; філософські ідеї; гуманність; громадські моральні принципи.

Bezrodniy A.G., Huo Yan

"HUMANITY" – AS THE ESSENCE OF THE PHILOSOPHICAL IDEAS OF CONFUCIUS

"Humanity" is the essence of the philosophical ideas of Confucius. A lot of Confucius's statements touch upon the notion of "humanity" or "manifestations of humanity". "Humanity" is a complex concept, which includes a very rich content. It is the starting point of the logical conclusions of Confucianism. According to the requirements of etiquette for members of the family and society, "the manifestation of humanity" forms a social system of morality. Confucius is a famous historical thinker and teacher. His theories had a profound impact on subsequent generations and China's modern social and political life.

Keywords: Confucius; Philosophical ideas; humanity; Social moral principles.

Постановка проблеми: темой исследования в нашей статье является понятие «гуманности» в конфуцианстве.

Цель: проанализировать проблему «гуманности» в философской системе Конфуция в исторической ретроспективе, а также рассмотреть её интерпретацию в идеологической жизни современного Китая.

Философская система Конфуция – это систем взглядов, непосредственно, о людях, а также об организации общества. Конфуцианство акцентирует внимание на социальной ответственности человека. В нём комбинируется система воспитания, отдельного человека, семейная мораль и общественное управление. Идеально об этом сказал ученик Конфуция Цзэн-цзы в сочинении «Да сюэ»: «Познание естества мира, доведение знаний до конца, искренность помыслов, прямота сердца, совершенствование над собой, порядок в семье, управление государством, стабильность в мире» [7, с. 47]. Смысл этого изречения состоит в том, что каждый человек обязательно должен выполнять «соответствующую» (его социальному статусу) роль в обществе. И при помощи этого создать стабильность и гармонию в мире. Гражданин государства, «стараясь изо всех сил» в интересах социума, тем самым «утверждается в совершении добра». Последующие исследователи расширили значение до того, что при процветании или увядании государства ответственность несёт каждый его гражданин [1, 3, 8].

Философская система Конфуция также считается философией нравственности. Она делает акцент на необходимости индивида самосовершенствоваться. Целенаправленно относится к «воспитанию» в себе личности Его учение «направляет» человека совершенствоваться над собой. Так Учитель говорил: «К чему ритуалы, если будучи человеком не проявлять человечности» [2, с. 27].

Авторская концепция нравственности оказала влияние на его оценку собственных последователей. По преданию у него было три тысячи учеников, среди которых выделялись семьдесят два мудреца. Из учеников, добившихся цели, был храбрый ученик Цзы-лу, любознательный ученик Цзы-ся, добрый ученик Цзай-о, знатный ученик Цзы-гун и другие. Однако его самым целеустремлённым учеником был Янь Юань, который жил в нищете, но «ежедневно постоянно проверял себя». Это косвенно указывает на нравственную направленность идей Конфуция, а также частично отражает ключевые положения конфуцианства.

Последнее, зачастую считается философией «о вхождении в мир», «жизненной философией», «светской философией». Оно не учит человека бежать от мира как буддизм. Не направляют внимание людей на потустороннюю жизнь как религиозная философия. Оно акцентирует внимание на том, как жить в этом мире, что делать в настоящем. Учение Конфуция приближено к жизни людей. В древние времена оно широко передавалось из уст в уста, оказывая глубокое влияние на мировоззрение простого китайца. Можно высказать предположение, что конфуцианство не «навязало» Китаю мировоззренческую систему. Великий Учитель непосредственно «отразил» основные «архетипические поведенческие стереотипы», характерные для жителей Поднебесной.

Если затронуть современность, то можно отметить, что товарищ Мао Цзэдун, несмотря на то, что не слишком интересовался политическим курсом Конфуция, но признавал морально-этические постулаты учения. Интересный факт – двум своим детям дал имена «благородных мужей Конфуция, которые не спешат со словом, но быстры в делах». По сообщению новостной сети «Синьхуа» (от 26 ноября 2013 года) во время визита генерального секретаря Си Цзиньпина в городской уезд Цюйфу. В исследовательском институте Конфуция, заметив две книги «Толкование Кун цзы» («Толкование речи домов Конфуция») и «Комментарии к ЛуньЮй» (Комментарии к Беседам и суждениям), сказал: «Эти две книги я хочу внимательно изучить».

Кратко остановимся на жизненном пути Учителя. Вся жизнь Конфуция относительно детально записана в его жизнеописании «Ши цзи» («Исторических

записках»). Эпоха, в которой он жил, – это переходной период «от Весны к Осени» среднего и позднего периодов династии Чжоу к периоду Сражающихся царств. Царствовавший дом Чжоу постепенно утрачивал свою силу. Не имея возможности контролировать вассальное государство, его положение было критичным.

Настоящее имя Конфуция – Кун Цю. Он родился в 551 году до нашей эры в царстве Лу, которое находилось в южной части современной провинции Шаньдун. Его предки были аристократами царства Сун. Они жили во времена позднего периода царствования династии Шан. Ещё до рождения Кун Цю из-за политического конфликта его род утратил свой аристократический статус, переехав в царство Лу. Детство прошло в условиях относительной бедности, что не помешало будущему «великому мастеру» проявлять «великое рвение» в учебе [4].

Несмотря на очень хорошую эрудицию Конфуция, на политическом поприще он не имел успехов. Вплоть до «шестого десятка» он работал «сыкоу» (советником по судебным делам) в царстве Лу, что было равнозначно должности современного министра юстиции, совмещённой с должностью председателя верховного суда. Но ему не подходил способ ведения дел, принятый в чиновничьих кругах. В результате политических интриг он был вынужден уйти с поста. Его политическая платформа была неосуществимой в царстве Лу. Хотя он надеялся, что сможет претворить её в жизнь в другом вассальном государстве. Поэтому впоследствии он покинул родные места. Путешествуя по разным странам и частям Китая в течение 13 лет. Везде он пропагандировал свои философские идеи и стратегию управления государством. На склоне лет ему пришлось вернуться в царство Лу. Где спустя три года Учитель скончался. Он умер в 479 году до нашей эры, прожив 72 года. В те времена он считался долгожителем.

Переходя к изложению мировоззренческого учения Конфуция, следует обратить внимание на то, что в период его творчество были не приняты «авторские сочинения» (книги принадлежащие «авторскому перу»). В условно научной литературе преобладал стиль «жизнеописания» (как правило, посмертного) или чиновничьи сочинения. Поэтому ученики, которых он обучал, также как и на Западе, ученики Сократа, в большей степени использовали способ устного изложения и личного примера. Они применяли принцип самостоятельного пересказа «передаю, но не сочиняю». Основные философские идеи Конфуция изложены в труде «ЛуньЮй» («Изречения и афоризмы») [2]. Эта книга была собрана после его смерти учениками, которые в ней вспоминали его наставления.

Одна из ведущих идей Конфуция, состоит в следующем: «образование предназначено для всех». Её можно интерпретировать, как призыв к равноправному доступу всех к «образовательным услугам» с последующим «выравниванием» общего образовательного уровня. С точки зрения сегодняшнего дня в этом нет ничего необычного, но во время его жизни это было чрезвычайно непросто реализовать.

Его дети при обращении с людьми были полностью искренними и открытыми. Несмотря на то, что в философском плане они значительно уступали ему, как и его внуку Цзы-сы. Замети, что внук Конфуция со своими последователями взрастили большого «эрудита» – Мэн-цзы. Последний развивал учение Конфуция и постоянно популяризировал его. Поэтому ряд представители последующих поколений называли конфуцианство – «учением Конфуция и Мэн-цзы» [8, с. 40 – 42].

В ряду непосредственных продолжателей учения (в историческом плане) необходимо выделить следующих мыслителей: Сюнь-цзы (в отличие от Учителя он оставил множество собственноручных сочинений); Ли Сы (он был чэнсяном (канцлером) и внёс большой вклад в объединение Китая); Хань Фэй (он стал одним из ведущих представителем школы легистов). Просветительская деятельность данной плеяды философов привела к расширению позиций конфуцианства.

С наступлением периода династии Хань, император У-ди согласился с советом известного в то время ученика Дун Чжуншу. Распустить сотню школ, чтобы возвысить конфуцианскую школу. Роль конфуцианства и Конфуция достигли кульминационной точки, а его самого стали считать «мудрейшим Учителем». Согласно версии философа Фэн Юлань, конфуцианство в то время фактически (по роли и силе влияния на общественную жизнь) могло быть приравнено к религии [8, с. 4].

В последующие две с лишним тысячи лет, несмотря на смену династий, влияние конфуцианства по-прежнему было высоким. Однако его значение постепенно угасало. Данная эпоха не смогла «породить» ярких продолжателей учения. Новые «ученики» уже не имели такого богатого духа новаторства. Представители школы во много стали «обожеествлять» конфуцианство. Некоторые из них сделали его догмой. Превратив в непригодное для реальности учение. «Пригодное» только к школьному преподаванию. С последующей «проверкой» на экзамене. В этом нельзя обвинять Конфуция. Можно лишь осуждать за это его последующих интерпретаторов.

Поэтому с наступлением периода новой истории Китая, когда государство столкнулось с внутренней смутой и внешней агрессией учение не могло «отреагировать на брошенный вызов» и оправданно подверглось в обществе сомнению. Во время движения «четвёртого мая» громко провозглашались лозунги о том, чтобы раздавить «лавку конфуцианцев». В этих обстоятельствах марксизм и либерализм Кропоткина (и другие подобные теории) проникли в Китай. Марксизм-ленинизм был впитан Коммунистической партией Китая и соединился с традиционной культурой. На этом социальном фоне Мао Цзэдун провозгласил постулаты своего учения.

Если произвести даже поверхностное наблюдение то можно обнаружить, что конфуцианство и марксизм имеют множество точек соприкосновения. Среди них стоит отметить следующие: признание ведущей роли коллективизма в общественном устройстве и морали; акцент на нравственное воспитание; выдвижение лозунга о служении обществу и другим людям.

Остановимся более детально на понятии – «Гуманность», сути философских идей Конфуция. Сразу следует отметить «неоднозначность» перевода этого термина. Последний зачастую «переводят» как «человечность» или «милосердие». Приведём пример, перевода одного и того же изречения 7-30 разными переводчиками. «Далеко ль милосердие? К нему стремлюсь. И так оно приходит» [5, с. 274]. «Далека ли человечность? Едва к ней устремлюсь, она ко мне приходит» [2, с. 65] (курсив мой).

По мнению Учителя, «гуманность» – это «любовь к людям». «Прекрасно там, где человечность. Как может умный человек в её краях не поселиться» [2, с. 35]. Как воплотить «гуманность» и как «полюбить людей»? Конфуций считает необходимым относиться к ближнему как к себе самому. Он полагал, что «Кто человечен для того человечность – наслаждение а мудрому она приносит пользу» [2, с. 35].

С точки зрения Конфуция, воплощение «гуманности» включает в себя следующие «векторы»: отношение к себе, людям, обществу. В аспекте «себе» Конфуция уделял особое внимание совершенствованию над собой. Он когда-то сказал: «Встретив достойного человека, стремись с ним сравниться; встретив недостойного, вникай внутрь себя» [2, с. 38]. Это было сказано в отношении воспитания личности. О том, как проявлять гуманность в отношении связей отдельного человека с другими людьми можно прокомментировать следующим примером. Обращаясь к Цзы-лу, он как-то сказал: «Самосовершенствование помогает успокаивать людей» [7, с. 84].

Как проявлять гуманность по отношению к обществу? В книге «ЛуньЮнь» отмечается: Устремление к человечности освобождает от всего дурного» [2, с. 35]. Мо-цзы придерживался несколько другого мнения о «любви к людям». Он исходил из принципа, что «любя людей» необходимо любить без каких-либо причин, предлагая всеобъемлющую любовь. Например, отдельный человек любит своих родителей, любит

братьев и сестёр, любит других людей в обществе, но не может делать это «полностью одинаково» [3].

Как управлять этими различиями? Какие стандарты необходимо использовать? Конфуций считал, что необходимо руководствоваться правилами «ритуала». Понятие «Ритуала» аналогично современным понятиям этикета, правилам приличия.

В период династии Чжоу сформировался относительно полный текстовый «ритуал». По преданию Чжоу-гун некогда отредактировал его и поэтому некоторые его называют «Чжоуским ритуалом». Это один из шести конфуцианских канонов того времени. Остальные пять – это «Поэзия», «Книги», «Радость», «Лёгкость», «Вёсна и осень» («Ши», «Шу», «Лэ», «И», «Чуньцю»).

По мнению Конфуция, чтобы проявлять гуманность, необходимо было, согласно требованиям ритуала, любить родителей, любить близких и так далее. Как такой человек должен относиться к обществу? Или как человек должен любить общество? Учитель полагал, что у каждого человека в обществе должны быть определённые обязательные действия (которые он «должен» произвести) – это обязанность перед обществом. Выполнение данных необходимых действий и является нравственностью. Не выполнение есть безнравственностью (она же и несправедливость). В этом аспекте Конфуций считал нравственность более важной по сравнению с достигаемым эффектом. Проявление гуманности обязательно должно быть посвящённым общему благу. Если подобные действия выполняются из аморальных побуждений, например, для получения выгоды, то в таком случае, даже если выполняются необходимые поступки, это всё равно не является «справедливыми» действиями.

Исходя из анализа высказываний Конфуция, так называемое «получение выгоды» – это «прибыль». Понятия «Справедливость» и «прибыль» противоположны друг другу. Человек, который ценит справедливость выше выгоды. Будучи нравственным человеком, он является защитником справедливости. Человек, который ценит выгоду выше справедливости – это безнравственный человек. Это несправедливый человек.

В сочинении «ЛуныЮй» Конфуций сказал: «Благородный муж стремится к добродетели, малый человек тоскует по своей земле» [2, с. 37]. «Мелкие люди» в понимании Конфуция отличались от «мелких людей» в нашем современном понимании. Понятие «мелкие люди» в большей степени, означало рядовых людей, или людей, отличающихся от «благородных мужей». Эта его идея проявлялась даже в оценке своих собственных учеников. Так его последователь Цзы Гун был умелым и успешным торговцем. Много зарабатывал, кроме того, он оказывал Конфуцию большую финансовую помощь, чтобы тот путешествовал по разным странам. Однако в глазах Учителя Цзы Гун всё-таки «уступал» Цзэн Цзы, и ещё больше уступал Янь Юаню (ещё двум его ученикам). Хотя, последний, были менее успешными в «извлечении выгоды» и нередко «сидели на шее» у «глуповатого» Цзы Гуна.

Таким образом, можно прийти к заключению, что учение Конфуция следует считать философией нравственности, проистекающей из «гуманности». Она служит «нравственным ориентиром» для формирования «общественной морали». Согласно требованиям «ритуала» любовь к собственным родителям и другим близким людям – это семейные моральные принципы. Согласно требованиям «справедливости» обращение с людьми в обществе является общественным моральным принципом. Данная концепция, оказывает сильно влияние на общественную жизнь современного Китая.

По мнению Конфуция, согласно требованиям «ритуала» люди должны почтительно относиться к родителям, к тому же это самый высокий уровень человеколюбия (самый приоритетный). Это путь «почитания родителей». Имеются

много его комментариев в отношении этого аспекта, например: «при живых отце и матери – далеко не уезжай, а уедешь, будь на одном месте» [2, с. 39].

Конфуцианство придает огромное значение культу предков ушедших в иной мир. Однако в канонических текстах мы встречаем немного комментариев относительно общения с близкими родственниками (братьями и сестрами и другими родственниками «своего поколения»). Впоследствии его ученики в соответствии с его идеями предложили целый ряд принципов. Обобщив их до «концепции для юношей» и «канона для девушек». При общении с другими людьми в обществе, Конфуций считал необходимым проявлять «справедливость» по отношению к старшим (необходимо быть вежливым), по отношению к младшим (необходимо быть снисходительными).

В процессе проявления гуманности по отношению к человеку, как поступать при возникновении конфликтов? По мнению Конфуция, решение таких проблем также должно происходить согласно требованиям «ритуала». К тому же, обязательно следует соблюдать последовательность. Не должно быть хаоса. Сознательный отход от «ритуала» приводит к «потрясениям» и разладу в семье и обществе. Например, если Вы благородный человек, то чужие люди (которых Вы любите), не могут быть «выше» братьев и сестёр, которые любят Вас. Аналогично братья и сестры, которые любят Вас, не могут быть «выше» родителей, которые Вас любят. В противном случае Вы можете оказаться в «неудобном положении».

Конфуция сам сталкивался с такими проблемами. В сочинении «ЛуньЮй» изложена такая история. Когда умер Янь Юань, ученик, который больше всех нравился Конфуцию, последний плакал и очень горевал. Ученики увидев это, предложили похоронить Янь Юаня, не жалея никаких средств. Учитель остановил их, сказав: «Не надо». Тогда ряд учеников предложили купить телегу Янь Юаня, которую ему продал Конфуций, чтобы использовать её в качестве внешнего гроба (в иных переводах это саркофаг). Учитель ответил отказом, сказав лишь несколько слов. Смысл их заключался в следующем: «Когда Ли (сын Конфуция) умер, он был похоронен в гробу без саркофага. Я не стану ради саркофага лишаться повозки и ходить пешком» [2, с. 89].

Согласно взглядам и логике Конфуция, если люди во всём обществе будут действовать согласно требованиям ритуала, то такое общество будет «безмятежным». Как воплотить такой идеал в социальной среде? Конфуций считал, что необходимо обращать внимание на нравственное воспитание. Образованные люди «действуют вежливо». Каждый человек определяет собственное место, выполняя соответствующие действия.

В 1982 году в Китае была принята концепция так называемого «нового конфуцианства», которая была призванная объединить «старую» мировоззренческую систему с «вызовами современности». Последние были «брошены» Западным миром в период бурной технологической революции в Китае.

Традиционный мир простого китайца (с его культом предков, ритуалами, срединным путём и т.п.) столкнулся с индустриальным (рыночным и во многом циничным) миром Западной цивилизации. Перед Китаем встала дилемма: либо отказаться от «своих исторических корней», либо не «встроиться» в мировую систему. На фоне данного противоречия и было принято решение о модернизации неоконфуцианства. Базовой общественной идеологией, предварительно «скрещенной» с марксизмом (в маоистской трактовке последнего).

Возникла необходимость преодоления «внутренней пассивности» конфуцианства (созерцательность, нематериальность). На одном из партийных съездов докладчик сетовал, что китайцы изобрели порох и запускали салюты, отдавая дань Небу (Тянь). Европейцы же выкрали секрет пороха и создали огнестрельное оружие. Продолжая «герраду возмущения» выступающий указал на то что, мы первыми

изготовили компас, чтобы общаться с духами предков (своего рода магнитоспиритизм). В противовес этому «умные европейцы» использовали компас для мореплавания, что расширило их владения и принесло доступ к новым ресурсам.

Таким образом, на современном историческом отрезке конфуцианство вступает в систему сложного взаимодействия с мировыми идеологическими системами на «внешнем контуре» и доминирующим марксизмом внутри страны. Данная ситуация подталкивает философскую систему Конфуция к неизбежной необходимости «трансформации и модернизации». Скорей всего, этот процесс затронет и трактовку феномена гуманности (человечности). Гуманизм «нового конфуцианства» – это учение о глобальном (мировом) человеке с сохранением внутренней китайской специфики.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Ян Хин-Шун. Древнекитайская философия / Ян Хин-Шун. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972 – 363 с.
2. Конфуций. Луньюй. (Изречения) / Конфуций. – М: Эксмо, 2014 – 450 с.
3. Мен-цзы / Перевод с китайского В.С. Колоколова; под ред. Л.Н. Меньшикова СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999 – 272 с.
4. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба / Л.С. Переломов – М: Наука, 1993 – 410 с.
5. Семенко И.И. Афоризмы Конфуция / И.И. Семенко – М.: Изд-во МГУ, 1987 – 302 с.
6. Фень Ю-лань Краткая история китайской философии / Фень Ю-лань. – СПб.: Евразия, 1998 – 373 с.
7. Чунь-цю (Весны и осени). Кофуциева летопись / Пер. Монастырёв Н.И. – С-Петербург, 1876 (1999 переиздание) – 194с.
8. Чжун Чжаопэн. Кунцзы яньцю. Исследование о философии Китая / Чжун Чжаопэн.– Пекин, 1983 – 340 с.

УДК 378.4:005.6

Н.М. Дашенкова

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

Т.В. Коробкіна

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

ПРОБЛЕМИ ТА ВИКЛИКИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ

У статті досліджується сучасний стан університету як вищої ланки системи освіти, яка поєднує навчання та науку. Сучасні університети характеризуються як такі, що перебувають у кризі. Намагання повернутися до моделі класичного університету Гумбольдта приречені на невдачу, бо ця модель відповідає вже минулому модерновому часу. Комерціалізація та глобалізація університетів, надмірна доступність університетської освіти загрожує втратою академічної свободи, свободи наукових досліджень та творчості викладання. В Україні до цих проблем додається майже суцільна симуляція вищої освіти, яка обумовлюється економічною відсталістю, відсутністю сталих університетських традицій, відголосками радянського минулого, низьким моральним станом суспільства. Заклики до реформування української освіти не призводять до суттєвих змін, і однією з причин є нерозуміння напрямку розвитку. Відповідати на виклики часу разом зі світовою

університетською спільнотою, а не намагатися доганяти примарну західну освіту – це має стати шляхом вирішення проблем української університетської освіти.

Ключові слова: університет, освіта, криза університету, комерціалізація університетів, академічна свобода.

Н.Н.Дашенкова, Т.В. Коробкина

ПРОБЛЕМЫ И ВЫЗОВЫ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье исследуется современное состояние университета как высшего звена системы образования, объединяющего в себе обучение и науку. Современные университеты характеризуются как пребывающие в кризисе. Стремление вернуться к модели классического университета Гумбольдта обречено на неудачу, так как эта модель соответствует уже прошедшим временам модерна. Коммерциализация и глобализация университетов, чрезмерная доступность университетского образования угрожает утратой академической свободы, свободы научных исследований и творчества в преподавании. В Украине к этим проблемам добавляется почти полная симуляция высшего образования, обусловленная экономической отсталостью, отсутствием устойчивых университетских традиций, отголосками советского прошлого, низким нравственным состоянием общества. Призывы к реформированию украинского образования не приводят к существенным изменениям, и одной из причин является непонимание направлений развития. Отвечать на вызовы времени вместе с мировым университетским сообществом, а не пытаться догнать воображаемое западное образование – это должно стать путем разрешения проблем украинского университетского образования.

Ключевые слова: университет, образование, кризис университета, коммерциализация университетов, академическая свобода.

N. Dashenkova, T. Korobkina

ISSUES AND CHALLENGES OF THE UNIVERSITY EDUCATION

The article research the state of art in the education system where the university is considered the senior element joining education and science. The modern universities are stated to be in a crisis. The dream of returning to the Humboldtian classical university model is doomed to a fault, since this model corresponds the time of modern which has been passed. The commercialization and globalization of the universities and the excessive availability of the university education threatens with the loose of academic freedom, the freedom of scientific research and teaching art. Nearly entire simulation of the higher education, caused by the economical weakness, absence of the constant university traditions, the soviet past heritage and the low moral state of the society, is appended to these problems in Ukraine. The calls for the reforming of the Ukrainian education do not lead to a significant change. One of the reasons for that is misunderstanding of the development vector. Answering the call of the present time together with the international society but not trying to catch-up with the imaginary western education is to become the way to solving the problem of the Ukrainian university education.

Keywords: university, science, education, university crisis, commercialization of universities, academic freedom.

Сучасна університетська освіта перебуває у кризі. Ця теза сьогодні не викликає жодного заперечення у будь-якої людини, яка хоча б трохи стикається з проблемами вищої освіти в Україні. Довгі роки університети нашої країни були законсервовані радянською моделлю вищої освіти. Сьогодні університети щосили намагаються наздогнати уявну західну університетську освіту, при цьому не дуже звертаючи увагу на суттєві відмінності між університетськими системами в різних країнах Європи, Америки чи, наприклад, Японії та Сінгапур. Ця так звана «західна освіта» здається деяким очільникам тим ідеальним прикладом, на який треба рівнятися при розбудові

системи освіти в Україні. Але проблема полягає в тому, що університет як соціальний інститут з певною соціальною місією перебуває у кризі не лише в нашій країні.

«Сучасність університетів є нестерпною, і підстав для оптимізму не видно» [1, с. 120], – стверджує німецький дослідник Ю. Миттельштрасс, говорячи про стан університетів у власній країні. «Університет не просто зазнає змін (які відбувались завжди), а в певному та дуже суттєвому сенсі закінчується» [2, с. 17] – ці слова належать російському вченому М. Маяцькому, який працює в університетах Росії та Франції. Американський дослідник К. Калхун, слідом за Дж. Вошберн, характеризує сучасний стан американського університету через поняття «псування» сучасної вищої освіти [3, с. 8], яке є наслідком комерціалізації університетських досліджень, гонитви за доходами та тісної інтеграції з бізнесом. Шотландський соціолог Е. Росс звертає увагу на процеси глобалізації в університетській освіті, які сьогодні є загальною тенденцією розвитку університетів, та характеризує цей стан як «університет проти самого себе»: «принципи обміну та співробітництва, які забезпечують викладання, навчання та дослідницьку діяльність, в довгостроковій перспективі є ворожими до фінансіалізації за зразком глобальної корпорації» [4, с. 33]. Ці цитати є вказівками на той факт, що проблеми університетської освіти не вичерпуються технічним відставанням, засиллям пострадянської бюрократії чи застарілим образом мислення університетських викладачів, як часто вважають критики вітчизняної вищої освіти. Проблеми університетів є наслідком загального цивілізаційного розвитку, частиною якого вони є. Яким чином можливий університет в нових умовах? Чи є взагалі у нього майбутнє?

Ці питання пов'язані із питаннями про мету, місію, статус та засіб існування університету як привілейованого місця не лише здобуття знань, але й формування суб'єкта дії.

Праобразом сучасного університету вважається університет Гумбольдта – модель, яка виникла в Німеччині на початку XIX сторіччя як результат революційних перетворень, що прийшли на зміну середньовічній моделі університету. Головні принципи цього типу університету – це академічна свобода та єдність дослідження та викладання (див. [5]).

Академічна свобода базується на можливості займатися дослідженнями без оглядки на практичну значущість та на зовнішню (державну, ринкову...) регламентацію галузі знання, яка цікавить дослідника. При цьому дослідження поєднуються з викладанням, що додає переваг кожній з цих діяльностей. Викладач є науковцем, тому, по-перше, студентству викладаються дійсно наукові знання, по-друге, таким чином студент чи студентка можуть засвоїти не догматичні приписи, а живий стиль мислення, взяти участь в процесі народження наукових знань та створенні картини світу. Дослідник є викладачем, і це надає можливості виховувати нових науковців, які через інститут університетських семінарів вдосконалюють навички креативності та наукового мислення. Саме університетські дослідження, на відміну від інших навчальних закладів (наприклад, спеціальних (професійних) шкіл в Німеччині), намагаються втілити принцип «чистого» знання. Класичний університет не примушений постійно підтверджувати необхідність власного існування через практичні результати досліджень, бо інстанція університету, якщо користуватися виразом Канта, не користь, а істина.

Класична формула університетського дослідження, за Гумбольдтом, – дослідження «в усамітненні та свободі». Класичний університет має елітарний характер, навчаючи та виховуючи найталановитіших серед молоді, але при цьому виконує найважливіші суспільні завдання, формуючи освіченого та просвіченого громадянина-патріота, основу національної держави. Саме «чиста» наука є основою освіти, яка спроможна формувати особистість громадянина, здатного відповідально діяти на користь суспільства та держави. Наука як знання про світ, які не повинні

обов'язково реалізовуватись в технології, може бути базисом такої особистості: За Гумбольдтом, «тільки наука, що виростає зсередини та може проникнути в глибину особистості, перетворює людський характер, а державі, як і людству, байдуже до знань та промов, а небайдуже до характеру та дій людини» (цит. за [1, с. 113-114]). Таким чином, задача університету полягає не лише в освіті людини, але й в її моральному вдосконаленні. В цьому сенсі освіченість людини має включати не лише набір знань та компетенцій, а й моральну готовність до дії, готовність працювати на користь суспільства, втілюючи в життя знання не лише і не обов'язково у вигляді технологій. Університетська освіта у моделі університету Гумбольдта – це формування суб'єкта дії, активного громадянина. Так реалізуються два основні принципи, в яких поєднуються мета та місія університету: «академічна свобода при одночасній відповідальності перед потребами держави та суспільства; поєднання завдань освіти із турботами науки, яка не пов'язана будь-якими визначеними цілями» [5, с. 68].

Класичний університет навряд чи колись існував у чистому вигляді, але він слугував горизонтом, ідеальною моделлю, яка задавала мету та завдання, викреслювала контури того місця, яке університет міг би зайняти в суспільстві.

Але часи змінилися. Класичний університет був можливий в часи модерну; коли ж довіра до метанаративів підірвана, проблематизується «можливість наукового знання як такого, що претендує на універсальність та об'єктивність» [6, с. 58]. «Чиста наука» стає ілюзією, і це риса часу, пов'язана саме з прогресом науки. Технологічність та міждисциплінарність постають руйнівниками «чистої» науки. Тепер наука все більшою мірою залежить та взаємозалежить від розвитку технологій, і технологія стає «не тільки застосуванням, але й передумовою науки» [1, с. 107]. Навіть фундаментальні дослідження не лише потребують технологічної підтримки, але часто впливають з наявності чи можливостей технологій (як, приміром, у випадку з адронним колайдером). Кордони наукових дисциплін стають рухомими та плинними, їх дуже важко, а інколи й неможливо зафіксувати.

Університети вже не можуть бути «острівками» науки та освіти в «океані життя», вони є частиною цього «океану». Людство сьогодні перебуває в специфічних стосунках з навколишнім світом. Ю. Миттельштрасс описує цю ситуацію через характеристику сучасного світу як «світу Леонардо»: «Це світ, власноручно створений людиною, світ як продукт її (насамперед наукової) діяльності...» [1, с. 101]. На відміну від попередніх моделей взаємин людини та світу, які зводилися до ролі людини-першовідкривача в чужому для нього світі або тлумача такого світу, сьогоднішня модель обертає ці взаємини і людина все більшою мірою може вважатися творцем, конструктором навколишнього середовища. В цих умовах пізнання вже не може носити традиційного характеру пасивного (чи навіть не пасивного) засвоєння знань про світ. Пізнання стає зворотним боком творення. Звісно, в цих умовах важко очікувати повернення до моделі класичного університету.

Найчастіше кризи університетської освіти пов'язують з певними рисами, які характеризують сучасне становище університетів майже в усіх країнах. Найбільшою мірою це стосується комерціалізації університетської освіти та університетських досліджень, глобалізації освіти і пов'язаної з нею інфляції якості, масовості та доступності освіти для надмірно широкого кола людей, що призводить до суттєвого перекоосу в бік викладання, ніж дослідження¹, менеджменту, який прирівнює університет до будь-якої іншої установи.

¹ За словами К. Калхуна, «зміна від однієї чверті «найосвіченіших», що вступали в коледж раніше, до двох третин більш важлива у зниженні успішності студентів, ніж будь-які зміни у викладанні, мотивації студентів та інших подібних чинниках» [3, с. 11]. В Україні наразі кількість вступників до вищих навчальних закладів ще вища. Така поширеність університетської освіти виявилась, нажаль, пирровою перемогою: вона не спричинила суттєвої освіченості суспільства, а навпаки, сприяла зниженню якості

В нашій країні ці проблеми обтяжуються ще й додатковими недоліками, які можна характеризувати загальним поняттям симуляції. Економічна відсталість, відсутність сталих університетських традицій, відголоски радянських часів – все це призвело до доволі важкого стану вищої освіти. Необхідність виживати призводить до маніпулювання результатами та рейтингами, низькі заробітні плати викладачів та низький загальний моральний стан суспільства сприяє корумпованості, залежності від кількості студентів та їх грошей змушують підлаштовуватися під смаки споживачів, що інколи докорінно змінює структуру університетського знання («на санскрит попиту немає, а на маркетинг є» [2, с. 12]). Шляхи виходу з цієї ситуації визначаються, як правило двома способами: або перерахуванням того, чим держава повинна забезпечити студента та викладача, (див., наприклад, [7]), або закликами «догнати західну освіту», що само по собі, без суттєвого аналізу проблем університетської освіти як такої, може призвести до неочікуваних результатів. Так, комерціалізація, яка, на думку західних дослідників освіти, виступає сьогодні головною загрозою для університетів, освіти та науки взагалі, в нашій країні оголошується метою та «обґрунтовується «вимогою часу» та міжнародним досвідом» [6, с. 60]. При цьому сором'язливо замовчується, що комерціалізація обов'язково веде до залежності, заангажованості як мінімум на рівні досліджень, а максимум – за таких умов втрачається «право висловлювати незгоду та критику» [6, с. 60]. За таких умов університет не може бути привілейованим місцем як здобуття знань, так і формування активного політичного суб'єкта. Без осмислення такого становища неможливий розвиток, бо заохочуючи втрату свободи мислення (що дорівнює для університету академічній свободі), можна втратити не лише «примарні» університетські цінності, але й не досягти омріяного рівня сучасної західної освіти, як вона уявляється.

Університет сьогодні перебуває в кризі, але він має шанси на виживання. Перед університетами (і перед суспільством в цілому) зараз стають численні виклики, на які потрібно реагувати, враховуючи суспільні, культурні зміни. Реформування українського університету в цьому контексті може бути ефективним лише тоді, коли воно буде узгоджуватися із дослідженнями та діями світової університетської спільноти.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Миттельштрасс Ю. Будущее науки и настоящее университета [Текст] / Юрген Миттельштрасс. // Логос. – 2013. – №1(91). С. 100 – 121.
2. Маяцкий М. Университет называется [Текст] / Михаил Маяцкий. // Логос. – 2013. – №1(91). С. 4 – 17.
3. Калхун К. Университет у кризі? [Текст] / Крейг Калхун. // Спільне. – 2011. – №3. С. 8 – 17.
4. Росс Е. Глобальный университет (Уривок із книги «Університет проти самого себе») [Текст] / Эндрю Росс. // Спільне. – 2011. – №3. С. 26 – 34.
5. Шнедельбах Г. Университет Гумбольдта [Текст] / Герберт Шнедельбах. // Логос. – 2002. – №5-6 (35). С. 65 – 78.
6. Совсун І. Новый порядок денний для університетської освіти [Текст] / Інна Совсун. // Спільне. – 2011. – №3. С. 57 – 62.
7. Бовсунівська Т. Реформа вищої освіти як нездоланна проблема [Електронний ресурс] / Тетяна Бовсунівська. // Віче. – 2015. – №14 (липень). Режим доступу: <http://www.viche.info/journal/4828/>

вищої освіти. Цей фактор при аналізі причин «псування» університетської освіти майже не враховується, що призводить до марних в більшості намагань вирішити хворобу примочками.

ТЕОРІЯ І ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 130.1

Viktoriya Sukovata

V.N. Karazin Kharkiv National University,
Ph. D. and Doctor of Habilitation (Doctor Habilitus)
in Philosophical Anthropology and Theory of Culture,
professor of Theory of Culture and Philosophy
of Science Department

THE BORDERS OF EMPIRE AND THE “ORIENTAL OTHER”: THE FAR EAST AND MANCHURIA IN THE EARLY RUSSIAN PHOTOGRAPHY

The topicality of the paper is stipulated by the fact that it is devoted to the little-studied subject – semantics of the visual images of the Oriental Other in the Russian public consciousness of the late 19th and the early 20th centuries. The study was carried out on the material of the early photographs of the late 19th century in which images of the eastern borders of the Russian Empire – the Far East and Manchuria, as well as the Chinese-Eastern Rail Road (KVGD) – were reflected. The author argues that the construction of the KVGR should demonstrate the technological progress and the spiritual strength of the empire in the Russian mass consciousness. The study is based on the post-colonial and gender methodologies, and also cultural criticism.

Keywords: early photography, empire, Oriental Other, Chinese-Eastern Rail Road (KVGD)

В.А. Суковата

КОРДОНИ ІМПЕРІЇ І «СХІДНИЙ ІНШИЙ»: ДАЛЕКИЙ СХІД І МАНЬЧЖУРІЯ В РАННІЙ РОСІЙСЬКІЙ ФОТОГРАФІЇ.

Актуальність статті обумовлена тим, що вона присвячена дослідженню теми, яка лежить на перетині візуальних та орієнталістських студій і мало досліджена в сучасній українській філософії – семантиці візуальних образів східного Іншого в російській суспільній свідомості кінця 19 – початку 20 століття. Дослідження виконано на матеріалі фотографії кінця 19 століття, в якій зафіксовані образи найбільш віддалених окраїн Російської імперії – Далекого Сходу і Маньчжурії, а також Китайсько-Східної Залізної Дороги. КСЗД, на думку автора, повинна була в російській масовій свідомості демонструвати технологічний прогрес і силу духу імперії. У дослідженні використана постколоніальна і гендерна методології, а також культурна критика.

Ключові слова: рання фотографія, імперія, східний Інший, Китайсько-Східна Залізна Дорога

В.А. Суковатая

ГРАНИЦЫ ИМПЕРИИ И «ВОСТОЧНЫЙ ДРУГОЙ»: ДАЛЬНИЙ ВОСТОК И МАНЧЖУРИЯ В РАННЕЙ РОССИЙСКОЙ ФОТОГРАФИИ.

Актуальность статьи обусловлена тем, что она посвящена исследованию малоизученной темы, которая лежит на пересечении визуальных и ориенталистских студий – семантике визуальных образов восточного Другого в российском общественном сознании конца 19 – начала 20 века. Исследование проделано на материале ранней фотографии конца 19

века, в которой зафиксированы образы самых восточных окраин Российской империи – Дальнего Востока и Манчжурии, а также Китайско-Восточной Железной Дороги (КВЖД). Строительство КВЖД, по мнению автора, должно было в российском массовом сознании демонстрировать технологический прогресс и силу духа империи. В исследовании использована постколониальная и гендерная методологии, и также культурная критика.

Ключевые слова: ранняя фотография, империя, восточный Другой, Китайско-Восточная Железная Дорога

The empire is one of the key concepts of the 19th century consciousness and the contemporary Cultural studies. The images of the empire were reflected in the majority of artistic works – in literature [10], painting [11], and in photography [13] which was a new kind of art in the late 19th and the early 20th centuries. The leading European empires of the 19th century were Great Britain, France, and the Russian Kingdom which struggled for their dominance in politics, economic, and culture, and for widening their borders, as well. As the famous theorists of post-colonialism and nationalism (Eduard Said [14], Homi Bhabha [1], Benedict Anderson [9], and others) insisted, that the empire, race, and nation are “artificial constructions”, where one of the goals is to make the positive image of “self” (nation or empire), and the negative image of the “others”. The Other is one of the central figures in forming the empire, the nation or the European image of the “Orient” where the Orient has not a geographical (the East) meaning but symbolical sense (cultural and political opposition towards Christian white Europe).

The Orientalism ideology, according to E. Said, was formed in the 19th century as a romantic image of the mysterious, exotic and rich lands which was presented as the racial and cultural Other for Europe. E. Said argued that the creation of the image of the exotic or hostile “Orient” was an effective tool of the “imperial” European consciousness to confirm its own positive identification and to mark the symbolic borders of the European “normative culture”. The most powerful instruments in the construction of “imperial” consciousness were the European Romanticism literature and the Oriental painting of the 19th century: the “Oriental plots” and the exotic images became an essential source in the formation of self-consciousness of the European empires in the 19th century. Many scientists of the 19th century searched approval for race hierarchies in biology, medicine, anthropology and other natural sciences [5]. The Orient was often represented in the Western European painting as a selection of the exotic “boundary effects”, such as: the “harem” as a metaphor for sexual subordination of women, the “bazaar” as a metaphor for economical backwardness and “opium dens” as a metaphor of the moral deviancy [7]. The Oriental plots in the European artists’ works visualized the phenomena which were the most strange for the Western Christian culture: the images of the Orient masculinity were personified in the European visual mentality in the images of the Turkish scimitars, or Arabian racing horses, or hunting tigers or lions, and the Orient femininity was imagined in Oriental harems and beautiful odalisques who played a leading role in exoticization and erotization of the East (as it was presented in the Western European painting of the 19th century, in works by E. Delacroix, J.-L. Jerome, T. Williamson, and others [12]). The similar situation existed in the European photography of the Orient of the 19th century: the people in those photos were the signs of exotics at same extent as Oriental temples and tombs, Eastern bazaars and exotic animals [3]. And although photography became an independent art form in the 20th century, early photos followed the artistic canons and ideological traditions of the 19th century.

The goal of my paper is to analyze how the Russian empire constructed its own borders in its own cultural self-consciousness and to visualize them. I develop my ideas on the materials of the early Russian photos of the Far East and Manchuria which were the most distant Eastern borders of the Russian empire. The first photo pictures of the Far East and Manchuria were made during the construction of the KVGД – the Chinese Eastern Rail Road

which was of a significant political and cultural importance in the late 19th and the early 20th centuries as a connection between European territories of the Russian empire and Manchuria and the Amur River. I want to determine what place took KVGД in Russian imperial consciousness, in the frames of the Orientalism ideology and how it was reflected in the earlier Russian photographs: was there a difference in the perception and visual constructions of the Oriental Other in Western Europe and in Russia?

The whole 19th century was the time of the active expansion of the Russian empire to the East, and not only to Central Asia, but to the Far East and the Amur Region, as well. The cultural evidence of the Russian expansion and the new Russian imperial borders were reflected in the paintings, diaries and literature. Russia as the empire has begun to “collect” the Eastern lands since the 15th century: the movement of Muscovy Kingdom to the Urals, Siberia, Central Asia and the Far East began in the time of Ivan the Terrible. The joined territories of Central Asia and Siberia had already been inhabited by the ethnic Russians and other Slavic people, and there were many mixed marriages between the Slavic people and the ethnic Siberian tribes, and the integration of those parts in the Russian empire became comparatively peaceful and painless.

The specificity of the Russian progress to the Far East in the 19th century was in fact that many enthusiasts from the different circles of the Russian intelligentsia participated actively in that reclaiming: mining engineers and geologists, school teachers and university professors, officers of the Army and Navy, doctors and political exiles were among the first investigators. Many of them had not only military, political and economic interests, but also research and cultural ones. Scientific management missions were carried out by the Russian Geographical Society. Siberian merchants and industrialists were interested in the studies of the natural resources of the Far East and Amur Region, and they gave the logistical and financial support of those expeditions. So, it can be noted that the Russian movement to Siberia and the Far East was considered in the Russian public consciousness of the 19th century as a type of the territorial extension of the empire which was not a “capture” or “conquest” of the others (the “eastern” people), but something like “joining” stateless lands and ungoverned tribes. Does it mean that the Far East and Manchuria did not play the role of the “Oriental Other” in the Russian cultural consciousness? According to the Canadian scholar M. Shkandriy [8], Ukraine and the Caucasus played the role of the metaphorical Orient in the Russian national consciousness for a long time: for example, the Crimea was ethnically and culturally linked with the Turks, the Tatars, the Greeks who were culturally “Others” (“foreign”) in the mentality of the Russian Empire. But the Siberian, North and Far East people of Russia (the Evenks, the Chukches, the Buryats, the Saami population) were not considered as the “totally foreign” in Russian empire, they were considered to be the “habitable outskirts”, indigenous inhabitants of the Russian empire [4].

The founders of the Russian Orientalism were largely determined by Vasyliy Vereshchagin’s painting, one of the most famous Russian orientalists of the 19th century [6]. However, Vereshchagin’s poetics of the Orient differed from the Western European Orientalism by E. Delacroix and J.-L. Jerome: Vereshchagin did not personify humanity only with a certain national or cultural group, with the European West or the exotic East; Vereshchagin critically depicted both the cruelty of the British Army in India, and the Russian Army in Central Asia. Unlike the Western European Orientalism, Vereshchagin tried to describe the East not as the “exotic” place but as the independent culture with its own spirituality and ethics. He made a lot of ethnographic sketches of the different Asian ethnic groups, and the traditional oriental sacred buildings which evidenced the spiritual life of the Eastern people. The same – ethnographic and spiritual – approach towards the Eastern peoples and their life can be learnt in the early photographs of the Russian Far East [15]. We find many similarities between the Russian Oriental painting (in Vereshchagin’s style) and the early photos of the Russian Far East and the Amur Region which had a goal to portray the life

in the Russian Far East in the naturalistic style. Studying the early Russian photos of Russian Far East, I believe that one of the semiotic ideas of the early photos of the Russian Far East and the Amur Region was to emphasize that the Russian life is similar everywhere, for all the citizens and in all the parts of the Russian empire, and in spite of the distance from the center of the empire, the Russian locals in the Amur Region lived in the same manner as the Russian peasants in the central Russian provinces. I suppose that the Far East and the Amur Regions were not understood in Russia as the “exotic” and “hostile” Orient and as something “alien”, unpredictable and hostile to the traditional culture of the Russian empire. According to the concept of Benedict Anderson [9], a *map, census of population, and a museum* played a very important role in the construction of empires: a map of a country is the political symbol of the “body” of the nation and empire; census of population asserts the existence of the nation as *physical bodies of an empire* (or a nation); the purpose of a museum is to represent the history of a nation or empire in visible artifacts, to approve the ontological right of an empire (or a nation) to exist in a memory of generations. That is why the photos of the distant part of the empire played not only geographical and cognitive functions but also political ones in the imperial struggle for the dominance.

The last part of the 19th century was the time of the active development of photography, and the first photographers, beginning with Maxim Dmitriev and Sergey Prokudin-Gorsky, used the photography to fix in photos the everyday life of different ethnic groups and professions in the Russian Empire, as well as the images of nature and the cities of the huge empire. For example, Dmitriev was the creator of the famous photographs the “Volga Collection” with the unique images of the cities and the nature of the Volga River from its sources to its mouth (1894-1903). S. Prokudin-Gorsky became famous as the author of the first large photo trip around the Russian Empire (1905) during which he took about 400 color photographs of the Caucasus, the Crimea and Ukraine; in 1907, Prokudin-Gorsky made color photographs of Samarkand and Bukhara. Prokudin-Gorsky conceived the project: to capture in modern Russia's photographs, its culture, history and modernization, and in 1911, Prokudin-Gorsky twice performed photo expeditions to Turkestan, filmed monuments in the Yaroslavl and Vladimir provinces [2]. In 2001 the Library of Congress in the USA opened the exhibition “The Empire, which was Russia” for which 122 color photos images were selected from Prokudin-Gorsky’s collection.

Since the development of photography, the images of the Far East and the Amur Region occupied the significant place in the early Russian photos of the empire. The first photo images of the powerful nature of the Amur Region and the Far East were amazing for the inhabitants of Central Russia and they played the role of the visual evidence of the vastness of the Russian empire. Many of the early photos of the Far East belong to the genre of landscape and they depicted the forests, rivers, volcanoes and hills which were presented as a background for the geographic or military expeditions there. On the one hand, the photos of the Far East nature were seen as very exotic for the Russians of the central parts of the empire. On the other hand, the photos of the Far East inserted the images of the Far East nature as Russia’s “own land” in the Russian mass culture. The early Russian photos of the Far East and the Amur Region created the image of “our great and powerful country” in the Russian public mentality, and those photos created the public reasons for the national pride. That is why I consider the photos of the KVGД to be the construction of the Russian cultural mythology and the project of the “new empire image”.

The idea of the KVGД seems to be the extremely romantic image and quite in keeping with the optimistic philosophies of the 19th century: the KVGД was imagined as a part of the Great Trans-Siberian Way to establish a direct rail link between the Western European countries and the countries of Eastern Asia (between Russia and China). The idea of the KVGД to connect the two continents, – Asia and Europe, and the different nations and countries (Russia and China) was consistent with the spirit of the 19th century belief in the

possibility of the universal progress, the transatlantic traffic and the universalization of the social and human values. I deem that the poetics of the KVGД and the photos of trains in them was close to the poetics of the famous European train which was named the "Orient Express", and which has joined Istanbul (Asia) with the capital towns of several European countries (London, Paris, Milan, Belgrade, Sofia, Bucharest) since 1883. The transcontinental train was a symbol not only fast and transcontinental travelling, but also "comfortable travelling", that train as if created the special space-time of "luxury". The "luxury travel" as if erased the mythological contrast between the "civilized Europe" and the "wild Asia". The dominance of the railway stations in the photos devoted to the KVGД should demonstrate the human victory over the severe climate and nature that gave to observers the labor optimism and the pathos of negotiation. So, the aesthetics of the KVGД included the pathos of the transformation of nature, scientific and technological optimism, belief in social justice.

To sum up, I can give several conclusions: the Russian Far East, despite its geographical position in the geographical east of the Russian Empire, was never performed a symbolic "Other", "Orient" or the symbol of the "eastern colonies" in the Russian imperial consciousness in the 19-20th centuries; the principles of visual representations of the Russian Far East were different from the Oriental paradigms of the Western painting and photography; the photos of the KVGД had a inner meaning which supported the idea of the powerful and multinational Russian Empire, which moved to progress, both technical and social. The progress was proved by capability of the Russian people to overcome any difficulties and to unite different nations people to achieve great goals.

REFERENCES

1. Бхабха Х. Местонахождение культуры / Х. Бхабха // Перекрестки. – 2005. – № 3 – 4. – Минск: ОДО «Новаяпринт», 2005. – С. 161-191.
2. Гаранина С. П. Российская империя Прокудина-Горского: 1905 – 1916 / С. П. Гаранина. – Издательство «Красивая страна», 2006. – 253 с.
3. Крол А. Фотографическая память: Фотоархив У.М.Ф. Питри из Национального музея Судана / А. Крол, А. Кузнецова. – М., 2014.
4. Соколовский С.В. Образы Других в российских науке, политике, праве / С. В. Соколовский. – М.: Путь, 2001. – 235 с.
5. Суковатая В.А. Модели «культурного Другого» в антропологических дисциплинах как отражение общественных взглядов эпохи / В.А. Суковатая // Tottalogy. Постнекласичні дослідження – 2009. – Вип. 21. – С. 158 – 176
6. Шиммельпеннинк ван дер Ойе Д. Завоевание Средней Азии на картинах В. В. Верещагина / Дэвид Шиммельпеннинк ван дер Ойе // Величие и язвы Российской империи – Международный научный сборник к 50-летию О. Р. Айрапетова / Составитель В. Б. Каширин. – М.: Издательский дом «Регнум», 2012. – С. 159 – 186
7. Фисун Е. Гарем, базар, курильня как метафоры Востока. Образы господства и эмансипации в европейской живописи XIX века / Е. Фисун. – LAP: Lambert Academic Publishing, 2015. – 140 с.
8. Шкандрій М. В обіймах імперії. Російська і українська література новітньої доби / М. Шкандрій – Київ :Факт, 2004. – 494 с.
9. Anderson B. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism (Revised and extended. ed.) / B. Anderson. – London: Verso, 1991. – 224 p.
10. Bivona D. British Imperial Literature / D. Bivona. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 238 p.
11. Flint K. The Victorians and the Visual Imagination / K. Flint. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 444 p.
12. Nochlin L. The Imaginary Orient / L. Nochlin // The Nineteenth-century Visual Culture Reader; eds. Vanessa R. Schwartz, Jeannene M. Przyblyski. – Routledge, 2004. – p. 291 – 298
13. Ryan J. Picturing Empire: Photography and the Visualisation of the British Empire / J. Ryan. – London: Reaktion, 1997. – 272 p.
14. Said E. Orientalism // Edward W. Said. – Vintage Books, 1979. – 394 p.
15. Early photography and visual images of KVGД, Far East, and Manchuria at web links: Инновационный дайджест. Все самое интересное о железной дороге [Electronic text] access: <http://rzd-expo.ru/history/Istoriya%20stroitelstva%20KVJD>; also: Фотохронограф. История в фотографиях. [Electronic text] access: <http://photochronograph.ru/2015/02/01/kitajsko-vostochnaya-zheleznaya-doroga/>

УДК 130.2

O.V. Dobrovolska

Kharkiv National University of Radioelectronics,
PhD, Assistant professor

PHILOSOPHY OF UKRAINIAN EMBROIDERY

Ukrainian folk embroidery, preserved till nowadays, is unique material for studying, as it absorbed the wisdom of ancestors. Despite the historical change of folk art in general and embroidery in particular, it retained its uniqueness and spirituality. Complex analysis of embroidery is one of the ways to access the cognitive space of the Ukrainian people, in which information has been accumulating for centuries. Comprehension of this information is an important stage in the way of self-identification of each person as well as Ukrainian people as a whole.

Keywords: Ukrainian embroidery, fractal, conceptual fractal, ornament

О.В. Добровольська

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ВИШИВКИ

Українська народна вишивка, яка зберіглась до наших часів, є унікальним матеріалом для вивчення, адже вона увібрала в себе мудрість нащадків. Незважаючи на історичні зміни, які, безумовно, відбилися на народному мистецтві в цілому, в тому числі на вишивці, вона зберігла свою неповторність і духовність. Комплексний аналіз вишивки є одним зі шляхів доступу, підходів до розуміння когнітивного простору українського народу, в якому сторіччями накопичується інформація. Осягнення цієї інформації є важливою сходинкою на шляху самоідентифікації як кожної людини, так і народу в цілому.

Ключові слова: українська вишивка, орнамент, фрактал, концептуальний фрактал.

Е.В. Добровольская

ФИЛОСОФИЯ УКРАИНСКОЙ ВЫШИВКИ

Украинская народная вышивка, сохранившаяся до нашего времени, является уникальным материалом для изучения, так как она впитала в себя мудрость предков. Несмотря на исторические изменения, отразившиеся, на народном искусстве в целом, в частности и на вышивке, она сохранила свои неповторимость и духовность. Комплексный анализ вышивки является одним из путей доступа к когнитивному пространству украинского народа, в котором веками накапливается информация. Постижение этой информации является важным этапом на пути самоидентификации как каждого человека, так и народа в целом.

Ключевые слова: украинская вышивка, орнамент, фрактал, концептуальный фрактал.

Embroidery plays an essential role in Ukrainian culture. It is a perfect combination of beauty and practicability. Embroidered clothes, interior items and towels (rushnyky) have been in use for a long time in every Ukrainian family. Embroidered items used to be an important part of all ritual events of each Ukrainian: from the birth to the death. Moreover, they were the objects of inheritance, meaning they would be passed from parents to children for many generations. For centuries embroidery has been accumulating wisdom of our ancestors, therefore its analysis helps to understand their culture, traditions, beliefs, which allows, in turn, to understand ourselves and find our place in the outer world.

According to historians, Ukrainian embroidery has its origins in ancient times. As the evidence scientists use statues, jewelry, arms, and other objects found during archaeological excavations. Images on these objects depict either people whose clothes is covered with ornament, or people involved in the process of sewing and embroidery. Although these archaeological finds date back to the fourth century BC, the oldest existing piece of silk tissue with golden embroidery found on the territory of Ukraine dates back to the first century BC [4, p. 12 – 15].

The art of embroidery was being developed by the Slavs and other tribes, in the times of Kyivan Rus and later, in the 15 – 16th centuries, however, researchers have enough embroidered samples starting only from the 17 – 18th centuries. The phenomenon of embroidery became the object of systematic research in the middle of the 19th century with foundation of museums in different cities and private collections by famous Ukrainians: Ivan Franko, Volodymyr Shukhevych, Lesya Ukrainka and others. Since the end of the 20th century the phenomenon of Ukrainian embroidery has been investigated by T. Karavasylyeva, R. Zakharchuk-Chuhaj, M. Selivatchov [1, p. 3]. Nowadays the number of researchers has increased, and among those who are working in the field L. Ivanevich, Yu. Melnychuk, Yu. Nikishenko, A. Varivonchik, should be mentioned.

Embroidery meets two goals simultaneously: from one hand, it brings aesthetic enjoyment, and from the other hand, it carries a message from its creator. Melnychuk claims [5], and we must agree with him, that the latter is the most important. Hence our task is to comprehend the meaning of the message, which depends on several factors such as shape of elements of ornament, their arrangement, colors.

Usually, several types of folk Ukrainian embroidered ornament are distinguished: abstract (geometrical), phytomorphic (floral ornament), zoomorphic (animal ornament) and anthropomorphic (mythological). The most common and at the same time the most archaic elements of ornament are the abstract ones. They are: straight horizontal line (represents the land); wavy horizontal line (water); square, divided into four parts, with circles or dots in each (sown field); circle (sun) [3, p. 179].

The most ambiguous and controversial are the meanings of the cross sign.

1. Straight cross (like a plus sign “+”), symbolizes harmony, the union of matter (—) and spirit (⋈). It is also a symbol of the sun and a man.

2. Oblique cross (like letter “X”) symbolizes the moon and a woman.

3. Double cross, the result of imposition of an oblique cross at a straight cross, which, in turn, implies the union of the sun and the moon, symbolizes the beginning of life, nature.

Among fairly common symbols of cross-like shape Svarga or swastika should be mentioned as being symbols of Svarog — the supreme god in religion of our ancestors. Since Svarog is the god of the sun, svarga means the motion of the sun in orbit during winter and summertime (clockwise or counterclockwise direction) [1].

Thus, the basic elements of geometric ornament are simple lines and shapes like straight line, spiral, circle, triangle, rhombus, square, etc. Other elements, including depiction of plants, animals and deities are made of these simple ones.

What adds strength and value to the message carried by an embroidered ornament is its color. White is the color of power, energy and spirituality. It serves to protect a person if she is wearing white clothes, whereas black clothes was worn by old people to retain their information, every piece of their wisdom. Black is also the color of ground, prosperity and solemnity.

One of the most active, influential and protective colors is red. It is the color of life, that is why it was used to embroider rushnyky and clothes for wedding ceremonies along with clothes for children and youth. The opposite of active red color is passive blue, which symbolizes water, otherworldly. Sometimes blue and black colors are interchangeable, and they are commonly used together with the yellow color, symbol of the sun, fire and

wisdom [5]. Particular colors or their combinations are characteristics of certain regions of Ukraine. Thus, black embroidery was used during the wedding ceremony in Podillya, while red was used for the same ritual in Poltava, Kyiv, Chernigiv, Slobozhanshyna.

The third important factor in interpreting embroidery is number. Although the idea of significance of number is often traced back to the thinkers of ancient civilizations, especially to the so-called neo-Pythagoreans [11], the symbolic meaning of different numbers used to be important almost in all cultures and religious beliefs. Thus, according to Philo of Alexandria, “one” is a number of the Creator, the indivisible source of all numbers [11]. In the composition of Ukrainian embroidered ornament “one” also frequently symbolizes the God or another central element such as tree of life, the sun, octagon star [5].

“Two”, revealed either through repetition of the same element or through symmetry of ornament, embodies the idea of duality (day and night, winter and summer), unity of opposites, couple. “Three” is interpreted as triplicity of the world (heavens, earth and underworld) or triplicity of the Universe (heaven, earth, man) [Ibid.]. The meaning of “four”, embodied in embroidery mostly in crosses and quadrangular shapes such as square and rhombus, corresponds, like in Greek interpretation, to four seasons, four natural elements (earth, water, air, fire), four lunar phases [9].

“Five” is the number of a man (pentagram) and fingers (on hand or foot) or four elements and the spirit. It can be present as five flowers on a tree of life or as combination of five diamonds. “Six”, the first perfect number, according to Pythagoreans, symbolizes the union between the God and man. It is depicted as two triangles combined in a star.

Seven is the number of structure of nature, organization of the Universe. There are seven days in a week and seven days of Creation, seven pure notes in diatonic scale and seven colors. That is why a tree of life, which symbolizes the universe, is often depicted having seven branches. In addition, the width and height of a wedding rushnyk had to be multiple of seven, being the symbol of holiness and happiness [7]. Eight is the number of harmony and balance, nine – is the number of mystery of birth, death and metamorphosis.

One of the most perfect numbers is ten – the basis of decimal number system. Being the sum of the archetypal numbers ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), it symbolizes completeness or finality [10]. It is also a combination of “one”, meaning being, and “zero”, meaning non-being, which results in union of spirit and matter [5].

Two more numbers are considered to have non-trivial meaning: twelve and forty. Twelve is considered to be a number of a complete cycle inasmuch as a year consists of twelve lunar cycles, twelve months and is divided into twelve zodiacs. In addition, there are twelve hours in a day and a night. Forty, in accordance with Christian tradition, is believed to be a number of trial and privation [10], but at the same time purification and transition. Thus, there are forty days spent by Moses on Sinai, forty days of the great flood, forty years spent by Jews in the desert and forty days of the Great Lent.

The fourth factor that helps to analyze the meaning of embroidery is knowing the names of elements of ornament and their historical background. Since names of the same element can be different in different regions of Ukraine, it can shed light on general perception of the element or its meaning in the particular area. For example, a tree of life can also be named as a world tree, family tree or even flower and flowerpot. Such a variety of names allows to comprehend the multifaceted character of the element, which brings together the concepts of the Universe, family and time.

The fifth important factor involved in the process of interpretation of embroidered ornament that follows from the fourth one is the “interpretant” (in Peirce’s terminology). According to Charles Sanders Peirce’s sign theory, signs consist of three parts: a sign, an object, and an interpretant. The “interpretant” is an understanding of relationship between sign and object [8], between symbol of ornament and its meaning. In other words, people can read an embroidered message in various ways.

The sixth factor in analyzing embroidery is composition, or arrangement of its parts. Usually embroidered ornament is a rhythmical repetition of certain elements. Moreover, sometimes these elements contain self-repeated parts, when the whole is similar to its parts, in other words, they have fractal structure.

The term “fractal” was introduced by Benoit Mandelbrot in 1975 [12] and was used to name a shape that can be split into self-similar parts. Although such a construction is pretty common form of natural objects (landscapes, riversides, snowflakes, trees, cauliflower, fern, etc.), it can be met in cultural concepts. Thus, according to Elena Nikolaeva, the author of the term “conceptual fractal”, similarity in this case is revealed on the level of ideas and concepts shared within social, cultural or philosophic system [6].

An example of conceptual fractal found in Ukrainian embroidery is tree of life. Firstly, the form of a tree itself is fractal since every branch is a small quite identical copy of the whole tree. Secondly, self-repetition is present in the structure of roots. Moreover, the tree itself is similar to the system of its roots.

The tree of life holds a special place in Ukrainian embroidery since it symbolizes the Universe and nature, from one hand, and a family, from another. This motif is quite popular and is embroidered in different regions of the country through several centuries. The symbolism of tree of life in Ukrainian embroidery has been analyzed by Zakharchuk-Chuhaj, [2, p. 99 – 101], L. Ivanevich [3, p. 178], Yu. Melnychuk [5] and others. Thus, as it was mentioned earlier, the tree symbolizes the Universe and diversity of forms of life, uniting underworld (roots), earth (pivot) and heaven (branches). At the same time it unities spirit (growing parts of trees during summer time – leaves, flowers and fruits) and matter (slightly unchangeable basis of tree during the year – roots, pivot and branches). In other words, it stands above time and space, symbolizing immortality and infinity of life [Ibid.].

Another meaning of tree of life, as it was stated above, is the concept of family consisting of many generations, uniting past, present and future. Roots would be interpreted as ancestors of a family and branches with leaves and flowers as present and future generations. Thus, in Podillya bride would embroider on her groom’s shirt a tree without leaves and flowers as a symbol of creation of a new happy family [3, p. 178]. Often tree of life is depicted growing from a flowerpot, meaning tree of family as a part of the tree of the Universe, – a thought-provoking example of concept fractal of Ukrainian culture. In this case similarity of mankind and family, the Universe and a person is revealed.

Fractal structure can also be revealed at the level of number: three triangles make one bigger triangle; four as a square or rhombus (square as a combination of four squares or rhombus consisting of four rhombus), eight as a cube, nine as three triples and so forth.

Thus, embroidery is a complex phenomenon which has to be analyzed as a whole through the prism of six factors: shape, name and color of each element of ornament, their composition, number and historical background.

The process of self-identification is important for every person as well as for every nation. No nation appeared from nowhere, that is why an interest to ethnic heritage has increased worldwide. Embroidery, being sensitive to changes in culture, is one of sources of knowledge from the past. Although it absorbs styles and method of other cultures, it preserves its spirituality and uniqueness.

Ukraine is a country with rich history that is why its cultural heritage is diverse. Analysis of information carried by embroidery from different parts of the country can shed the light to historical processes taken place on the territory of Ukraine as well as to people’s beliefs and traditions. Every embroidered message should be analyzed through the prism of symbol, color, number and historical background. Understanding and acceptance of the past will allow to build the future.

REFERENCES

1. Варивончик, А. В. Традиційна народна вишивка як складова українського одягу (XX ст.) [Текст] : автореф. дис. ... канд. мистецтвознав. : 26.00.01 / Варивончик Анастасія Віталіївна ; Київ. нац. ун-т культури і мистец. – К., 2011. – 16 с.
2. Захарчук-Чугай, Р.В. Українська народна вишивка. Західні області УРСР. – К.: Наукова думка, 1988. – 190 с. Селезньова А. В. Основи орнаментальної побудови композиції весільного рушника / А. В. Іваневич, Л. До історії сакральних символів подільських вишитих рушників [Текст] /
3. Іваневич, Л // Наукові записки [Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського]. Серія : Історія. – 2012. – Вип. 20. – С. 177–184. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzvdpu_ist_2012_20_38
4. Кара-Васильєва, Т. Історія української вишивки [Текст] : книга-альбом / Т. Кара-Васильєва. – К. : Мистецтво, 2008. – 464 с.: іл. – ISBN 978-966-577-188-3
5. Мельничук, Ю. Семантика українських вишитих рушників. / Ю. Мельничук // Народне мистецтво. – 2005. – № 3-4. – С. 59 – 65. – Режим доступу: http://aratta-ukraine.com/sacred_ua.php?id=104
6. Николаева, Е.В. Фрактальные уровни и паттерны культуры/ Е. Николаева // Вопросы культурологии. 2013, № 11. – С. 55 – 59.
7. Селезньова, Н. // Вісник КНУКіМ. Серія : Мистецтвознавство. – 2015. – Вип. 33. – С. 131 – 139. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vknukim_myst_2015_33_20
8. Atkin, A. Peirce's Theory of Signs / A. Atkin // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.) – Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics>
9. Calter, P. Squaring the Circle: Geometry in Art and Architecture / P. Calter. – John Wiley and Sons Ltd, United Kingdom, 2008. – Режим доступу: <https://www.dartmouth.edu/~matc/math5.geometry/unit3/unit3.html>
10. Calter P. Number Symbolism Geometry in Art and Architecture / P. Calter. – John Wiley and Sons Ltd, United Kingdom, 2008. – Режим доступу: <https://www.dartmouth.edu/~matc/math5.geometry/unit4/unit4.html>
11. Kalvesmaki, J. The Theology of Arithmetic: Number Symbolism in Platonism and Early Christianity / J. Kalvesmaki. – Hellenic Studies Series 59. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013. – Режим доступу: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_KalvesmakiJ.The_Theology_of_Arithmetic.2013
12. Mandelbrot, B. Fractals: Form, Chance and Dimension, WH Freeman and Co., 1975.

УДК 130.2

І.В. Віктор

Національний технічний університет «ХПІ»,
старший викладач

УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ ТРАДИЦІЇ: АДАПТАТИВНІ МЕХАНІЗМИ КОМУНІКАТИВНИХ ПРАКТИК

На основі розгляду комунікативних практик в контексті української традиції визначено, що рівень «добре знайомого суспільства» довгий час в українській культурі був представлений розширеною родиною, товариством, але не кланом, як в китайській культурі, чи корпорацією, як в японській культурі. Негативні наслідки мала радянська культура, коли відношення родини замінюються «єдиним радянським народом», руйнуються розуміння громадськості та товарищескості. Незважаючи на це українська традиційна культура зберігає високу адаптивність, здатність до модернізації та удосконалення. Взаємодія комунікативних практик традиційних культур і сучасної глобальної інтернаціональної культури виробляє образ власного «я», власну ідентичність.

Ключові слова: комунікація, традиція, комунікативні практики, українська культура, філософія культури, культурна антропологія, психоаналітична антропологія, покоління

Iryna Victor

UKRAINIAN CONTEXT OF TRADITION: ADAPTATIVE MECHANISMS OF COMMUNICATIVE PRACTICES

Based on the review of communication practices in the context of Ukrainian traditions are determined that the level of «familiar society» for a long time in Ukrainian culture was presented to the extended family, but no clan, as in Chinese culture, or corporation, as in Japanese culture. The negative effects have Sovietization of Ukrainian culture where family relationship are replaced with «single Soviet people» destroyed public understanding and sociability. Despite this Ukrainian traditional culture retains a high adaptation, the ability to upgrade and improvement. Interaction communicative practices of traditional cultures and contemporary global international culture produces its own image «I» and own identity.

Keywords: communication, tradition, communication practices, Ukrainian culture, philosophy of culture, cultural anthropology, psychoanalytic anthropology, generation

И.В. Виктор

УКРАИНСЬКИЙ КОНТЕКСТ ТРАДИЦИИ: АДАПТАТИВНЫЕ МЕХАНИЗМЫ КОМУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИК

На основе рассмотрения коммуникативных практик в контексте украинского традиции определено, что уровень «хорошо знакомого общества» долгое время в украинской культуре был представлен расширенной семьей, обществом, но не кланом, как в китайской культуре, или корпорацией, как в японской культуре. Негативные последствия имела советизация украинской культуры, когда отношение семьи заменяются «единственным советским народом», разрушаются понимание общественности и общительности. Несмотря на это украинская традиционная культура сохраняет высокую адаптивность, способность к модернизации и усовершенствования. Взаимодействие коммуникативных практик традиционных культур и современной глобальной международной культуры производит образ собственного «я», свою идентичность.

Ключевые слова: коммуникация, традиция, коммуникативные практики, украинская культура, философия культуры, культурная антропология, психоаналитическая антропология, поколение.

Актуальність, постановка проблеми.

Філософи у сучасних дослідженнях культури та суспільства все частіше звертаються до поняття «традиція» як до одного з основних засадничих понять культурології та філософії культури. Розвиток комунікативних теорій культури дозволяє нам уточнити це поняття, одночасно мало дослідженими залишаються адаптаційні механізми комунікативних практик і те, яким чином традиційні культури залишаються важливим фактором розвитку глобалізації та сучасного суспільства. Окрему увагу, на нашу думку, належить приділити українській національній традиції та її входженню у світову культуру, комунікативним практикам товариськості, гостинності, близькості, дружби, розуміння, міжпоколіннєвої взаємодії.

Мета статті – розглянути комунікативні практики в контексті української традиції, взаємодію комунікативних практик традиційних культур і сучасної глобальної інтернаціональної культури, адаптивний потенціал української традиційної культури.

Виклад основного матеріалу. Результати дослідження.

Українська культура має високий потенціал адаптування та асиміляції різних неоднорідних мультикультурних елементів. Особливості комунікативних практик в українській культурі ґрунтуються на раціональності, доцільності традиції та гнучкості, доречності її виконання для певного комунікативного моменту. Тобто, осердя української традиції залишається стабільним, незмінним, в той час як її прояви варіюються в залежності від потреб часу та ситуацій комунікації, точність виконання

традиції корегується змістовним наповненням та ціннісними характеристиками, які повинні завжди бути «доречними» – «к речі», «дотичними до ситуації». Традиція виступає як авторитет в українській культурі тоді, коли вона враховує цей ситуативний фактор.

Український контекст традиції також передбачає наявність міфів і тісний зв'язок міфологічної основи соціокультурної свідомості та ідеології. Міфи можуть виступати як мотиваторами повсякденної поведінки, так і основою підтримання певних моделей соціокультурної і політичної поведінки. Тут ми маємо на увазі міф насамперед у тому значення, як його тлумачив Ролан Барт, коли розглядав міф як певну матрицю культурної та політичної поведінки, в усвідомлених формах – основу ідеології та соціокультурних інститутів. Тут необхідні дії як із усвідомлення певних міфологічних кодів, що постулюють традицію і трансформуються в ідеологію, так і очищення, прояснення соціокультурних дій від міфологічного компоненту.

Ролан Барт зазначає у своєму визначенні поняття, що «міф – це вже оброблений матеріал, який використовується для комунікації» [1, с. 112]. Дане твердження свідчить про те, що міф перетворює, деформує деякі аспекти реальності, котрі вигідні йому, і відповідно формують ідеологічно містифіковану свідомість, тому задачею дослідника у такому випадку є звільнення свідомості від міфів і відповідно здатність побачити міфологізацію того чи іншого знання.

Коли ми розглядаємо український контекст традиції, то для нас важливі методологічні досягнення як філософії культури, філософської антропології, так і досягнення культурної антропології, соціально-культурної антропології в американській традиції. Потужним напрямом культурної антропології без якого не зрозуміти розвиток сучасних гуманітарних наук і філософії стає психоаналітична антропологія заснована в 1970–х роках американським антропологом і психоаналітиком Ф. Хсю. На вістрі дослідницької уваги Ф. Хсю проблеми функціонування традиції в різних культурах, на думку Ф. Хсю, ставлення до традиції і загалом до життя культурно обумовлено.

Проблеми розвитку сучасного світу, глобалізації та розвиток універсальної світової культури закладається системою цінностей, яку поділяють представники тієї чи іншої культури і без розуміння цієї культурної семіотики традиції неможливо не тільки достойно комунікувати в сучасних реаліях, але й загалом адаптуватись до навколишнього світу.

Ф. Хсю вводить поняття особистісного «я» (Self) [2], яке може проявитись лише у спільноті, у комунікативних актах під час спільної діяльності. На думку культурних антропологів інтеракціоністського напрямку, «я» може з'явитись лише у спільній діяльності, що обумовлена традицією і в якій діють «значущі інші», яким індивід довіряє. На переконання Ф. Хсю, індивід пізнає себе як такий не прямо, а опосередковано, з часткових точок зору інших членів даної соціальної групи чи з узагальненої точки зору усієї групи.

Такі точки зору формуються через традицію, шляхом інкультурації індивід не тільки входить до тієї чи іншої культури, а знаходить свою особистість, своє «я».

В праці «Self в крос-культурній перспективі» (1985) [2] Ф. Хсю розглядає з подібних методологічних позицій традиції Китаю, Японії та формування традиції в США. На думку Ф. Хсю, особистість, «я» знаходиться на семи рівнях комунікації, взаємодії зі світом та з самою собою. На прикладах з різних культур Ф. Хсю показав і довів як різні традиції, традиційні настанови та традиційні цінності впливають на стиль, особливості спілкування і спосіб життя в цілому, формуючи той чи інший тип культурного буття.

Ці сім рівнів комунікації (рівнів буття людини в культурі) складають: несвідоме – передсвідоме, невиразне свідоме – свідоме, що виражається, добре знайоме

суспільство і культура – діюче суспільство і культура, нарешті – найширше суспільство і культура. Окремий, «нульовий», рівень складає «зовнішній світ».

Рівні несвідоме і передсвідоме тлумачаться у фрейдистському ключі. Невиразне свідоме як правило замовчується індивідом через побоювання бути незрозумілим чи засудженим суспільством (причиною мовчанки також може бути неможливість вербалізувати пережите). Свідоме, що виражається, як правило, складається із соціально прийнятних емоцій і переживань (любов, доброта, повага), сумління, знання про моральну поведінку, закріплені у тому чи іншому суспільстві.

На рівні «добре знайомої культури» людина надіється і розраховує на коло так званих «значущих інших», яким давно, іноді з дитинства, довіряє. Ця довіра та співпричетність належать до глибинних переживань і представнику іншої культури може здатись ірраціональною. В цьому колі людина може розраховувати на психологічну підтримку та некорисливу допомогу, близькі стосунки. Одночасно, на думку психоаналітика, до цього кола входить ставлення до знайомих предметів матеріального оточення та культурно обумовлені стереотипи.

Рівень «діючого суспільства» характеризується рольовою взаємодією, позбавленою близьких, товариських стосунків. Так, Бог для американської свідомості існує на рівні «добре знайомої культури», є близьким та значущим, а для китайців на рівні рольової взаємодії, рівні «діючого суспільства». На відміну від цього родичі і предки для китайської культури знаходяться на рівні «добре знайомої культури». Тому для китайців значущі відносини в роді, а ставлення до майна чи до богів відіграє другорядне значення: «Китайці, на відміну від західної людини ніколи не ставляться до своїх богів як до батьків, матерів та братів. За часи численних воїн та непорядків китайці так і не виробили моделі релігійної нетерпимості» [2, р. 36].

До рівня «найширшого суспільства» належать моральні правила, приписи та матеріальні об'єкти, які не стосуються внутрішнього світу та глибинних переживань особистості. «Нульовий» рівень передбачає ставлення до зовнішнього світу – предмети, традиції, люди інших культур.

На думку Ф. Хсю, найбільш важливим є рівень «добре знайомого суспільства», що забезпечує фундаментальне відчуття близькості та довіри. Індивід розглядає інших як можливих близьких – «розглядає інших як джерело афективних взаємодій, котрі можуть привести до близькості, взаєморозуміння» [2, р. 27]. Стосунки китайців та японців будуються у роді, найближчому оточенні родичів, але японці потім полишають свій рід і дорослішають, а китайці залишаються у такій позиції все життя.

Американець також своє дитинство проводить у родині, у роді, але це тимчасово – протягом життя він сам має віднайти своїх близьких, побудувати кар'єру, створити свій міні-соціум. В крайньому випадку – це володіння речами, бізнесом, колекціонування тощо. Перед ним постає завдання володіння як майном, речами, так і людьми, а також здійснення своєї свободи. Потерпів невдачу у чомусь, американець чи європеєць займає «третій» рівень, рівень «добре знайомого суспільства» різними релігійними чи абстрактними сутностями, коли «індивідуальна душа може бути єдиним провідником до Бога».

Ані занурення у внутрішній світ, ані звертання виключно до матеріального світу, світу предметів, не може надати екзистенціальних, значимих буттєвих відповідей людині, головним визначальним для буття залишається рівень «добре знайомого суспільства». В термінах Ф. Хсю, «потреба людини у третьому рівні (рівні «добре знайомого суспільства» - примітка І.В.) настільки ж важлива, як її потреба у їжі, воді, повітрі. Це те, що надає індивідові відчуття ідентичності і здійснення, повноцінності» [2, р. 27]. Саме рівень «добре знайомого суспільства» забезпечує людині відношення близькості з оточенням, суспільством, доцільність його існування і здійснення життєвих цілей: «І для європейської людини, і для мешканців Китаю і Японії

близькість – найважливіший аспект людського буття, і її відсутність може привести до відхилень у поведінці і неврозів» [2, р. 36].

Окремо розглядається становлення людини і виховання у Японії. Комунікативні практики японської культури підтримують баланс між родиною та суспільством. Відношення батьків до дітей – це фактично відношення майорату, нестарші сини змушені рвати зв'язки зі своїми предками та вступати до нової родини, в тому числі до несподіваних шлюбів. Тому для Японії характерно уникнення китайського клану, заміна його корпорацією побудованої за зразком родини, японці менш залучені до роду і мають схильність до побудови великих колективів. Японці мають право будувати з близькими неродичами стосунки за родовим принципом, відношення близькості досягаються набагато легше, ніж у Китаї. Також японці мають ефективну пророблену модель виховання «учитель – учень», де стосунки досягають високого ступеня близькості, включаються у рівень «добре знайомого суспільства» (модель взаємодії та взаємопорозуміння «ямото»).

Модель «ямото» передбачає близькі, але ієрархізовані відношення між учителем та учнями, при яких дублюються родові настанови та інститути: фірма стає патріархальною родиною, де підтримується безперервна близькість, в ідеалі – протягом усього життя (гуманізм розглядається в перспективі не конкуренції, як в європейських культурах, а відповідальності – в ідеалі пожиттєвої – за кожного учня, члена колективу). На думку Ф. Хсю, яку ми підтримуємо, саме така модель є запорукою швидкої модернізації економіки.

Недоліком західного гуманізму залишається те, що рід та родина поступово елімінуються з третього рівня, рівня «добре знайомого суспільства»: рівень близьких людей займають інші «значущі інші» – тварини, благодійні та волонтерські організації, церкви або навіть абстрактні ідеї. Створюється індивідуалістичний Self, образ «я», який розглядає людей не в контексті відношень чи події близькості, а у відношеннях володіння, присвоєння чи навіть насильства. Ця агресивна здатність – запорука могутності американської та європейської культури: «джерело організаційної, індустріальної та технологічної могутності Заходу взагалі і особливо Сполучених Штатів. Їхня ж здатність ставитись до людей безособистісно, як до речей, є секретом їх величі» [2, р.48 – 49].

Використовуючи методологію Ф. Хсю і здійснені ним наукові порівняння різних культурних світів щодо української культури та особливостей її комунікативних практик, ми можемо побудувати гіпотезу про проміжний тип української культури, орієнтованість її комунікативних практик як на західні, так і на східні зразки виховання. Найважливіший компонент виділеної семирівневої структури суспільної думки – «добре знайоме суспільство» має в українській культурі відношення до роду та родини. Одночасно довгі віки для української культури була характерна рівноправність усіх нащадків, які наділялись майном і правом побудови власного незалежного життя (як в родині, так і поза нею). Кланові стосунки складались у виключних випадках, коли родини потрапляли в якісь екстремальні обставини. Навіть система богів в українській культурі нагадувала відношення родини, де діяли Пан Господар, Пані Господиня, їх діти, при християнізації ці відношення родини ототожнилися з Христом, Богоматір'ю, святими.

Тому рівень «добре знайомого суспільства» довгий час в українській культурі був представлений розширеною родиною, але не кланом, як в китайській культурі, чи корпорацією, як в японській культурі. Негативні наслідки мала радянська культура, коли відношення родини замінюються «єдиним радянським народом», руйнуються підвалини близькості у громаді через тоталітаризм та концтабори, у церкві через руйнування християнської традиції, у родині, ідеалом якої стає «павлік морозов» та «колгоспник». Одночасно самі процеси радянської суперечливі – проголошувався

колективізм, певний аналог японської корпоративності, але гасла і політика часто розходились з реальністю, реальним втіленням гуманізму стає «колективне господарювання», де кожний позбавляється майна і відповідальності за свої дії. Радянська ідеологія свідомо шляхом пропаганди намагалась рівень «добре знайомого суспільства» зайняти абстрактними сутностями та проповідями майбутнього добробуту та щастя (комунізму). Тим самим агресивність абстрактних ідей та неможливість побудови близьких стосунків тільки через ці ідеї маскувалась іншою ж ідеєю суспільного прогресу, що колись має подолати це протиріччя.

Негативним наслідком цього стало як розпад відношень близькості до конкретних людей (родини, фірми, трудового колективу), так і до дуже важливого для української культури матеріального пріоритету – землі, землі-матінки, землі-годувальниці. Що стало причиною руйнування світу «добре знайомого суспільства» в українській культурі, почуття невпевненості у майбутньому, байдужості, клановості, заміні відношень родини на відношення клану.

Також адаптативні механізми комунікативних практик у сучасній українській культурі пов'язані з загальними тенденціями глобалізації, розповсюдженням світової культури, поколінневими тенденціями, коли кожне наступне покоління більш комунікативно адаптивне і пристосовано до культур різних типів – західної, європейської, традиційної, інтернаціональної і мультикультурної.

У ХХ столітті західні дослідники звикли покоління 1920-1940 називати «втраченим»-«lost» (Еріх Марія Ремарк, Френсіс Скотт Фіцджеральд), післявоєнне (після 1946 року) отримало назву «покоління демографічного вибуху» – «Baby boomers» або «біт-покоління», наступне покоління є «міленійним», яке досягло дорослості у споживацькому суспільстві, воно егоїстичне, впевнене в собі і одночасно толерантне щодо відмінностей та традицій (Taylor P. *The Next America: Boomers, Millennials, and the Looming Generational Showdown*. – New York : PublicAffairs, 2014). Комп'ютери та інтернет також значно змінюють механізми передання традиції та відкривають інші шляхи комунікації, коли ми вже не можемо говорити про агресію та експансію якоїсь традиції, але про мозаїчне співіснування різних традиційних світів.

Тому деякі дослідники окремо виділяють покоління межі тисячоліть: це користувачі інтернету та гаджетів, зокрема пристроїв Apple iPod, iPhone, iPad (i-покоління), вони продовжують безвідповідальність та егоїзм покоління Y – «Millennials», хоча парадоксально відкриті світу. Деякі дослідники, наприклад Тим Елмор [3], окремо виділяють покоління iY. Покоління 2010-х років отримало назву «домашнього, територіального» («Homeland») покоління – воно повертається на територію родини, але це повернення викликано суспільними страхами, в першу чергу острахом тероризму, кризових явищ. Це покоління також називають поколінням «науковців» (К. Фокс), оскільки вперше більшість населення має доступ до освіти і наука залишається головним пріоритетом розвитку суспільства. Тим самим ми бачимо, що традиції розглядаються як цінні, множинні та важливі у комунікативних практиках сьогодення.

Висновки

На основі розгляду комунікативних практик в контексті української традиції ми можемо сказати, що рівень «добре знайомого суспільства» довгий час в українській культурі був представлений розширеною родиною, товариською спільнотою, але не кланом, як в китайській культурі, чи корпорацією, як в японській культурі. Негативні наслідки мала радянська культура, коли відношення родини замінюються «єдиним радянським народом», руйнуються підвалини близькості у громаді, саме розуміння громадськості та товарищкості. Незважаючи на це українська традиційна культура зберігає високий адаптативний потенціал, здатність до модернізації та удосконалення. Взаємодія комунікативних практик традиційних культур і сучасної

глобальної інтернаціональної культури передбачає вироблення образу власного «я», власної ідентичності через звернення до цінностей спочатку родини, а потім близьких за духом спільнот – фірми, церкви, трудового колективу, університету, пізніше загалом громади. Різні абстрактні чи релігійні сутності також включаються до цього кола розширеної родини, поколіннєві тенденції поступово розвивають поняття східних та західних традицій.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Ролан Барт. Избранные работы : Семиотика. Поэтика. – М. Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72–130.
2. Hsu F.L.K. The Self in Cross-cultural Perspective / F.L.K. Hsu // Culture and Self / Ed. A.G. Marsella, G. De Vos, F.L.K. Hsu. – London-New York : Tavistock Publications, 1985. – P. 24–55.
3. Taylor P. The Next America : Boomers, Millennials, and the Looming Generational Showdown / P. Taylor. – New York : PublicAffairs, 2014 – 280 p.

УДК 17.022.1:130.2

В.Б. Жадан

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

МИФОЛОГЕМА «УДОВОЛЬСТВИЕ» В КУЛЬТУРЕ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ

Статья посвящена анализу мифологемы «удовольствие» как структурной единицы потребительского мифа. Отмечаются причины активизации мифотворчества в современном обществе. Показано, что идеология общества потребления ориентируется на массовое сознание и обращается она не к логике и разуму, а к чувствам и эмоциям, потому оформляется в форме мифа. Выявлено, что в обществе потребления мифологема «удовольствие» становится одним из ведущих инструментов мифотворчества и играет важную роль в формировании системы ценностей.

Ключевые слова: миф, мифема, общество, личность, потребление.

В.Б. Жадан

МІФОЛОГЕМА «ЗАДОВОЛЕННЯ» В КУЛЬТУРІ СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ

Статья посвящена анализу мифологемы «задоволення» як структурної одиниці споживчого міфу. Відзначаються причини активізації міфотворчості в сучасному суспільстві. Показано, що ідеологія суспільства споживання орієнтується на масову свідомість і звертається вона не до логіки і розуму, а до почуттів та емоцій, тому оформляється у формі міфу. Виявлено, що в суспільстві споживання мифологема «задоволення» стає одним з провідних інструментів мифотворчості і грає важливу роль у формуванні системи цінностей.

Ключові слова: міф, міфема, задоволення, суспільство, особистість, споживання.

V. Jadan

MYTHOLOGEM «PLEASURE» IN THE CULTURE OF THE CONSUMER SOCIETY.

This article analyzes the mythologem «pleasure» as a structural unit of the consumer myth. Are noted reasons for activation of mythmaking in the modern society. It was shown that ideology of consumer society is focused on the mass consciousness and she not applies to the logic and reason, and to feelings and emotions because is made in the form of myth. It was revealed that in a society of consumption mythologem «pleasure» is becoming one of the leading tools mythmaking and plays an important role in the formation of values.

Key words: myth, mifema, pleasure, society, personality, consumption.

Миф важный элемент культуры, древняя форма сознания и хранения коллективного опыта. На протяжении всей истории человечества мифологические компоненты обуславливали формирование картины мира, участвовали в организации и регламентации жизни, влияли на формирование системы ценностей в обществе. По словам Е. М. Мелетинского: «Миф – один из центральных феноменов в истории культуры и древнейший способ концептирования окружающей действительности и человеческой сущности. Миф – первичная модель всякой идеологии и синкретическая колыбель различных видов культуры – литературы, искусства, религии и, в известной мере, философии и даже науки» [1, с. 419].

Миф издавна привлекал внимание ученых, но всестороннее исследование мифа и мифотворчества началось со второй половины XIX века. К началу XX века миф стал объектом изучения многих гуманитарных наук: философии, филологии, психологии, истории и других. В настоящее время в исследованиях по социальной философии, психологии, этике, политологии и социологии часто предметом исследования становятся понятия: «современный миф», «социальный миф», «мифотворчество» и т. п. Сложились различные школы и подходы к изучению этого сложного многоаспектного феномена.

Одним из актуальных на сегодняшний день направлений исследований стало изучение особенностей современного мифа и мифотворчества. Эти исследования базируются на трудах К. Леви-Сросса, Р. Барта, Э. Кассирера, К. Хюбнера, К. Ямме и др. Связь мифа и обыденного сознания рассматривают В. Г. Пивоев, А. И. Горячева, Г. Г. Кирилленко, Е. Я. Режабек. Особенности мифологического мировоззрения анализируют Е. Н. Ростошинский, Д. П. Козолупенко, Г. В. Зубко. Взаимоотношению мифа и идеологии посвящены работы С. Г. Кара-Мурзы, К. Флада, Н. Б. Кирилловой, С. В. Рябцева, М. А. Хевеши, Н. и Шестова. Отдельные аспекты мифотворчества рассматривают П. С. Гуревич, А. Ф. Косарева, А. Т. Щедрин, Е. Е. Несмеянова и другие. Несмотря на достаточно широкий спектр исследований, не только многие аспекты мифа остаются малоизученными, но и понятие «миф» не получило конкретного определения. Потому сейчас мифом могут называть разнообразные явления современной жизни, от пропагандистских клише в политике и маркетинге, до стереотипов в общественном сознании.

В начале истории изучения мифа его считали продуктом первобытного «пралогического» мышления, выдумкой, которую примитивное сознание принимает за истину. Всестороннее изучение мифа показало, что мифотворчество сопровождает человека на протяжении всей его истории. Создание мифов – это непрерывный процесс, который обусловлен историческими, культурными, социально-политическими и другими условиями. Каждое сообщество продуцирует свои мифы, с помощью которых создаёт свою уникальную реальность. Кардинальные перемены, которые происходили на протяжении последнего столетия во всех без исключения сферах

культуры, нашли отражение в сознании, миропонимании, образе жизни человека и стали питательной средой для создания мифов. «Создается впечатление, что "уровень мифологичности" общественной жизни у нас за последнее десятилетие чрезвычайно возрос, и мы из царства науки и рационализма шагнули в некую "мифологическую" эпоху» [2] – отмечает С. Ю. Неклюдов. Особенно явно компоненты современного мифа обнаруживаются в культуре, науке, политике, экономике.

Активизация мифотворчества и рост мифологической составляющей в массовом сознании обусловлена особенностями современной культуры. Развитие научного знания, техники и технологий в наше время привели к сознанию новой картины мира. В этой картине мира сложилось новое представление о человеке и смысле его жизни. Большой объем знаний, накопленных человечеством, различные, часто противоречащие друг другу теории, размывают представление об истине. В последнее время это усугубляется огромным и несистематизированным потоком информации разного характера, который поступает к современному человеку через Интернет-ресурсы и СМИ. Человек не успевает осмыслить и рационально оценить получаемые сведения. В результате в массовом сознании формируется разочарование в рациональном знании и недоверие к науке, приоритет отдается обыденному знанию. Складывается парадоксальная ситуация, несмотря на научный прогресс, верх берет своеобразная «кухонная мудрость». Мир для человека утратил былое единство и устойчивость. Стремясь освободиться от этого дискомфорта, человек прибегает к уже проверенному временем способу – мифотворчеству. «В информационном пространстве в огромных количествах и с невиданной быстротой продуцируются социальные, политические, художественные, религиозные мифы и, несмотря на свой иллюзорный характер, оказывают вполне реальное воздействие в качестве фактов социальной жизни. Новый миф превратился в средство социальной мобилизации и манипуляции общественным сознанием. Современная культура продолжает интенсивно продуцировать мифы, призванные связывать и канализировать общественную энергию, удовлетворять запросы общества массового потребления» [3, с. 136]. Как и в древности, современный миф организует социальный порядок, формирует нормы, реализует социальный контроль.

В условиях недостоверных знаний о мире в массовом сознании возрождаются древние страхи перед миром и эсхатологические настроения. Известно, что в ситуациях неопределенности, отсутствии информации или ее противоречивости, человек отдает предпочтение чувственному мироощущению, понятийно-логическое мышление уступает место образному мышлению. В таком случае миф становится единственно доступным способом объяснения и освоения мира. Как отмечает О. Стрельник: «Потребность в мифе выражает необходимость компенсации в быстроменяющемся, стереоскопическом мире, который при всем своем разнообразии утрачивает глубину и подлинность. Во всяком случае, кризисное сознание переживает его как мир односторонностей и фрагментарности. Символичность и статичность мифа гарантируют, с одной стороны, ясность и покой, означающие приостановку социальной динамики, отдых от информационного перенапряжения, а с другой, возвращают миру его глубину» [4, с. 6].

В наше время социальный миф стал неотъемлемой составляющей массовой культуры и политики. С мифом связывают многие проблемы современного общества, этим обусловлена *актуальность* изучения сущности, развития и функционирования современного мифа и механизмов мифотворчества.

Цель статьи состоит в анализе условий и особенностей формирования мифологемы «удовольствие» в обществе потребления и в выяснении ее содержания.

В результате глобальных перемен, которые происходили в европейской культуре с конца XIX века и носили всеохватный характер, сложился новый тип

общества, обозначаемый по-разному: постиндустриальное общество, транснациональное общество, коммуникативное общество, медийное общество и т. д. Каждое из этих определений, по сути, представляет собой самостоятельный миф. Формирование нового типа общества начинается с создания нового мифа, т. к. по замечанию Ж.-Л. Нанси, миф является основанием общества: «миф, мифическая сила и основание важны для современного сообщества и существование сообщества невозможно вне мифа» [5, с. 111].

Одним из популярных на сегодняшний день стало определение современности как «общество потребления», которое появилось после выхода одноименной книги Ж. Бодрийера в 1970 году. «Общество потребления – это также общество обучения потреблению, социальной дрессировки в потреблении, то есть новый и специфический способ социализации, появившийся в связи с возникновением новых производительных сил и монополистическим переустройством экономической системы с высокой производительностью» – писал Бодрийер [6, с. 250]. Общество потребления представляет собой совершенно новый культурный феномен. Как отмечает С. Ильиных: «общество потребления выводит нас за рамки общества как суммы связей и отношений, как исторически развивающейся совокупности отношений между людьми, возникающими в процессе их совместной деятельности. На первый план выступает потребление, становясь доминирующим социальным процессом и играя основную роль в процессе воспроизводства, подчиняя себе другие его составляющие – производство, распределение, обмен» [7].

Становление общества потребления стало результатом развития новоевропейской техногенной цивилизации. Логика интенсивно развивающейся экономики требует роста не только производства, но и потребления. Но на протяжении всей истории существования человека в качестве социальных императивов утверждались бережливость, непритязательность, самоограничение и т. п. Следовательно, в интересах развития современного общества необходимо заставить человека потреблять больше. А лучше, создать нового человека – ненасытного потребителя, с новыми, постоянно растущими потребностями. Для такого человека потребление должно стать единственной целью и основным содержанием жизни. Для этого необходимо потребление легализовать, изменить традиционную систему ценностей. Человеку-потребителю необходимо дать аргументы для самооправдания, для избавления от чувства вины и дискомфорта за неумеренность.

Идеология общества потребления ориентируется на массовое сознание и обращается она не к логике и разуму, а к чувствам и эмоциям. Потому лучше всего эта идеология оформляется в форме мифа. Р. Барт высказал мысль, что вся современная культура мифологизирована: «поскольку миф – это слово, то им может стать все, что достойно рассказа. Для определения мифа важен не сам предмет сообщения, а то, как о нем сообщается; можно установить формальные границы мифа, субстанциональных же границ он не имеет. Значит, мифом может стать все что угодно? Я полагаю, что дело обстоит именно так, ведь суггестивная сила мира беспредельна. Любую вещь можно вывести из ее замкнутого, безгласного существования и превратить в слово, готовое для восприятия обществом, ибо нет такого закона, естественного или иного, который запрещал бы говорить о тех или иных вещах» [8, с. 72].

В то же время Барт отмечает такую особенность современного мифа как отсутствие непрерывности и больших повествовательных форм. Потребительский миф представляет собой довольно пеструю мозаику мифологем и мифем, произвольно конструируемых и распространяемых СМИ и массовой культурой. Мифемы потребительского мифа обнаруживаются во всех сферах жизни: межличностных отношениях, образовании, науке, политике, спорте, здоровье, досуге и др. В идеологических установках общества потребления можно обнаружить элементы

архаического мифа. Одним из ведущих компонентов современного мифа стала мифема бесконечного и тотального наслаждения, которая сложилась еще в архаическом мифе.

По замечанию С. Неклюдова: «Значения основных мифологических представлений и образов сопоставимы с древнейшими ощущениями человека, с его ориентацией в природной среде и в сообществе себе подобных, с его "базовыми" эмоциями (радость, удивление, гнев, страх, голод, сексуальное влечение и пр.), с психологическими универсалиями и архетипами общественного сознания» [2]. К таким базовым эмоциям относится и удовольствие. Чувство удовольствия возникает в результате реализации потребностей человека.

Первоосновные и ведущие потребности человека – потребности его тела. Как отмечает П. Кууси, «пропитание, половая жизнь и самозащита на протяжении миллионов лет были ведущими факторами первобытной человеческой культуры»; это «три основные переменные эволюционной истории» [9, с. 110]. Удовлетворение этих трех ведущих потребностей соответствует принципу самосохранения, и в тоже время, с архаических времен формирует представления о самых обыденных удовольствиях человека. Чувственные удовольствия стали важной составляющей архаических культов и мифов.

В процессе развития человека у него возникают новые потребности, которые становятся сложнее и разнообразнее и, как следствие, появляются новые типы удовольствий. Помимо чувственных удовольствий появляются удовольствия эстетические, интеллектуальные, духовные. Они возникают в результате удовлетворения особых потребностей, которые меняются в зависимости от форм развития культуры и интеллекта человека. Потребности современного человека, по сравнению с его далеким предком, стали сложнее и разнообразнее. Благодаря росту производства и развитию технологий удовлетворить их стало проще. Удовольствие отныне стало не только доступнее, оно перестало быть наградой, и перешло в разряд обыденности. Опираясь на эмоционально-чувственную сторону человеческой психики, идеологами общества потребления сформировано мировоззрение, в котором рачительность и бережливость уступили место расточительности и погоне за удовольствиями.

В обществе потребления удовольствие заключается уже не столько в удовлетворении основных потребностей, сколько в материализации все возрастающих желаний, которые становятся все изощреннее, а подчас извращеннее. Интенсивное развитие капиталистической экономики сделало удовольствие предметом купли-продажи. Потому требование постоянного роста потребления распространяется и на сферу удовольствий. Интернет-пространство, СМИ и реклама, массовая культура убеждают человека, что цель его жизни должна заключаться только в потреблении, цель потребления – в наслаждении. Психологи и коучи, без которых невозможна жизнь человека-потребителя, предлагают советы, как извлекать удовольствие из разных обыденных житейских ситуаций, как быть счастливым, успешным и т.д.

Неслучайно маркетологи, основные мифотворцы современности активно пропагандируют упрощенную модель потребностей человека, т. н. «пирамиду Маслоу», в которой представлен не человек-личность, а условный потребляющий организм. Если традиционная мораль на протяжении столетий утверждала, что «не хлебом единым жив человек», то современного человека убеждают, что без реализации т. н. «базовых потребностей», его не должны интересовать «высшие потребности». А реализовать любые потребности возможно только через потребление товаров и услуг. Так создается человек-потребитель, в котором постоянно стимулируется жажда потреблять. Под влиянием СМИ и рекламы погоня за удовольствиями превращена в социальный императив. Пред этим императивом отступают традиционные моральные требования долга и ответственности.

Человек должен находиться в постоянном поиске всевозможных удовольствий и развлечений. Как пишет З. Бауман: «Традиционная связь между потребностями и их удовлетворением переворачивается с ног на голову: обещание и ожидание удовлетворения предшествует потребности, которую обещано удовлетворить, и они неизменно будут более острыми и захватывающими, чем существующие потребности. Кстати, обещание кажется тем более привлекательным, чем меньше мы знаем о данной потребности; пережить впечатления, о существовании которых ты и не подозревал, – это такое удовольствие, а хороший потребитель – всегда искатель приключений и любитель удовольствий. В глазах хорошего потребителя особую соблазнительность обещанию придает не терзающая его, потребителя, необходимость удовлетворить желание, а мучительное осознание, что существуют желания, которые он еще не испытал и о которых даже не подозревает» [10, с. 119-120]. Человек потребляет товар-услугу не потому, что нуждается в них, а потому, что это дает ему возможность испытать наслаждение.

Так удовлетворение одной потребности должно вызывать появление другой. Все формы материальной и духовной деятельности человека становятся формами рыночных услуг, которые направлены на то, что бы удовлетворить самые изощренные желания и вызвать удовольствие. Удовольствие, развлечение, комфорт становятся ведущими принципами новой системы ценностей. Что-либо сложное, требующее усилий, не приводящее к мгновенному наслаждению, современному человеку представляется бессмысленным и ненужным. Любая деятельность теперь рассматривается в контексте удовольствия, а основным и гарантированным его источником стал процесс потребления. Несмотря на многочисленные возможности потреблять и наслаждаться современный человек оказывается в ситуации «пресыщенной неудовлетворенности». По словам Ж. Бодрийяра «Все наши категории вошли, таким образом, в эру неестественного, где речь идет не о желании, но о том, чтобы заставить желать, не о действии, но о том, чтобы заставить делать, не о стоимости, но о том, чтобы заставить стоять (как это видно на примере любой рекламы), не о познании, но о том, чтобы заставить знать, и, наконец, последнее по порядку, но не по значению – не столько о наслаждении, сколько о том, чтобы заставить наслаждаться. И в этом – большая проблема нашего времени: ничто не является само по себе источником наслаждения – надо заставить наслаждаться и самого себя, и других» [11, с. 69-70].

Таким образом, идеология общества потребления мифологична по своей сути, её важной структурной единицей стала мифема удовольствие. Это архетипичная мифема, в ней выражено представление людей о счастливой жизни. В потребительском мифе удовольствие становится способом легитимации потребления, искусственно гипертрофировано и в массовом сознании связано с консюмеризмом. Эта мифема играет важную роль в формировании мировоззрения и системы ценностей. Как идеология традиционной культуры утверждала умеренность и самоограничение обещанием лучшей жизни в вечности, так и идеология общества потребления утверждает потребительство обещанием удовольствия, только не потом, а здесь и сейчас. Эти идеи просты и понятны для понимания, рассчитаны на массового человека, который подчиняется эмоциям и стремится быть как все.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Мелетинский Е. М. Миф и двадцатый век // Е. М. Мелетинский. Избранные статьи. Воспоминания. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998. – С. 419–428.
2. Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа. Что такое «миф» и «мифология»? [Электронный ресурс] / С. Ю. Неклюдов. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov4.htm>

3. Воеводина Л. Н. Мифология и культура / Л. Н. Воеводина. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 356 с.
4. Стрельник О. Н. Политическая идеология и мифология: конфликты на почве родства / О. Н. Стрельник // Вестник РУДН. Сер. Философия. – 2003. – № 1 (9) – С.5–15.
5. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.
6. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
7. Ильиных С. А. Ключевые понятия общества потребления: исследование с позиции социологии [Электронный ресурс] / С. А. Ильиных. – Режим доступа: <http://dissers.ru/1/114655-1-sa-ilinih-klyuchevie-ponyatiya-obschestva-potrebleniya-issledovanie-pozicii-sociologii-state-idet-rech-takih-klyuchevih-ponyatiyah-ob.php>
8. Барт Р. Миф сегодня // Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 72–130.
9. Кууси П. Этот человеческий мир / П. Кууси. – М.: Прогресс, 1988. – 368 с.
10. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М.: Весь мир, 2004. – 188 с.
11. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.

УДК 165.9+130.2

Н.О. Коннова

Харківський національний економічний університет,
викладач кафедри філософії і політології

АБСТРАКЦІЯ ТА СЕМІОТИКА ГРОШЕЙ У КУЛЬТУРІ

Стаття присвячена семиотичним аспектам феномену грошей. Гроші розглядаються як семиотична абстракція в людській культурі, у чомусь подібна мові, а ще більше письму як сліду мови (в розумінні Дерріда). Аналізуються соціально-історичні передумови виникнення феномену грошей, історичні варіанти втілення цього феномену, а також їх впливу на людську культуру і суспільство, зокрема на появу і розвиток інших абстракцій, таких як абстракція числа, ринку тощо.

Ключові слова: гроші, фінанси, семиотика, абстракція, вартість, культура.

Н.О. Коннова

АБСТРАКЦІЯ И СЕМИОТИКА ДЕНЕГ В КУЛЬТУРЕ

Статья посвящена семиотическим аспектам феномена денег. Деньги рассматриваются как семиотическая абстракция в человеческой культуре, в чем-то подобная языку, а еще больше письму как следу языка (в понимании Деррида). Анализируются социально-исторические предпосылки возникновения феномена денег, исторические варианты воплощения этого феномена, а также их влияние на человеческую культуру и общество, в частности на появление и развитие других абстракций, таких как абстракция числа, рынка и т.п.

Ключевые слова: деньги, финансы, семиотика, абстракция, стоимость, культура.

N. Konnova

ABSTRACTION AND SEMIOTICS OF MONEY IN CULTURE

The article is dedicated to semiotic aspects of the money phenomenon. The latter is regarded through the prism of the semiotic abstraction in human culture. It is demonstrated that in some sense the money phenomenon is similar to that of language and more to that of writing, the writing as a trace of the voice of the being (in understanding of Derrida). Socio-historical preconditions of the money phenomenon emergence, historical variants of this phenomenon embodiment as well as its influence on human culture and society are analyzed. The influence of the money phenomenon on emergence and development of such abstractions as abstractions of number, market etc are considered.

Key words: money, finance, semiotics, abstraction, value, culture.

Дана стаття присвячена проблемі семіотики грошей, демонстрації того, як гроші впливають на культуру, зокрема, як абстракція грошей сприяє появі та розвитку інших абстракцій, а також, як гроші змінюють людську природу та суспільство. Для досягнення поставленої цілі необхідно розглянути феномен грошей як такий, тобто те, що таке гроші як явище, далі ж розглянути історичні умови, у яких з'являються гроші, і те, як вони впливають на культуру і суспільство.

Отже, що таке гроші? Це засіб платежу. Або, як вважав Адам Сміт, товар, який стає засобом обміну одних товарів на інші. В архаїчних культурах роль грошей могли виконувати мушлі, зерна кави чи кукурудзи, мідні чи металеві злитки, бронзові ножі чи сокири і т.д., і т.п. Тобто певні речі, які з одного боку мали цінність самі по собі, з іншого були зручні в транспортуванні та розподілі. Тобто, речі цілком утилітарні та конкретні. В подальшому, однак, характер грошей все більш і більше змінюється в сторону абстрагування. Аж до того, що в сучасному суспільстві роль грошей виконують папірці, вартість яких на перевищує вартість туалетного паперу, або взагалі електронні числа на рахунках банків. Тобто, сутність грошей не в конкретних речах, носіях вартості, а в самому еквіваленті вартості. Що таке вартість? Це абстрактне поняття, тобто поняття, в якому ознаки мисляться окремо від носія. Еволюція грошей в історії – це рух від конкретного до все більш і більш абстрактного. Цю еволюцію слід розглянути більш докладно.

На одному з ізольованих островів Тихого океану, острові Яп, розвинулася досить цікава й оригінальна культура, включаючи культуру економічних відносин. Будучи досить примітивною в матеріальному відношенні, ця культура була надзвичайно розвинутою у відношенні символічному. Суспільство Яп було структурованим у дуже складний спосіб: існували різноманітні касты і складна система система відношень між цими кастами [5, с. 6 – 7].

В ролі грошей виступали не мушлі, плоди чи дрібні камінці, а великі камені, витесані у виді великих круглих дисків з діркою посередині для продівання осі, діаметром від 1 до 8 футів (приблизно від 0,5 до 3,5 м). Ці камені витесувалися на іншому острові за 300 миль від Япу і колись дуже давно були привезені на Яп. Ці камені відігравали роль грошей і при цьому дуже часто, принаймні коли йшлося про великі камені, навіть не переносилися з місця на місце, від одного власника до іншого. Достатньо було лише визнати зміну власника. Був навіть випадок, коли один із цих каменів узагалі знаходився на дні моря (він упав туди при транспортуванні) і тим не менш мав власника й переходив (формально) з рук у руки [5, с. 7 – 9].

Коли про цю систему розказали Дж. Кейнсу, той сказав, що тубільці мали більш європейські ідеї щодо валюти, аніж європейці. «Сучасна практика стосовно золотих резервів могла б багато запозичити із більш логічних практика острова Яп»- писав Кейнс. Дехто навіть припускає, що свою власну економічну теорію Кейнс розробив не без впливу оповідей про культуру острова Яп [5, с. 9].

Адам Сміт у своїй «Природі та причинах багатства народів» розвивав теорію грошей як еквіваленту обміну. Згідно з цією теорією, до грошей був бартер. Однак... сучасні антропологі цю теорію заперечують, вважаючи її помилковою. Випадок острова Яп лише один з випадків подібного роду систем. Він свідчить, що в основі грошових відносин лежать борг і кредит, монети ж чи інші варіанти носіїв є лише знаками боргу і кредиту. Додатковим аргументом на користь цього є те, що приміром 90% грошей у США чи 97% у Великобританії не мають узагалі ніяких фізичних носіїв – тобто є лише цифри на електронних рахунках [5, с. 10 – 16].

Ще один випадок – це т.зв. чекові бирки. В Англії за допомогою них здійснювалася більша частина трансакцій з XII по XVIII століття. Англійська чекова бирка (*exchequer tally*) являла собою паличку, на кінцях якої записувалися назви товарів. Паличка розламувалася навпіл – по половині кожному, боржнику і кредитору. Така система діяла і була скасована лише наприкінці XVIII століття – усі бирки були зібрані і спалені, до наших днів збереглася лише незначна їх кількість. Взагалі повноцінні гроші, як указують сучасні історики економіки, охоплювали лише меншу частину бізнесових трансакцій аж до Нового часу. Тобто в основі грошей не цінність носіїв грошових знаків, а віра та довіра. Так, наприклад, мальтійські рицарі, маючи проблеми з золотом та сріблом, почали карбувати монети з міді. Напис на монетах проголошував: «*Non Aes sed Fides*» («Не метал, а віра») [5, с. 17 – 20].

Перші гроші, відзначає сучасний чеський філософ та економіст Томаш Седлачек, були глиняними табличками, на яких у Месопотамії записували борги. Таблички були переносними, а отже і борги стали переносними, тобто стали оборотним капіталом. Тобто в основі не цінність носіїв грошового знаку, а довіра до смислу. Не випадково, що англійське *credit* – кредит походить від *credo* – вірю [2, с. 128].

В травні 1970 р. в Ірландії внаслідок певних політичних суперечок на цілий місяць були закриті філії більшості банків. Спеціалісти прогнозували колапс усієї ірландської економіки. Колапсу не сталося. Платежі почали робитися в обхід банків за допомогою чеків. Центральний банк Ірландії відзначав, що 2/3 грошових сум містилася на рахунках банків, отже закриття банків мало обвалити економіку на 2/3. Цього не сталося, оскільки платежі почали іпроводитися через чеки та розписки, тобто через взаємну довіру. Пізніше аналогічна ситуація повторювалася неодноразово в різних країнах. Тобто тут ми знову маємо повну аналогію з камінними грошима острова Яп [5, с. 22 – 24].

Трансформація грошових відносин є частиною глибших і ширших трансформацій цивілізації. Людська економіка як така є частиною космологічних, релігійних, соціальних уявлень. Не лише архаїчна економіка спиралася на циркуляцію дарів, але також і космологія та релігія [3, с. 33]. Коли ж усе починає визначатися грошима, то недостатність грошей породжує недостатність усього іншого. Життя перетворюється на рабство, його метою стає виживання. Одним із основних індикаторів поневолення стає монетаризація часу. Тобто маємо два паралельні процеси: монетаризацію економіки та квантифікацію часу. Тварини, діти, первісні люди живуть тут і зараз, не задумуючись про майбутнє. В мовах первісних людей часто взагалі відсутня категорія часу. Відсутні можуть бути навіть такі слова як «вчора» чи «завтра». Схоже ставлення до часу спостерігається також у сільській місцевості. Час є надлишковим. І лише в містах час квантифікується, стаючи все більш обмеженим [3, с. 63].

Згадуваний вище Томаш Седлачек пропонує вважати гроші свого роду енергією, яка може подорожувати у просторі і часі. Якщо конкретніше, то гроші можуть переміщатися в трьох вимірах: соціально-вертикальному (позиція капіталу від одних

іншим), горизонтальному (гроші як рушій глобалізації), часовому (переміщення енергії з майбутнього у теперішнє, через кредит¹) [2, с. 133 – 134].

Світ «Іліади» та «Одісеї» – це світ без грошей. Невеликі племена, невеликі поселення, культ героїв, рівність, усі знають один одного. Соціальна організація та культурне життя оберталися навколо жертвоприношень тварин та колективних бенкетів усіх членів громади м'ясом принесених у жертву тварин. За допомогою цих бенкетів підтримувалася єдність громади.

Це були темні віки в історії Греції. В цей самий час у Месопотамії формувалася зовсім інша система, система централізованих міст-держав. Усе соціальне і культурне життя оберталось навколо головного храму. Всі члени громади мали приносити жертви, за це вони одержували свідоцтва, пред'явивши які, вони одержували свою частку продуктів. Свідоцтва – свого роду протогроші, а гроші – знаки зробленого внеску [5, с. 31 – 37].

Давній світ схилився перед писемністю. Писемність виникає паралельно в давніх Єгипті та Месопотамії і використовувалася насамперед для господарських потреб.

Первинна писемність була піктографічною і лише пізніше стала ієрогліфічною. Первісна піктограма – це малюнок товару для позначення боргу чи кредиту, засвідчений авторитетом храму. Взагалі ж до виникнення піктографічного письма використовувалися спеціальні фігурки предметів, за допомогою яких велися підрахунки [5, с. 38 – 39].

Як тут не згадати теорію Жака Дерріда про письмо як слід голосу. Голос або мова є голосом самого буття, проявом буття як такого, письмо ж – це слід мови. Гроші в такому разі можуть уважатися різновидом письма. Економічні трансакції – це буття, людські інтереси та осмислені дії – голос, мова буття, фінанси – письмо економічного буття.

Паралельно, вважає Фелікс Мартін, було винайдено абстрактне число як таке [5, с. 41]. Передумовою знову виступало те, що замість грубої сили та спільних бенкетів у Месопотамії та Єгипті діяли мудровані правила обрахунку та планування, проваджуваних храмовою бюрократією. Все це потребувала уніфікації та стандартизації.

Тут можна провести аналогію з процесами, розпочатими Генеральною конференцією мір і вагт в Парижі 14 жовтня 1960 року або ще раніше переходом на нові міри після Великої французької революції. Сучасним людям звиклим до сучасної стандартизованої системи мір важко навіть уявити масштаби змін, які відбулися внаслідок зазначених процесів. Так, ще на початку ХХ століття селяни Східної Європи могли вимірювати площу земельних ділянок у днях, необхідних для обробки землі. Відповідно рівні ділянки кращої землі, яку було простіше обробляти, були меншими за абсолютною площею, а гірші більшими [5, с. 42 – 44].

Люди нерідко сприймають гроші як щось фізичне. Насправді ж гроші – це тільки знак. Знак певної цінності. Що це за цінність? Назви багатьох валют походять від назви одиниць ваги чи чогось подібного. Насправді ж їх вартість не має нічого спільного з цими мірами. Вони позначають вартість як таку. Відкриття ідеї вартості як такої було безпрецедентною революцією VII ст. до н.е. Для давніх греків золото і срібло стають такою цінністю самою по собі, безвідносно до авторитету. Централізованим культурам це було абсолютно незрозумілим. «Навіщо вам стільки золота? Ви його що їсте?» – запитав Монтесума в Кортеса, на що останній вигадав досить дотепну відповідь. «Справа в тому, що ми постійно страждаємо від однієї душевної хвороби, яку можна вилікувати лише золотом» – сказав Кортес. Тобто зазначена революція породжує

¹ Борг переміщує енергію з майбутнього у сучасність, а заощадження з минулого у сучасне та майбутнє.

зовсім іншу антропологію, відмінну як від антропології догрошової епохи Гомера, так і від антропології централізованих культур Месопотамії та Єгипту [5, с. 47 – 49].

Винайдення письма і розвиток чисел *de facto* ідуть рука об руку з ідеєю вартості. Коли давньомесопотамські технології письма та числення потрапляють до Греції, то там вони опиняються в зовсім інших соціальних і культурних умовах, умовах соціальної рівності й солідарності та відсутності центральної влади. Технології потребували відповідної опори. Саме пошуки такої можливої опори, на думку Фелікса Мартіна, знаходять своє відображення в пошуках першопочатку першими грецькими філософами-досократиками. В Месопотамії письмо, розрахунки, гроші як еквівалент забезпечувалися бюрократичним апаратом, якого не було в Греції. Замінником останнього стає абстрактна ідея універсальної вартості. Прикметним фактом стає також те, що саме в числах вбачає першопочаток усього Піфагор [5, с. 51 – 55].

Тобто революція полягала в ідеї універсальної вартості без апеляції до центральної влади. Тепер усі соціальні забор'язання монетаризуються, монетаризація ж стає основною причиною майбутньої соціально-історичної та культурної динаміки античного світу. Чудо грошей породжує чудо ринку. Всі соціальні забор'язання трансформуються у фінансові відносини. Фінансові відносини руйнують соціальні ієрархії – за допомогою грошей стає можливим просуватися вгору по соціальній драбині. Людина – це гроші, а не походження, доблесть, гідність тощо [5, с. 57 – 58].

Смисл міфу про Мідаса в тому, що гроші демонструють тенденцію зводити все лише до одного виміру, до пошуку прибутку. Тобто до того, щоб усе зводити до вартості й сприймати все в її одиницях. Як указував Арістотель, гроші є суто соціальним винаходом, а не природною властивістю. Грошове багатство відрізняється від справжнього процвітання тим, що воно є можливим лише у суспільстві. Міф про Мідаса вказує на амбівалентний характер грошових відносин: гроші потребують суспільства (яке їх визнає еквівалентом цінності) і одночасно сприяють ізоляції членів суспільства один від одного [5, с. 139 – 143].

Людвіг Вітгенштайн у своєму «*Tractatus logico-philosophicus*» зазначає: «Межі моєї мови означають межі мого світу» [1, с. 70]. Седлачек же стверджує: «Без називання не існує реальності, вона народжується разом з мовою» [2, с. 94]. І далі: «наші моделі до-створюють реальність, тому що вони її 1) інтерпретують, 2) дають явищам імена, 3) уможливають сортування світу і явищ відповідно до логічної форми, і 4) ми де-факто сприймаємо реальність через ці моделі» [2, с. 95].

Модель *homo oeconomicus* – це міф-модель. Це міф-модель, що дозволяє надіти на себе математичні шати сучасної економічної теорії, а також відкриває двері іншим міфам-моделям такого роду, таким як міф про невидиму руку ринку, вічний прогрес, саморегулювання ринку, вільний ринок тощо. Як визначав міфи Саллюстій, «усього цього ніколи не було насправді, але воно відбувається постійно» [2, с. 167].

«Епос про Гільгамеша», оповідаючи історію дружби Гільгамеша та Енкіду, репрезентує наявність двох сторін людської природи і, відповідно, двох сторін людського життя: однієї (яку представляє сам Гільгамеш на початку твору) – економічної та раціональної, яка намагається планувати й усе контролювати, іншої (яку представляє Енкіду) – дикої й анімалістичної, спонтанної та непередбачуваної [2, с. 48].

Друга є первинною і природною, з неї людину вириває пізнання (моральне в давніх євреїв і технічне у греків) [2, с. 179]. Поява такої речі як гроші мала глибокі наслідки щодо культури, суспільства, релігії тощо. Якщо в архаїчні часи достоїнство людини могло визначатися тими чи іншими предметами, талісманами, реліквіями, то з появою грошей усе уніфікується. Питання тепер не «що?», а «скільки?», тепер усе продається за гроші, й головна проблема – це кількість грошей [3, с. 73 – 75].

Головний атрибут грошей – це їх абстрактна вартість. Саме цей момент на думку багатьох сучасних філософів і культурологів стає причиною того, що давньогрецькі

філософи починають ставити абстрактне вище реального і конкретного. Теорія ідей Платона є в цьому відношенні дуже характерною.

Гроші, таким чином – це перша абстракція, абстракція, яка породжує інші абстракції – такі як розум і душа, відірвані від тіла, абстрактні ідеї, сутності, розрізнення між сутністю та видимістю, між абстрактним і конкретним тощо. Звідси апейрон Анаксимандра, логос Геракліта, числа як начало усього («все є число») піфагорійців. Всі відповідні філософські питання піднімаються в той момент, коли гроші перебирають владу в суспільстві. Тобто відбувається тотальна трансформація людської свідомості.

Сучасний історик економіки Річард Сіфорд пише; «Позбавлені будь-яких особистих асоціацій, гроші є чимось проміскуїтетним, чимсь, що може обмінюватись будь-ким на будь-що, не зважаючи на жодні негрошові, міжособистісні відносини» [3, с. 77].

Тобто гроші, як уже зазначалося, ведуть до деперсоніфікації міжлюдських стосунків. Відбувається абстрагування економічної сторони життя від усіх інших. Паралельно гроші стають універсальною ціллю господарської діяльності, ціллю, яка у подальшому породжує усі інші телеологічні ідеї сенсу життя, есхатології, просвітління, останнього суду тощо. Також абстрактні грошові знаки, на відміну від фізичних товарів як засобів обміну, створюють можливість необмеженого накопичення. Звідси усі сучасні ідеї нескінченного економічного зростання, що є основою багатьох сучасних економічних теорій [3, с. 80 – 88].

Макс Хейвен пропонує розглядати фінанси як свого роду «дисциплінарний механізм капіталістичної влади, мета якого мобілізувати борг (індивідуумів, фірм, урядів) як спосіб стимуляції та експлуатації праці, породження та циркуляції надлишкової вартості, формування та відтворення соціологічного та економічного життя» [4, с. 12].

За Альтюссером ідеологія – це уявне ставлення до реальності, у якій ми живемо. За т. Іглтоном же ідеологія – активне творення сенсу групами та індивідуумами .

Фінансиалізацію можна розуміти також як ідеологічний процес, у ході якого ми використовуємо метафоричні та процедурні ресурси, взяті з фінансової сфери, для пояснення процесів навколишнього світу [4, с.13 – 14].

Американський антрополог Карен Хо, яка сама встигла попрацювати в структурах Wall Street, прогвела культурологічне дослідження субкультури Street (Wall Street, тобто вулиці, на якій розташовані центральні офіси основних американських банків, на якій основний контингент працюючих регулярно циркулює, переходячи на роботу з одного офісу в інший, рідко коли засиджуючись на одному місці більше трьох років). Основна особливість цієї субкультури, як вона вважає, це плинкість і відчуття своєї близькості до цієї плинкості, плинкості усіх фінансових процесів. Друга особливість – це відчуття власної обраності, оскільки всі працівники Wall Street закінчили престижні колледжі та університети і почуваються вище за решту громадян. Третя особливість субкультури Wall Street – крайній індивідуалізм [4, с. 53 – 54].

Протилежна до субкультури Wall Street – субкультура NINJA (No income, no job or assets – ані доходу, ані роботи чи перспектив), американська субкультура переважно чорношкірих американців, які живуть на т.зв. «легкі гроші», тобто кредит, підробітки тощо. Саме представники цієї субкультури найактивніше беруть кредити (які звичайно не повертають). Сучасна система банківського кредитування не здатна їм протистояти. Представники цієї субкультури набираються кредитів «як бліх», які не в змозі повернути. Власне роман Флобера «Пані Боварі» також про це.

Сучасний неоліберальницький капіталізм спирається на послаблення фінансової дисципліни, він став відповіддю на кризу кейнсіанства на початку 70-х років. Цей підхід, з одного боку, лібералізував фінансову систему, з іншого, «фінансизував»

дискурс: тепер все виражається в термінах інвестицій у себе, в свою освіту, в людський капітал тощо [4, с. 61 – 62]. На думку Мілтона Фрідмана, а також багатьох інших сучасних економістів, економіка мала би бути позитивною (тобто подібною до природничих) наукою. Насправді ж економіка не є позитивною наукою. Математичні формули та статистичні моделі, які складають основний корпус сучасної економічної теорії – це лише верхівка айсбергу. Внизу ж, під поверхнею, стверджує Томаш Седлачек, містяться метанаративи, які слід було б віднести до метаекономіки [2, с. 21]. Без тієї частини, яку Седлачек називає прото- або метаекономікою, економіка стає суто абстрактною дисципліною, що зависає у повітрі і має дуже мало спільного з реальністю (тобто перестає бути позитивною) [2, с. 22 – 24].

Коли під час візиту до Лондонської школи економіки 5 листопада 2008 р., королева Єлизавета II запитала, чому спеціалісти школи не змогли передбачити світову економічну кризу, відповідь була – тому що ніхто не мав усієї картини в цілому. Лоренс Саммерс, директор Національної економічної ради при президенті Б. Обамі, заявив, що вся фінансова теорія, яка розвинулася після II Світової війни, є «порожньою будівлею», яка не має нічого спільного з реальністю [5, с. 171 – 173].

Синергія фінансового ринку приводить до того, що обидві протилежності, Wall Street та NINJA, суб'єкти та об'єкти фінансового бізнесу стають заручниками процесів, що знаходяться поза їхнім контролем [4, с. 65]. Тобто фінанси стають по суті «фіктивним капіталом», тобто системою координації людських дій, спираючись при цьому на відповідну мову, метафори та уяву. Боротьба ж проти всевладдя фінансової сфери набирає форми боротьби дискурсів. Власне ідеться про те, що М. Фуко називав епістемою або порядком створення істини (order of truth-making) [4, с. 64 – 65]. Система страхування спирається на т.зв. логіку ризикового менеджменту, тобто управління ризиком, яке виходить з того, що майбутнє можна описати за допомогою софістичних математичних моделей, підпорядковуючи категорію непевності кількісним вимірюванням міри ризику й інтегруючи її таким чином у систему капіталістичного ринку. Секуритизація (securitization) чи страхування стає прибутковим бізнесом [4, с. 75].

Слідуючи зауваженням М. Фуко щодо біополітики неолібералізму, Мауріціо Лаззарете визначає фінанси як сукупність економічних дій та зброю влади, якою вона через продукування боргу підпорядковує собі суб'єктів ринку. Пенсії, страхування щодо здоров'я чи безробіття стають інструментами управління ризиком. Логіка секуритизації, впроваджувана урядовими програмами, de facto розділяє індивідуумів на фінансових Übermensch-ів та фінансових лузерів [4, с. 80 – 81].

Фінансиалізація – процес, який пов'язує дії та імажінер вищих рівнів глобальної економіки з діями та імажінером буденного життя. Очевидно, що фінансова уява працює по різному на Wall Street та у буденному житті. Фінансиалізація являє собою капіталістичну інтервенцію в систему цінностей та уявлень буденного життя. Як така фінансиалізація є наслідком глибоких культурних трансформацій, які почалися задовго до XX ст. [4, с. 102].

Чарльз Ейзенштейн пише: «Подібно багатоклітинному організмові людство як колективна істота потребує органів, підсистем, а також засобів їх організації. Гроші разом із символічної культурою, комунікаційними технологіями, освітою і т.п. є інструментами розвитку цього. Вони є також гормоном росту, який одночасно стимулює зростання та управляє його проявами. Здається, що сьогодні ми досягли меж зростання, що означає кінець періоду дитинства людства. Усі наші органи сформовані, деякі з них насправді вже пережили час своєї потрібності і тепер мають бути редуковані до атавістичних форм» [3, с. 150]. І далі: «Можливо, що нині ми потребуємо якоїсь нової форми грошей, які б лише координували функціонування, а не стимулювали зростання цього мегаорганізму» [3, с. 151].

В сучасній економічній теорії гроші є переважно суто зовнішньою абстракцією, зовнішньою щодо змісту описуваних економічних процесів, абстрактним засобом самого опису. Проблема, однак, полягає в тому, що гроші, будучи зовнішнім фактором, є також невід'ємною внутрішньою частиною економічної реальності. Або як стверджує закон Се [Say's law]:

– якщо гроші товар (золото, срібло) серед інших товарів, то тоді немає різниці між приватними та урядовими грошовими засобами, оскільки золото є золотом, незалежно від того чи є воно карбованим у монети, чи ні.

– відповідно, в такому разі не може бути такої проблеми, як нестача платіжних засобів на ринку – як не один, так інший товар стає платіжним засобом [5, с. 191].

У 1954 р. американський економіст Кеннет Ерроу та французький математик Жерар Дебрю опублікували формальний доказ того, що ринкова система прямує до рівноваги, при якій не залишається ані надлишку попиту, ані надлишку пропозиції. Тобто підтверджується закон Се. Однак, емпіристи відразу заперечили, що це діє лише в економіці без грошей. Помилка Ерроу та Дебрю була в тому, що в їх доказі гроші були суто зовнішнім фактором щодо системи [5, с. 197 – 198].

Гроші – соціальний феномен подібний до феномену мови; говорити про те, що влада контролює грошову систему, це все рівно, що говорити, що Oxford English Dictionary контролює значення слів. Грошові маніпуляції подібні маніпуляціям словесним [5, с. 250 – 251]. Чиста сутність банківської справи – підтримка синхронізації платежів. Гроші – не товар, а соціальна технологія, тобто набір ідей і практик організації суспільства [5, с. 237].

Отже, підводячи підсумки, зазначимо, що гроші є семіотичною абстракцією, подібною до абстракцій мови та числових абстракцій. Винайдення грошей – результат колізії, що виникла внаслідок винайдення письма, числення та обрахунку в Месопотамії з одного боку та ідеї рівної соціальної цінності кожного члена громади в Давній Греції з іншого. В сучасному соціумі вони відіграють подвійну функцію: зовнішню (в плані опису економічних процесів через категорію вартості) та внутрішню (в тому плані, що вони є невід'ємною частиною зазначених процесів). У цьому аспекті їх цілком можна розглядати як один із різновидів письма, письма як сліду голосу буття (діяльності людини).

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Вітгенштайн Людвіг. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. / Вітгенштайн Людвіг. – Київ: Основи, 1995. – 312 с. с. 70.
2. Седлачек Томаш. Економіка добра і зла. Слідами людських пошуків від Гільгамеша до фінансової кризи// Седлачек Томаш. – Львів, Видавництво Старого Лева, 2017. – 520 с.
3. Eisenstein Charles. Sacred Economics, Money, Gift and Society in the Age of Transition [Electronic resource] / Charles Eisenstein. – Publisher: Evolver Editions, 2016. – 496 pages. URL: www.eboodb.org/item/52437/Sacred-Economics-Money-Gift-and-Society-in-the-Age-of-Transition
4. Haiven Max. Cultures of Financialization. Fictious Capital in Popular Culture and Everyday Life // Max Haiven. – Nova Scotia College of Art and Design, Canada, 2014. – 224 pages.
5. Martin Felix. Money. The Unauthorised Biography // Felix Martin. – New York: Alfred A. Knopf. 2014. – 308 p.

УДК 141.319.8

В.В. Лысенкова

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

КРИЗИС КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИЗАЦИЯ

В статье автор поднимает проблему сексуальной революции и сексуализации в обществе. Осуществляются попытки определить истоки возникновения и сущность этих явлений.

В тексте рассматривается вопрос о противопоставлении сексуализации и философизации. Изучение этих процессов поможет в практическом плане решению гуманистических проблем в культуре. Философизация расширит возможности интеллектуального потенциала социума.

Ключевые слова: сексуализация, общество, культура, философское мышление, философизация.

В.В. Лисенкова

КРИЗА КУЛЬТУРИ ТА ФІЛОСОФІЗАЦІЯ

У статті автор підіймає проблему сексуальної революції та сексуалізації у суспільстві. Здійснюються спроби визначити витоки виникнення і сутність цих явищ.

У тексті розглядається питання про протиставлення сексуалізації та філософізації. Вивчення цих процесів допоможе у практичному плані вирішенню гуманістичних проблем у культурі. Філософізація розширить можливості інтелектуального потенціалу соціуму.

Ключові слова: сексуалізація, суспільство, культура, філософське мислення, філософізація.

V.V. Lysenkova

THE CRISIS OF CULTURE AND THE PHILOSOPHIZATION

In the article, the author raises the problem of the sexual revolution and sexualisation in the society. The attempts to define the sources of the origin and the essence of these phenomenons.

The text addresses question of opposition of sexualization and philosophization. Studies of these processes can help to find practical solutions for humanistic problems in the culture. Philosophization will expand intellectual potential of society.

Key words: sexualisation, society, culture, philolosophical thinking, philosophization.

Актуальность исследования. Кризис мировой культуры пагубно влияет на личностное формирование прежде всего молодёжи. Переориентация с духовного и нравственно-телесного развития на преобладание физиологического у подрастающего поколения не может не сказаться на характеристиках функционирования общества, возрастания в нём регрессивных тенденций. Поиск путей преодоления подобного состояния – задача современной философской мысли.

Тема сексуальности и дисгармонии в этой сфере интересовала и интересует множество авторов. К данной проблеме обращалось немалое количество мыслителей (Ж. Батай, Ж. Бодрийяр, Э. Гидденс, М. Делон, С. Жижек, Ж. Лакан, Б. Макнейр, А. Павлов, О. Перепелица, Д. Ранкур-Лаферьер, Л. Уильямс, С. Уоттс, С. Флинт, М. Фуко, Э. Шефер, И. Чубаров, Ю. Эвола), но преобладающим в их исследованиях

было изучение самого процесса сексуализации общественной жизни. А указанный аспект во многом оказался вне их внимания.

На основе изученных материалов сформулирована **цель** данной статьи: с помощью научного анализа противопоставить процессу чрезмерной сексуализации всех аспектов жизни общества его философизацию как одного из способов предотвращения дальнейшего профанирования человечества.

Произошедший мировой кризис, имея ярко выраженную тенденцию к своему дальнейшему углублению, демонстрирует неспособность культуры противостоять принимаемым законам и повелительной пропаганде противоестественных сексуальных связей [1, с. 4, 82, 85, 183]. Культура не только устраняется от оценок тотального гипернатурализма, абсолютизации роли сексуальной сферы в жизни общества, но и фактически своей пассивностью поощряет силы, распространяющие обесчеловеченные нормы, утрату высших параметров духовности, паралич оценочных действий, примитивизм вкусов. В итоге происходит формирование ею эпохи бессмыслия, подчинение социальной жизни лавине сексизма, страха противостоять либертинажу, нравственному регрессу [2]. Осуществляется оправдание сексуальной разнузданности, группового распутства, повсеместного адюльтера, духовной нищеты, интеллектуальной деградации [3, с. 77 – 81]. Данные параметры превращают её в антикультуру.

Исходным моментом реализации всеобщей сексуализации общественных процессов явился 1968 г. и произошедший в этот период испуг от социальной активности молодёжи, боёв в Сорбонне. С этого времени началась активная пропаганда идей сексуальной революции с целью отвлечь от политических протестов революционно настроенную часть общества.

В США распространение и внедрение идей и практик сексуальной революции в 70-е годы XX столетия вызвало среди студентов волну самоубийств. Те, кого удалось спасти от необдуманного шага, обвиняли социум в обмане, упрекая, что секс – не то высшее, к чему нужно стремиться. Произошла подмена тонких чувств привязанности, любви, духовного общения примитивом, что фактически лишало их смысла жизни. В эти годы одновременно шло развитие сексиндустрии, порнографических кинолент и журналов. До сих пор выход «Плейбоя» трактуется западным истеблишментом как значительное событие в культуре. Сейчас перенасыщенность сексизмом заставило руководство журнала для повышения его читаемости, а значит и своих доходов, предпринять новый ход – убрать со страниц наготу, оставив только её интригующие намёки.

Исследование показывает, что теоретики сексуальной революции начали свои изыскания в США ещё до Второй мировой войны и внедряли свои наработки в различные сферы: торговлю, моду, дизайн, киноиндустрию и так далее. Так «Walt Disney Company» за годы своего существования, начиная с 1936 года, выпустила немало число мультфильмов для детей с сексуальным подтекстом. Среди них: «Спящая красавица», «Оз: великий и ужасный», «Холодное сердце», «Белоснежка и семь гномов», «Золушка», «Русалочка» и другие. Внедрялись в детское сознание идеи «быстрой любви», эротизация отношений и неразборчивость в связях, растормаживание сексуальных инстинктов. «Секс возводится в культ», ослабляя творческие основы психики ребёнка, в результате происходит внедрение этих положений в подсознание [4, с. 16]. В более поздние годы в мультфильмах утверждается и тема приемлемости зла, педерастии и лесбиянства («Феи: загадки зимнего леса», «Малефисента» и т.д.). Таким образом, психика ребёнка очень тонко и эстетично подготавливается к позитивному восприятию гомосексуализма, тотальной сексуализации жизни. Сейчас часто текст озвучивается известными гееми, публично заявившими о своей сексуальной ориентации. Несвоевременное пробуждение сексуальных потребностей у детей, ранняя разбуженная сексуальность явно носят

целенаправленный характер. Осуществляется политика оглушения подрастающих поколений, сведение жизненных ценностей к акцентам «ниже пояса», деформируется восприятие мира, примитивизируется разнообразие гаммы человеческих отношений, попираются семейные принципы, фактически сводится «на нет» духовная высота человека [5, с. 272, 275, 299].

В ряде европейских стран обязательным становится введение курсов сексуального обучения с детского сада, младших классов школы со сдачей экзамена по данному учебному предмету (Англия, Швеция, Норвегия, Германия). Родители не могут отказаться от подобного «просвещения» малолеток из-за угрозы применения к ним законов ювенальной юстиции. Их стремление доказать, что подобные учебные дисциплины возбуждают у детей нездоровый интерес к данной сфере, а затем и к ранней половой жизни, обилию половых партнёров, крайне опасно для развивающегося организма. Это может служить основой для будущих онкологических заболеваний, так как в нежном возрасте ещё не сформированы соответствующая микрофлора и местный иммунитет. Кроме того, муссирование сексуальных тем для детей является тормозом их интеллектуального развития, тупиком в становлении творческого потенциала. По существу, подобная «педагогическая» практика на деле является растлением детей.

В период перестройки стали интенсивно внедряться через СМИ идеи сексуальной революции. Обилие вульгарных и пошлоэротических передач, сексуализированная одежда и манера общения ведущих, тематика, содержание и тексты были направлены на создание «сексуального бума» в обществе. Применение ненормативной лексики также работало на увеличение разнузданности нравов.

Усечение в ходе монтажа высказывания участницы телестудии в телестудии в 90-х годах XX века с США на всесоюзном ТВ привело к анекдотизации утверждения, что «в СССР секса нет». И долго ещё на все лады упражнялись в насмешках сторонники сексуальной революции по поводу якобы удручающего состояния умственных способностей советских людей. В это же время неоднозначные отклики получила нашумевшая телепередача «Про это», которую в течении четырёх лет вела Елена Ханга. По прошествии двадцати лет, будучи в Киеве, она откровенничала, что гордится данной программой, о которой помнят до сих пор. И сейчас оценивают эти передачи как революцию, сделанную по принципу шока. Напомню, как вызывающе подавалась информация слёта садомазохистов в Голландии, исторические факты преследования сексотклонений, личностные откровения сексозабоченных и мастурбирующих, обрезание в Израиле, о разных видах проституции и так далее. Теперь взрослые люди, занимающие высокие государственные посты, а тогда участники показа садомазохистских техник, ужасаются возможности повтора этих телепередач, боясь потери своего реномэ. Е. Ханга призналась, что ей до сих пор приходится выслушивать много негатива в свой адрес по поводу данных телетрансляций. Дело доходило до плевков в лицо. Но при этом она высказывает сожаление, что организаторы передач совершили ошибку: потеряли вдумчивую аудиторию телезрителей. В это время нужно было говорить о душе и сложностях отношений между людьми, а не абсолютизировать роль физиологических процессов человеческого организма. Данное признание фактически зачёркивает начальную оценку её положительного вклада в утверждение «свободных» ценностей в советской стране.

Распространение секспродукции, «жёлтой» прессы, глянцевого журналов, где идёт обучение разнообразным секстехникам, активное муссирование сексуальных тем на всех уровнях нивелирует все другие смыслы и цели в жизни людей, стирает значимость социальной активности, духовного совершенствования, глубокой саморефлексии, творческой самореализации. Подобные системы привносят в сознание

многих мысли, что такие установки – моральная норма, ей надо следовать в жизни, игнорируя другие потребности, возвышающие личность.

Этапы сексреволюции были плавно переведены в транссексуальную. Вначале операции по изменению пола были направлены на осуществление помощи людям, испытывающим психологический и физиологический дискомфорт от присущего им пола. А затем данное движение приобрело характер моды на транссексуальные отклонения, ориентир на обеспечение своеобразного «заробитчанства» измененным полом, пробуждения интереса к новым, неизведанным ощущениям. Многочисленные интервью, «откровенные» признания транссексуалов, их нескромные самопрезентации, где провозглашалось право каждого на свободу подобных преобразований собственного тела, на деле обесценивали значимость телесной природы человека, его самости, пропагандировалось небрежное отношение к своей телесности.

Безусловна, физиологическая природа каждого человека глубоко индивидуальна. Люди по степени потребности сексуальных отношений разделяются на гиперсексуальных, сексуальных, асексуальных и антисексуальных. Последние не только не нуждаются в сексуальных связях, но и порицают человечество за сексуальный разврат. Асексуалы по целому ряду физиологических причин нейтральны к этой среде и не формируют агрессивных оценок по отношению к ней. У гиперсексуальных наблюдается повышенная потребность в частых интимных связях по сравнению с усреднённой нормой. Эти особенности влияют на желание испытать иные гендерные ощущения, но они не всегда оправдываются.

Как показывают исследования, со временем многих транссексуалов постигло глубокое разочарование, неудовлетворённость от физиологического кардинального преобразования, желание вернуться в свою прежнюю ипостась, а некоторых привело даже к самоубийству. Таким образом, стремление к обеспечению ярко выраженной оригинальности подобным способом для многих из них обернулось драмой и трагедией. Но об этом говорят реже, желая гарантировать преуспевание сексиндустрии, высокие доходы её владельцев, эксплуатируя тяготение молодых к новому, неизведанному, нестандартному, подчас отвлекая от сущностно-креативной предназначенности человека.

Организация пропаганды транссексуализма, его вульгарная демонстрационность были представлены и на песенном конкурсе «Евровидение – 2014», где первое место было присуждено транссексуалу. Многочисленные описания эпатазирующей внешности, фото, интервью, шокирующие признания о выращивании бороды и усов, подборе элегантного платья были адресацией молодым, призывом не только удивлять подобным «своеобразием» мир, но и поражать неординарностью ситуации. Сделанный экивок в сторону актуальности небанального отношения к себе, выявил как изначально медицинская помощь страдающим людям в очередной раз превращена в фарс, язвительную насмешку над благородной эстетикой человеческого тела, его гармонией и функциональной предназначённостью, а в конечном счете – всё это бесчеловечность идеологии «золотого миллиарда» с тенденцией к уменьшению рождаемости. Данную тенденцию продолжают поддерживать и принципы гомосексуальной революции.

Гомосексуальные отношения признавались обычным явлением в античном мире. Устраиваемые аристократами сексуальные оргии не обходились и без гомосексуальных актов, всеобщей похотливости, разного рода извращений на глазах всех присутствующих [6, с. 191, 234, 245]. В природе подобного рода связи встречаются редко, так как препятствуют воспроизводству вида. В человеческом обществе они возникли и как ответ на многовековую практику длительных тюремных заключений.

До сих пор медицина не готова окончательно объяснить происхождение этого вида сексуальности. Еще не существует её однозначной оценки: это вариант нормы, генетическая особенность или болезнь, ситуативная распушенность, порок,

необузданный интерес или сформированность ложной потребности соответствующим окружением и воспитанием. В своём большинстве медспециалисты склоняются к мысли, что это чаще всего не генетическая предрасположенность определённой части людей, не врождённая черта, а результат воспитания средой, окружающей ребёнка, преувеличенное внимание к этой стороне жизни.

В 50–60-е годы XX века во многих цивилизованных странах издавались законы, оценивающие гомосексуальные связи как противоправные и определялись сроки тюремной изоляции за них [4, с. 68, 70, 73, 77, 82, 87]. В 70–80-е годы эти законы на Западе были смягчены и сразу же стали появляться различного рода объединения представителей нетрадиционных сексуальных связей. Последовало появление фильмов на эту тему, журналистских расследований, публицистических статей, а затем всё переросло в активную фазу: гей-парады, гей-вечеринки, гей-пляжи, активные требования законности гей-браков, усыновление детей гей-семьями, трактовка педофилии как особого рода любви, вхождение гей-представителей в высшие государственные структуры. Высказывания гомосексуалистов часто выявляют ненависть к инаковости, стремление поглотить собой человеческое разнообразие, подчинить своим постулатам других, что не может не вызывать обеспокоенности. В США возведена в закон обязательность употребления обозначения: «родитель №1» и «родитель №2» без права упоминания слов «мама» и «папа». За невыполнение данного юридического предписания следует увольнение с работы, профессиональная дисквалификация педагога, лишение учительских званий. По этому пути пошли и западно-европейские страны. Всемирная афишизация гомосексуальных связей, провозглашение их особой нормой, а межполовые отношения – консерватизмом и архаикой, развитая порноиндустрия, детский порнобизнес дезориентируют подрастающее поколение, лишают его понимания существа человеческой природы, программируют на принятие нормативных положений гомосексуальных контактов как соответствующим вызовам XXI века.

Не осталось в стороне от этой политики и искусство. На 58-ом международном фотоконкурсе World Press Photo был определён лучший фотоснимок 2014 года. Из 98 тысяч изображений из 131 страны жюри была признана лучшей работа Мэда Ниссена (Mads Nissen) из Дании «Гей-пара во время близости...». Подобные ориентиры формируются во имя проекта снижения рождаемости во всём мире, а значит и потребности в материальном обеспечении, расходах оставшегося сырья. Подсчитано, что для удовлетворения возросших потребностей жителей ведущих стран необходимы ещё три планеты подобных нашей. Но для человечества это технически, научно и финансово ещё мало достижимо, поэтому помощь искусства в соответствующем ориентировании людей как никогда кстати.

Усвоение подобных постулатов – организация самоликвидации человечества, выхолощивание высоких смыслов жизни, обесценивание её самой, девальвация гуманистических идей осуществляются с помощью подмены их секс-гомо-транс-проблематикой [7, с. 190, 208].

Теория «окон Овертона» раскрывает механизм постепенной реализации по этапам видоизменения взглядов общества на систему идей, в том числе табуированную. Эти положения относятся и к стремлению превратить секс-гомо-революции в мегасексуальную революцию, захватывающую не только цивилизованные страны, но и страны третьего мира, где часто наблюдается высокая рождаемость.

Подобное направление в развитии человечества – это отвлечение от мудрого понимания предназначённости жизни, её целей и задач, личностной предначертанности, отгороженности от философских ценностей, наработанных за все предшествующие века.

Человечество во имя своего сохранения должно вернуться к философским откровениям мыслителей, стремившихся помочь людям постичь сложности общественного устройства, личностных приоритетов, устранить цинизм и этико-мировоззренческую деградацию в оценках личностного совершенствования. Необходима философизация всей социальной жизни для облагораживания потребностей, формирования гуманных целей, осознания высокой предначертанности человека [8]. Это не только обучение детей философской грамотности в детском саду и в школе, но и повсеместное философское просвещение всего социума – всех возрастов и профессий, чтобы окружающая среда не диссонировала с творчески мыслящими молодыми людьми, не ставила их под удар всеобщей профанности [9]. Во все века в силу своей философской безграмотности люди преследовали нестандартно мыслящих. Поэтому философы нередко оказывались в положении изгоев. Философизация необходима как изменение способа жизни, совершенствование всей культуры общества для предотвращения расчеловечивания. Не всем импонирует перспектива философского обеспечения мудростью. Даже некоторые философы обеспокоены тем, что при философизации некому будет пахать землю и варить сталь. Но ведь этим не исчерпываются функции индивида, а вся остальная жизнь не берётся в расчёт: необходимость людям решения проблем, устранения рисков, оценочная культура, этико-мировоззренческие сложности. Обществу нужны авангардно мыслящие личности с высокой харизмой, чтобы человек не ограничивал пределы мира пределами собственного зрения (А. Шопенгауэр). Настало время для интенсивного расширения этих пределов, чтобы преодолеть господство простодушной фиксации фактов происходящего, общественных устоев, болящих заурядностью.

Исследование вопроса показывает, что истинная подоплёка названных революций – поворот к уровню животного мира, отречение от социальности, отторжение творческого назначения человека, сведение на дно регресса его познавательной активности.

Секс – средство выражения чувств любви, но не сама любовь. Его гипертрофированность связана с сформированной тенденцией приоритетности молодых в современном социуме, что работает на разрыв связей поколений и на их упрощение, а в итоге – и на убогость всей гаммы человеческих отношений.

Но в последние несколько лет наблюдается и противоположная тенденция. Э. Богарт, Б. Кар, Д. Джей, учёные и общественные активисты, считают, что начинается эра анти- и асексуальной революции, которая выявит протест против секса как товара.

Абсолютизация какой-либо стороны общественной жизни всегда чревата хаотичными сбоями во всех системах, несообразностями и увеличением разного рода рисков. Пример «Плейбоя» демонстрирует усталость людей от однообразия политики концентрации их внимания только на одной стороне жизни. Возрастает потребность в преодолении суженности мировосприятия, упрощения понятий добра и зла, выжигания разума, чести и совести, необратимых изменений в сознании.

Подобное состояние приводит не только к публичности проблемы, но и к пытливым изысканиям по возрождению собственного мироощущения, воссозданию индивидуальных ценностей на данном этапе. Действенным средством в этом станет философизация. Она окажет содействие в устранении суррогатов культуры, преодолении повсеместной айфонизации и гламуризации, клипового и твиттерного мышления, в разрушении национального и нравственного кодов страны.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в современную эпоху / Н. В. Мотрошилова. – М.: ИФРАН, 2007. – 268 с.
2. Перепелица О.Н. Медиумы просвещения : обценные отклонения : монография / О.Н. Перепелица. – Х. : ХНУ им. В. Н. Каразина, 2014. – 260 с.

3. Зомбарт В. Сочинения в 3-х томах / В. Зомбарт. – СПб.: В. Даль, 2005. – Т.1, кн.1. – 238 с.
4. Фуко М. Історія сексуальності / М.Фуко. – Харків: ОКО, 1997. – Т.1. Жага пізнання. – 234 с.
5. Теннис Ф. Общность и общество / Ф. Теннис. – СПб.: В.Даль; Ун-т МВД России, 2002. – 452 с.
6. Фуко М. Історія сексуальності / М.Фуко. – Харків: ОКО, 1999. – Т.2. Інструмент насолоди. – 287 с.
7. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Э. Гидденс. – СПб. : Питер, 2004. – 208 с.
8. Лысенкова В. В. Проблемы актуальности философизации / В. В. Лысенкова // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Серія «Теорія культури і філософія науки». Випуск 54. – Харків, 2016 – С. 142 – 146.
9. Юлина Н.С. Философия для детей / Н.С.Юлина // ПостМетодика. Філософія в школі. – 1996. – №3 (13). – С. 20–23.

УДК 130. 2

А.О. Яковлев

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

СОЦИОКУЛЬТУРНИ ЧИННИКИ НАЦІОТВОРЕННЯ

В статті розглянутий процес формування та розвитку сталих соціальних спільнот від роду до нації. Виокремлені основні соціокультурні чинники процесу націотворення, пояснений характер їхньої взаємодії, результати взаємовпливу, сталість і комплексність їхньої дії впродовж процесу, що розглядається. Обумовлена необхідність таких чинників для оптимального завершення процесу націотворення. Вказані шляхи подальшого аналізу розвитку націотворчого процесу.

Ключові слова: соціальна спільнота, народ, соціокультурні чинники, еволюція суспільства, націотворення, етнос, нація.

А.А. Яковлев

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ

В статье рассмотрен процесс формирования и развития устойчивых социальных общностей от рода к нации. Обособлены основные социокультурные факторы процесса нациотворчества, объяснен характер их взаимодействия, результаты взаимовлияния, устойчивость и комплексность их действия в течение процесса нациотворчества. Обусловлена необходимость таких факторов для оптимального завершения процесса нациотворчества. Указаны пути дальнейшего анализа развития нациотворческого процесса.

Ключевые слова: социальная общность, народ, социокультурные факторы, эволюция общества, нациотворчество, этнос, нация.

A. Yakovlev

SOCIOCULTURAL FACTORS

In this article the process of formation and development of stable social communities from genus to nation is examined. The main sociocultural factors of nation creation are distinguished, the character of this process is ascertained, the results of interrelations, stability and complexity of its action during this process are elucidated too. Necessity of such factors for optimal completion of nation creation is grounded. The means of future analysis of nation creation are determined.

Keywords: social community, people, sociocultural factors, the evolution of society, nation creation, ethnicity, nation

Останнім часом питання формування та подальшого розвитку національних спільнот не зходить з порядку денного в науковому дискурсі, оскільки процес самоусвідомлення людських спільнот набуває глобального характеру. Зважаючи на те, що формування національної ідентичності проходить на тлі глобалізації, що не тільки не сприяє, а й деякою мірою перекреслює підвалини формування національної самосвідомості, в дискурсі стало загально визнаним поєднання терміну «нація» із різноманітними прикметниками (нація етнічна, історична, політична, титульна тощо), що значно підвищує ступінь еkleктичності розгляду і не просуває дослідника до вияснення питання.

Маючи на меті з'ясувати питання про сутність процесу націотворення, виокремити його основні чинники, інші властивості, притаманні цьому процесу, ми мусимо повернутися до витоків висхідної позиції, що полягає в розгляді людини, насамперед, як істоти біологічної, яка виокремлюється з тваринного світу, поступово набуває рис соціальних, що, врешті решт, і робить людину людиною.

Маємо відповісти на питання: внаслідок яких причин людина спроможна не тільки виокремитися з тваринного світу, а й стати на найвищій щабель, що саме забезпечило не тільки її перемогу в боротьбі за виживання, а й наступне домінування в світі? Не претендуючи на детальний розгляд цього аспекту, оскільки він полягає за межами цього дослідження, обмежимося висновками, що вже надані в належному дискурсі і є одним з наріжних каменів у цьому питанні.

За А. Геленом, який називає людину біологічно недостатньою істотою в своїй книзі «Людина. Її природа і місце в світі», обґрунтовуючи це твердження тим, що, на відміну від інших тварин, людина має менш розвинуті інстинкти, не має таких засобів виживання, як природній захист від негоди, розмірів, броні і пазурів, що є придатними у боротьбі з іншими тваринами, значно поступається їм гостротою почуттів. Така недостатність справжніх інстинктів є небезпечною для життя людини [1, с. 170]

Однак, з поля зору А.Гелена випадає біологічна здатність людини до полісезонного відтворення роду людського, що забезпечує нестримне зростання чисельності людей на відміну від тварин.

Таким чином, забезпечення виживання людства вирішується за рахунок неконтрольованого зростання чисельності людей за сприятливих умов. Додамо, що за наслідками новітніх досліджень в біоенетичній царині пренатальний період у людини мав би продовжуватися до 2,5 років, внаслідок чого дитина мала б «конкурентоздатні» інстинкти, швидко пристосовувалася до навколишнього середовища, мала біологічну здатність забезпечення виживання.

Є дещо парадоксальним той факт, що саме скорочення пренатального періоду втричі забезпечує людству значне прискорення адаптації дитини до навколишнього середовища за допомогою батьків, експоненціальне зростання чисельності населення в світі. Сприятливі умови, за які вже йшла мова, **забезпечуються здатністю людини пристосовувати навколишнє середовище до своїх потреб, перетворювати світ за своїми забаганками, вирішуючи питання ефективного подолання біологічної недостатності, приходячи до домінування в світі на поточний час.**

Таким чином питання виживання роду людського у змаганні з тваринним світом було вирішене на користь людства завдяки біологічним здатностям до нестримного збільшення чисельності людей, здатності до скорочення пренатального періоду у поєднанні з розумовою соціальною здатністю до перетворення навколишнього середовища у відповідності з потребами людей у створенні засобів виживання і підвищення рівня безпеки.

Переходячи до розгляду питання усталення людських спільнот, під чинниками такого процесу ми розуміємо системоутворюючі фактори, що діють перманентно,

забезпечують виникнення і розвиток навичок суспільного проживання, створення умов для забезпечення сприяння цьому процесу і його протяжності у часі, тощо, причому спрямованість такого процесу залишається тією ж самою: вирішення взаємопов'язаних завдань збільшення чисельності людей і посилення здатності новоствореної спільноти до перетворення довкілля. На етапі початкового згуртування кожен мав знайти для себе відповідь на питання: хто стане на мій захист, не перетвориться на ворога, не посягне на моє життя? Основним питанням було **питання довіри**. Природно, що найліпшими кандидатами були батьки, браття і сестри, себто, кривні родичі, об'єднані спільною метою, спільними почуттями, спільним побутом, спільним піклуванням про нащадків, тощо. Люди однієї крові мають більше довіри одне одному, ніж кому-небудь іншому. Однак, однієї біологічної подібності для забезпечення виживання було замало. Реалізація здатності до перетворення світу в широкому сенсі, а також в її буденних проявах (здобування і збирання їжі, побудова житла, організація побуту, захист від тварин і можливих ворогів) потребувала наявності визначеної спільної дії, що була неможливою без спілкування як засобу організації спільноти, трансляції корисної інформації, здійснення процесу навчання і виховання.

Таким засобом спілкування виступає мова, уможливлена наявністю мовного апарату людини, відсутнього у тварин, що є ще однією біологічною преференцією людини. В утилітарному, прикладному сенсі мова є могутнім засобом організації спільноти на колективну спільну дію, наявність якої й забезпечує ту саму унікальну здатність людини до перетворення середовища. Було б значною редуцією виокремлювати тільки гуманітарні функції мови, відкидаючи її конструюючу складову.

Образ світу, що історично склався в конкретному мовному колективі, зведення уявлень про світ, що зафіксоване мовою, є своєрідним засобом концептуалізації світобудови в рамках даної мови. Кожна природня мова відображає визначений спосіб сприйняття й кодування світу. Мовні значення складаються в систему поглядів, своєрідну колективну філософію, що засвоюється усіма носіями даної мови, приналежними до спільноти, є запорукою спільних поглядів на світ, на обирність пріоритетів, на спільність цінностей, тощо.

«Межі моєї мови визначають кордони мого світу», - викарбував у своєму славетному «Логіко-філософському трактаті» Людвіг Вітгенштейн. Цей вислів має й суто філософський сенс: реальність опосередковується мовою, що «перетворює» її в собі і тим самим створює образ світу, унікальний для конкретної мови, іншими словами, мова конструє реальність... втілює цю реальність в соціум, інсталиючи образ світобудови» [2, с. 5 – 6].

Таким чином, **на початковому етапі згуртування спільнот саме кров і мова є чинниками, що об'єднують людей в «початкову» спільноту – рід**, який ми визначаємо як групу людей, висходять за своїм походженням до загального прабатька – засновника роду. Декілька родів об'єднувались у родову громаду, що включала до себе за законом екзогамії представників різних родів (за патрилокальним шлюбом жінки входили до родової громади чоловіка, за матриликальним шлюбом - навпаки). Основи ж такої громади складали ті, хто вийшов з одного роду. Цьому сприяла і кривна родинність, і наявність спільної мови (вона відтворювала образи світу, подібного до висхідного), підвищувався рівень здатності громади до виживання.

Такий підхід міг би видаватися дещо спрощеним, якби не тисячоліття витрачених на досягнення цієї мети соціальних потрясінь і створення штучної сфери існування, де в наш час мешкає більша половина людства.

В певному сенсі традиційним є починати розгляд з такого соціального угруповання як сім'я, однак наслідуючи авторитетним поглядам (Л. Морган, Ф. Енгельс), становлення і розвиток сім'ї як соціального інституту не передує

спільнотам, не нижчим за ступенем розвитку і значно більшим за чисельністю, тому що сім'я в сталому сучасному розумінні повстає лише за виникнення приватної власності, і це є підставою для вилучення такого соціального угруповання з подальшого розгляду.

Погоджуючись частково з концепцією «біологічної недостатності людини», мусимо ще раз вказати на наявність у людини розвинутої нервової системи, що забезпечує швидке реагування на різноманітні подразники; органів, що надають можливість розумової діяльності, забезпечуючи здатність до перетворення навколишнього світу. Людина має неабиякі важелі для вирішення проблеми виживання розумно «експлуатуючи» свою біосоціальну сутність: повсякденне збільшення чисельності, здатність до розумової праці, регулювання внутрішніх відносин з метою ефективного функціонування ускладненого соціального організму. Такий підхід надає можливість позиціонування націотворення як поступового природно-історичного процесу утворення більш складноорганізованих соціальних спільнот під впливом постійно діючих системоутворюючих факторів, що ми виокремлюємо в якості чинників.

Подальший розгляд з необхідністю спонукає нас зробити наступний висновок: збільшення чисельності людських спільнот як мейнстрім вирішення проблеми виживання потребує значно більшої кількості їжі та питної води, що може бути частково вирішено за рахунок удосконалення мисливської майстерності, нових прийомів збирання фруктів, ягід, горіхів, меду, тощо, будівництва сховищ для зберігання запасів їжі, питної води, але докорінно вирішує проблему тільки одне – збільшення ареалу існування спільноти, зростання **власної території**, що може бути конче досягнутим за **об'єднання родових громад (фратрій) в нову соціальну спільноту – плем'я**, з поширеними власними мисливськими угіддями, місцями збору рослин, принагідних до споживання, місцями риболовлі, тощо.

Створення новітнього соціального угруповання на збільшеній власній території тягне за собою необхідність новітніх рішень в сферах управління, безпеки, захисту, організації господарювання упорядкування відносин з навколишнім світом природою засобами відповідних культів. Виникають зачатки виокремлення старшини, військового стану, служителів культу тощо.

Ми визначаємо плем'я як наступну ускладнену форму суспільної організації і етнічної спільноти людей зі збереженням кровнородинних зв'язків поміж його членами, поділу на фратрії (здебільшого походили від одного роду), єдиної мови (діалекту), самосвідомості, внутрішньої ендогамії, існування культів та обрядовості.

Визначним чинником створення новітньої спільноти є радикальне збільшення власної території, що викликає до життя появу більш ускладненої соціальної структури, створення необхідних умов для збереження і нагромадження господарського досвіду та зачатків культури, вдосконалення мов, закладає основу для зміцнення і розвитку окремішності етнічних спільнот. Серед племен – фундаторів українського етносу М. Грушевський визначає «велике плем'я Сіверу або Сіверяне... На правім боці Дніпра коло Київа сиділи Поляне, інакше звані Русю. За Полянми далі на схід... жили Деревляне, лісові люди себто , а за Прип'яттю Дреговичі, ніби болотяні (бо дрегва значить болото). На Волині, за Случею жили Дуліби...Яке плем'я мешкало над Доном та на азовським побережю,... літописці не кажуть. Але і там, і тут мешкали також українські племена або краще казати - східно-полудневі племена словянські, з котрих вийшов нинішній український нарід; тільки не знаємо їх племінних імен» [3, с. 36], (орфографія збережена – А.Я.).

Кожне плем'я шанувало своїх богів і мало власні культу, найпоширенішим серед яких був культ роду та особливе обожнення природи в різних формах. З плином часу

чисельність людей в племені продовжує зростати, суспільні відносини ускладнюються, захищати кордони стає дедалі важче, оскільки в інших племенах йде подібний процес і вони теж потребують відповідей на нові виклики, зовнішні і внутрішні. Стає очевидним, що потрібним є більш високий рівень управління й виконання, нападу й захисту, згуртованості й розкутості. Оптимальним рішенням є поєднання майже протилежних тенденцій: структурно – функціональний розподіл обов'язків і спроможність здійснювати соціально значущу справу єдиною командою.

На цьому етапі таким гуртуючим чинником виступає формування і розвиток спільної культури шляхом консолідації, а від так і поступове злиття різних родів й племен на основі спільних цінностей, особливо духовних і релігійних, вироблення спільної мови (разом з існуванням діалектів) спільного способу життя, звичаїв господарської діяльності, релігії, традицій, обрядів, спільного захисту кордонів т. ін., себто усього того, що ми визначаємо як спільну **культуру**. Саме вона складає підвалини патріотизму задля захисту власної території спільноти, її згуртування на виконання завдань, значущих для більшості, насагу задля трансляції позитивного досвіду посеред соплеменників.

З повстанням сталої спільної **культури** остаточно формується нова етнічна спільнота – **народність, що характеризується спільними рисами суспільного характеру поряд з особливостями психологічного складу**. Певній народності завжди притаманній лише її спосіб життя, звичаї, традиції, обряди, рід господарської діяльності, чим вона принципово відрізняється від інших народностей. На цьому тлі йде процес структурно – функціонального розподілу населення: формуються зачатки станів, удосконалюються форми и засоби господарської діяльності, виокремлюються служителі релігійних культів тощо.

Подальше зростання чисельності людей викликає необхідність поширення за рахунок територій, що є вже комусь підпорядкованими, врешті решт, «вільних» територій вже немає, розвиток спільнот за рахунок приєднання нових територій змінюється на захоплення, надбання нових земель стає можливим тільки внаслідок конфлікту. Перевагу має той, чия готовність до конфлікту є найвищою, себто, чия організація внутрішньої взаємодії є найкращою, чия згуртованість є найміцнішою.

В таких умовах з необхідністю виникає форма й засіб щільнішої організації людської спільноти – **держава, як орган управління, а, в разі необхідності й примусу**, до виконання суспільно необхідних кроків для досягнення суспільно значущих цілей, що формалізує споживання спільнотою як матеріальних, так і духовних цінностей, упорядковує відносини між людьми за встановленими правилами (правом), регулює їх з метою усталення оптимального режиму для кожного члена спільноти (мораль), примушує порушників виконувати закони (санкції, ізоляція).

Під таким впливом ступінь консолідації спільноти різко підвищується, що призводить до домінації спільних тенденцій, маргіналізації верств населення, сповідуючих тенденції центробіжні, насамкінець, до виникнення якісно нової соціальної спільноти – **народу, що, постає як спільнота, що історично змінюється, складається на різних етапах розвитку з таких соціальних груп, станів, класів, що об'єктивно здатні брати участь у вирішенні історичної долі, справ суспільства**.

Народ, складаючись зазвичай з різних етнічних груп, є утворенням поліетнічним, однак, виступає творцем власної унікальної культури, що поєднує одночасно національне та загальнолюдське, завжди має яскраво виражене національно – специфічне, неповторне забарвлення, оскільки матеріальні й духовні цінності народу створюються в певних історичних суспільних умовах і втілюються у дух народу, особливості його національної свідомості та неповторності історичного досвіду. Розглядаючи своєрідний ланцюг взаємопов'язаних системоутворюючих

чинників націотворення і відповідних їм соціальних спільнот, що утворилися внаслідок їхньої комплексної дії, ми свідомо уникали розгляду такої соціальної спільноти як «нація», оскільки, на наш розсуд, вона в сучасному науковому дискурсі ще не знайшла належного їй місця, а дослідження її сутності мають дещо еkleктичний характер, залежний від етнічних, політичних, історичних й інших преференцій дослідників.

Не маючи на меті достеменно дослідити цей важливий аспект саме в цій роботі, ми виберемо частковий формальний аналіз опіній авторів, які присвятили час роздумам з цього приводу. Постійні роздуми цих дослідників над питанням націотворення за останні два століття накопичили численну кількість поглядів, підходів, концепцій, що досить ретельно висвітлюють будь-який аспект проблеми, вносячи хвилю еkleктичності у висновки, конкуруючи поміж собою. Наприклад, визначень поняття «нація» існує більше ста, що не надає змоги зробити який-небудь умовивід, що мав би практичне значення. Концепції **політичної нації** (Д. Дідро), **етнічної нації** (Е. Сміт), **пасіонарної нації** (Л. Гумільов), акцентування уваги на інших особливостях, притаманних цій спільноті (Б. Андерсон, Е. Геллнер, К. Дейч), уводять суспільну думку від відповіді на одне-єдине питання, гідне відповіді: яке місце займає нація серед інших соціальних спільнот, виокремлених науковою думкою?

Знаходимо:

1. За Карлом В. Дейчем «фактори впливу, що спричинили появу національних держав у Західній Європі, а саме: індустріалізація, накопичення капіталу та економічне зростання» [4, с. 266].

2. «Спільними ознаками у різних трактуваннях категорії «нація» є державотворча спільнота, територія, економіка, єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів». [4, с. 201].

3. «Українські вчені О. Кортунов, Ю. Римаренко підкреслюють, що термін «нація» можна визначити, як етносоціальна (і не завжди кровнородина) спільнота зі сформованою усталеною самосвідомістю, а також (на етапі формування) територіально-мовною та економічною єдністю» [4, там само].

4. В статті «Націобудівництво» (В. Деревінський): «Неодночасність виникнення різних націй пояснюється несинхронним переходом людства до індустріального суспільства» [5, с. 378]. «Серед найважливіших чинників виникнення нації вирізняють: етнокультурні; релігійні та ідеологічні; адміністративні та державні; економічні та технічні...». [5, с. 379].

Аналіз наведених висновків вітчизняних та закордонних вчених надає змогу зробити наступні висновки:

– по-перше, серед чинників виникнення нації обов'язково присутній такий, що пов'язаний з економікою (індустріалізація, економічне зростання, економіка, економічна єдність, економічні та технічні чинники, перехід людства до індустріального суспільства);

– по-друге в переліку чинників вони йдуть останніми (передостанніми);

Тому наші проміжні висновки будуть такі:

1. Системоутворюючим чинником виникнення націй є економіка і економічні процеси.

2. Нація виникає останньою з ланцюга соціальних спільнот, отже є найбільшою і найрозвиненішою з них.

3. Ситуація в дискурсі, що склалася, повністю відповідає логіці дії системоутворюючих чинників і етносоціальних спільнот, що виникають внаслідок таких дій.

4. Нація є найбільшою і найширшою зі спільнот, оскільки економічні чинники мають найбільший об'єднуючий потенціал з поміж визначених.

Чинник	Новоутворена спільнота
Кров, мова	Рід
Територія	Плем'я
Культура	Народність
Держава, історія	Народ
Економіка	Нація

Мусимо взяти на себе відповідальність і встановити, що нація не є суто етнічною спільнотою, оскільки об'єднується дією чинника, що не має етнічних ознак.

Перспективним вважаємо розгляд питання, які саме властивості соціокультурних чинників забезпечують утворення і подальший розвиток етносоціальних спільнот.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблемы человека в зап. философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988 – 152 – 201 с.
2. Языки как образ мира. – М.: ООО “Изд-во АСТ”, СПб: Terra Fantastika, 2003. – 568 с. – (Philosophy)
3. Грушевський М. Історія України / М. Грушевський. – Київ: друк.Акц. Т-ва «Дмитро Барський», 1918. – 566 с.
4. Малий етнополітологічний словник / О.В. Антонюк, В.І. Волобуєв, М.Ф. Головатий та ін. – МАУП, 2005. – 288 с.
5. Етнократологічний словник: Енцикл. – довід. словник – К.: МАУП, 2007. – 576 с.

УДК 130.2

М.Г. Аветісян

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна,
магістр філософського факультету

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ХУДОЖНЬОГО ПРОСТОРУ ЖИВОПИСУ Е. ХОППЕРА ТА Е. УАЙЕТА

З'ясовано особливості культурно-антропологічних та феноменологічних методологічних підходів до визначення художнього простору, його структур; в тому числі розглянуто подієвість картини (феноменологічний підхід) – картина не продукується нами як об'єкт, але здійснюється перед нашими очима як подія. Визначено еволюцію візуальних образів та поетики живопису Е. Хоппера та Е. Уайета: від формальних пошуків до екзистенціальних, від уяви – до уявлення (глибокого екзистенціального переживання істини та піднесеного), від експериментів з формою до вироблення національної традиції; від симулятивного образу до образу як «насиченого феномену».

Ключові слова: художній простір, подія, феномен, національна традиція, візуальний образ, уява, суб'єктивність

М.Г. Аветисян

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОСТРАНСТВА ЖИВОПИСИ Э. ХОППЕРА И Э. УАЙЕТА

Выявлены особенности культурно-антропологических и феноменологических методологических подходов к определению художественного пространства, его структур; в тому числе рассмотрена событийность картины (феноменологический подход) – картина не производится нами как объект, но совершается перед нашим взглядом как событие. Определена эволюция визуальных образов и поэтики живописи Э. Хоппера и Э. Уайета: от формальных поисков к экзистенциальным, от воображения – к представлению (глубокому экзистенциальному переживанию истины и Возвышенного), от экспериментов с формой к созданию национальной традиции; от образа-симулякра к образу как «насыщенному феномену».

Ключевые слова: художественное пространство, событие, феномен, национальная традиция, визуальный образ, воображение, субъективность

M.G. Avyetisyan

THE CULTURAL-ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE ARTISTIC SPACE OF E. HOPPER AND E. WYETH

The features of cultural-anthropological and phenomenological methodological approaches to the definition of art space, its structures are revealed; in this regard, the eventuality of the picture (the phenomenological approach) is considered - the picture is not produced by us as an object, but carried out before our as an event. The evolution of visual images and art poetics of E. Hopper and E. Wyeth from formal search for existential, from imagination - to the idea (deep existential experience of truth and sublime), from experiments with form to develop a national tradition; from simulation image to the image as saturated phenomenon - has been determined.

Keywords: art space, event, phenomenon of national tradition, the visual image, imagination, subjectivity

Актуальність, постановка проблеми. Спроби досліджувати внутрішній простір відомі в філософії мистецтва з появи теоретичної рефлексії над формою твору. Феноменолого-екзистенціальний підхід до розгляду сутності мистецтва стає актуальним і перспективним в рамках сучасної культурфілософії. Наше дослідження охоплює такі питання, як перехід, зміна меж і бар'єрів, що становлять інтелектуальну протипагу примітивному та негативному погляду на порядок повсякденності.

Ступінь дослідження. Живописом Е. Хоппера та Е. Уайета з позиції питання художнього процесу та побудови мистецького образу «магічного реалізму» займалися такі дослідники як Барбара Хаскін [1], Річард Меримен [2]. Багато питань художнього осмислення внеску цих художників в американське національне мистецтво розглянуто у працях М. Єфімової [4], В. Юрьєвої [12], В. Смирнової [8]. Також це праці з питань культурно-антропологічного вивчення художнього простору живопису, його поетики та засобів візуальної виразності – методологічно важливі для нас праці Ж.Л. Маріона [5, 6] та О. Титар [10].

Ми розглядаємо крізь призму культурно-антропологічного виміру художній простір живопису Едварда Хоппера та Ендрю Уайета [3]. Ми використовуємо таке визначення художнього простору – кумулятивна характеристика твору мистецтва, яка задає йому певну внутрішню єдність, зовнішню відокремленість та належність до певного стилю мистецтва.

Мета статті – дослідити художній простір живопису Е. Хоппера та Е. Уайета, структури сприйняття та поетику художнього зображення в цьому живописі

Виклад основного матеріалу. Результати дослідження.

Картини Е. Хоппера і Е. Уайета викликають «відчуття зупиненого кадру, вихопленого з уявної секвенції, але сприймаються як рід руху, чие продовження разом відстрочено і ірреально» [1, р. 139]. Звідси характерний відчужуючий ефект. В нашому дослідженні ми не прагнемо відтворювати відсутні конкретні образи, пустоти, через те, що питання «позиції глядача», для нас є другорядним, ми збираємося розглядати ці образи як цілком феноменологічні для засвоєння глибинного змісту художнього простору картин цих художників.

Ми розглядаємо той ефект порожнечі, пустельності, який, кожен по-своєму, виявляють Хоппер і Уайет. Можливо, мова йде про візуалізації розриву, розриву самої суб'єктивності, який з такою виразністю передається. Тобто: суб'єктивність, впізнає себе в постійному самовідчуження. Світ художнього простору живопису цих митців - ці нескінчені жести персонажів, що підкреслюють атмосферу таємничого очікування найважливішої події, яка не відбувається.

Як «насичений феномен» (за Ж.Л. Маріоном) [6], картина перестає являти себе нашому погляду як об'єкт, що ми виробляємо. Насправді, події зображені на картинах відбудуться у реальності, але тільки як копія, тінь того, що трапилось в світі образів. Образ не відсилає до реальності, проте формує її таким чином.

Для нас важливе таке визначення суб'єктивності у художньому просторі: «суб'єктивність автора не лише стає основою ідентичності, але втілює суб'єкт-предикатні відношення, а репрезентація придбає онтичне значення: в суб'єктивність репрезентації включаються (repraesentare) суб'єкт-предикатні відношення (perceptio), слово і репрезентація стають медіатором між Богом і людиною, а автор є як медіатором, так і втіленням трансцендентного начала» [9, с. 139].

Аналіз художнього простору картин Е. Хоппера та Е. Уайета в культурно-антропологічному аспекті стає актуальним напрямком дослідження, оскільки результати його допоможуть створити низку інтенцій розуміння цілого ряду американських художників, які є послідовниками Хоппера та Уайета, допоможуть виявити та прослідити на перехрещенні взаємозв'язків цих інтенцій подальший розвиток мистецтва американського реалізму.

Хоча цей реалізм є неоднорідним (у кожного з художників свої особливості), однак і за формальними мірками близький до своєї ж протилежності: оголений геометризм хопперівських композицій та навмисне спрощення Уайетом речей. Картини цих митців, при їх несхожості, виражають естетику певної епохи, та зображуючи її, повідомляють про одночасне зникнення суб'єкта та об'єкта в художньому акті, тобто таку пустоту, відчуження, відсутність як умови можливості зображення.

Досягнення тривимірності сприйняття змісту картин можливо в момент конструювання суб'єктом повного образу, що відбувається в просторі картини, яке, по суті, є тимчасовим зануренням в представлену екзистенцію. Для визначення структури картини ми використали хайдеггерівській термін «нааявне». Це поняття у М. Хайдеггера служить способом визначення і виявлення навколишньої дійсності, яка сама по собі підручна: «Ми називаємо зустрічне у піклуванні суще засобом» [10, с. 152]. Чим, на наше переконання, якщо не «стурбованим сущим» є вся тематика живопису Е. Хоппера. Він створює цей антропологічно-онтологічний світ підручних засобів. Такі засоби зручні в розпорядженні, тому як є підручними за своєю суттю, але спочатку і як такі.

У рамці картини існує світ підручних засобів. Ці фарби не хаотичні, а впорядковані думкою і рукою художника, не вигадані або змальовані, а саме впорядковані думкою і рукою. Отже, детермінізм цих засобів виразності є функціональним, наявним. Така теза підвела нас до кордонів онтології і напрошується думка про структуру і взаємодію всіх цих місць в рамках спроби конструювання відповіді про справжнє суще.

Чи є зображена на картинах екзистенція справжньою? Чи потрібна сучасній людині відповідь на запитання про справжність екзистенції, поставлене художниками повсякденного реалізму середини минулого століття?

Зв'язуючим моментом суто предметного і внутрішньо смислового в картинах є порожнеча. Феномен порожнечі – ключовий механізм інтерпретації буття на просторі картин Е. Хоппера і Е. Уайета. Порожнеча присутня на картині, отже займає місце в її просторі. Важливо зробити акцент на існуванні порожнечі як присутності, щоб змінити звичне неправильне уявлення про порожнечу, як про брак чи відсутність наповненості простору.

Порожність простору на полотнах Е. Хоппера і Е. Уайета, то «спільне місце» двох художників, за ознакою якого ми аналізуємо їх в одному ключі. «Чому я говорю про порожнечу? Порожнеча – це найвища точка наповнення і проникнення. Межова глибина і лихоліття. Порожнеча – істина. А з істиною складно не рахуватися» [7, с. 35].

На прикладі творчості американських художників початку другої половини століття спостерігається зняття глибинних філософських функцій мистецтва. Саме в цей час американське мистецтво приходить до розуміння власних завдань як проявів завдань загальнокультурного характеру. Майстри тепер встановлюють правила естетичної гри, яким підкоряють життя персоналій.

Справжність екзистенції в живописі Едварда Хоппера: життєтворчість через художню алегорію

Ізольованість – основна сюжетна лінія живопису Едварда Хоппера. Однак, його високі технічні навички в поєднанні з глибиною його власної рефлексії дозволяють перетворити американське почуття самотності і відчуження в тему всесвітню та загальнолюдську. Фігуративний живопис Едварда Хоппера можна вважати підставою тенденцій постмодернізму. Він вніс в розуміння завдань сучасного мистецтва серйозні корективи і не змінив звичних уявлень про актуальність творчості, в якій, незважаючи і на настання ери технологій, завжди залишається місце людському розуму і почуттям.

Роботи Е. Хоппера втілюють стерильність, безнадійний відчай. Герої у Е. Хоппера завжди самотні, завжди дивляться в бік, вони позбавлені мови. На одній з найзнаменитіших картин «Опівнічники» Е. Хоппер зобразив нічне кафе в даунтауні Нью-Йорка, де сидять втомлені люди, безмовна парочка. Ми бачимо їх через вікно, але ось двері в кафе митець не зобразив, підкресливши тим самим безвихідність.

На фоні тематичних відмінностей живопису художників спостерігається похідні звідси відміни в їх стилістиці. Е. Хоппер запустив образ стандартної і безликої людини в мистецтво, тоді як Е. Уайету властива індивідуалізація, однак, зовсім не заради самого героя (портретний живопис), а заради повноти композиції та історії сюжету картини (найбільш відома картина – «Світ Христини» – тому приклад).

Свобода як екзистенційна та смислотворча константа в образах Ендрю Уайета

Говорячи про порожнечу і про «гру порожнечі» як методологічний живописний інструмент Е. Уайета – нам знадобляться його слова про полотно «Світ Христини»: «Я хотів би написати тільки поле без Христини і змусити відчути її присутність» [2, р. 56].

Сам Е. Уайет чітко визначає своє завдання – описати світ так, щоб присутність (Dasein) стала явна, навіть незалежно від наявності фізичного об'єкта в просторі полотна. Більш того, ця присутність – людини, способу, ідеї – завжди позитивний феномен, це підтверджене буття.

Чому ми говоримо про підтвердження, про якусь автентичність екзистенції? Наш підхід навіть не має на увазі якийсь реальний сюжет, який прагнув зобразити художник. Оскільки те, що об'єднує і Е. Уайета і Е. Хоппера – спроба винайти мову для передачі досвіду ідеацій, спроба зобразити акт чистої феноменологічної редукції.

Суб'єктивність сприйняття реальності і структури видимості у художньому просторі живопису Е. Хоппера і Е. Уайета: культурні впливи на перетині світу кінематографу і світу живопису

Реалізм не покликаний відобразити навколишнє середовище в позитивному або негативному світлі. Реалізм, за своїм принципом, служить ілюзією або дзеркалом перебільшення. Картини Е. Хоппера, як майстра, що вміє зобразити байдужість, як важливу характеристику суспільства, підсилюють відчуття цієї байдужості таким чином, що рефлексія над цим станом сприяє її посиленню.

Що ми бачимо в кіно, в зв'язку з цією рефлексією та співпричетністю глядача до події та світу живопису американського реалізму. Такі режисери як Девід Лінч, Вім Вендерс, Джим Джармуш, Теренс Малік використовують в своїх образах таку ж концепцію незначущості світу, і таким чином додають ще більшої незначущості художнім образам, проте не спростовують при цьому потенціал візуальної художності та співтворення з боку глядача.

Як засоби зображення реальності, кінематограф і живопис володіють власним світом можливих уявних в свідомості образів.

Молодий американський кінематограф періоду перших виставок Е. Хоппера рефлексував над сучасним йому мистецтвом в пошуку нових форм і засобів вираження. У 1930-1960-ті роки ми зустрічаємо безліч цитат в фільмах режисерів.

Популярність цитування Е. Хоппера в кінематографі і сучасних тиражованих зображеннях обумовлена багатьма в чому новаторством його техніки, він написав таку картину, яку сьогодні називають дигітальною (цифровою), він створив таку реальність, з якою прибрав негатив: «Якщо уподібнити цей ефект фотографії, можна сказати, що у Хоппера сама надмірність подібності говорила про те, що оригіналу і не було зовсім або що він з самого початку втрачений» [8, с. 24].

Саме такий ефект втрати реальності й одночасно її присутності і привертає послідовників та виражається в подібності образів. Режисерів цікавив момент скасування перспективи, що виникає через оптично точну, навіть неймовірну ясність погляду. Людина в такому поданні простору часто виключається зовсім або ж її існування передбачається на другорядних ролях, іноді на додаток пейзажу.

Метафоричне порівняння образу картини Е. Хоппера і кінокадру не випадкове. Художнику подобалася фотографія і він цікавився кіно. Місця і ситуації на його картині не багатоваріативні, проте більшу частину його робіт займають сцени в кінозалах, фойє, білетерки і часті промені світла кінопроектора. Його «зупинені миті» схожі на кольорові фотограми. Картини говорять про механічну природу спонтанності, анатомуючи час, перетворюють тривалість в механічну суму хвилин.

У своїх творах художник наділяє пейзаж виразом углядування, яке забирає у людини її душевність та виразність («олюднення пейзажу»), що в подальшому ми спостерігаємо в фільмах А. Хічкока. Ще одним фактором популярності його стилю є майстерна, з точки зору втілення, деконструкція видовища.

А. Хічкок першим запозичив хопперівський прийом надлишку реального. У 1960-х роках техніка дозволяла натурні зйомки, але режисер вирішив використовувати ріпроекції, домагаючись того, щоб фігури виступали з простору фону, домагаючись ефекту неприродності людини в пейзажі, який він представляє своєрідною ментальною конструкцією.

Здатність будувати структури і передавати їх суть – ще один загальний момент двох «майстрів кадру». Наприклад, у А. Хічкока мріє виключно камера, хоча нам здається, що мріють, задумуються герої. Так в фіналі фільму «Вікно у двір» кожен залишається в своїх звичних ситуаціях: вона з «Harper's Bazar'ом», він з фотоапаратом, масажистка з передчуттями, які обов'язково збудуться. У кадрі ми не бачимо кінцевий результат історії.

Ще одним шанувальником творчості Е. Хоппера можна вважати відомого кінематографіста Віма Вендерса. Часте звернення у знакових фільмах «Париж, Техас» і «Американський друг» до хопперівських мотивів та теми іманентності реального, де жанрові портрети персонажів буквально замасковані в просторі.

На відміну від А. Хічкока, для В. Вендерса найцікавішим у Е. Хоппера виявилось зникнення особи або включення його в світ ландшафту. Він зображує його настільки майстерно, що навіть не викликає дискомфорту при зоровому сприйнятті суб'єкта.

Не з точки зору уявлення творів сучасного мистецтва як симулякрів, а з точки зору можливості подання сюрреалістичної естетики повсякденності як поетики «магічного реалізму» ми порівнюємо творчість Е. Хоппера з ще одним американський класиком кінематографу – Девідом Лінчем. Прагнення режисера бачити повсякденне ексцентричним, а банальне – парадоксальним представляє інтерес для нашого дослідження. Примітивна гіпперреальність Е. Хоппера і повсякденна фантастика Д. Лінча сходяться в тому, що все це сконструйована реальність, де все природне є знаком, інтерпретувати цей знак – завдання і покликання глядача, цей місії глядач не має уникати. У роботах цих майстрів немає нічого справжнього: фотографічне не відображує природу, а природа сама перетворюється в індекс, знак на позначення певної інтерпретації.

Однак головною рисою запозичення поетики зображення ми виділяємо гру з сьогоденням. Особи Е. Хоппера йдуть в розріз з позами, блокуючи час, згортають його в петлю, такий маневр, який хвилює глядача, зачаровує погляд. Д. Лінч повторює цей хопперівський прийом перекручення і концентрації часу в окремому зображенні – він значно подовжує крупний план, народжуючи паузу, подібну порожнечі, в оповіданні, уповільнення створюють ефект нескінченного сьогодення. Д. Лінч, слідом за Хоппером, підриває природну реальність, його фотографічні образи народжують тріщину в об'єктивному даному, цьому, нібито теперішньому, моменті, світло Е. Хоппера і синтаксис Д. Лінча додають нереальності повсякденності.

Популярність творчості Е. Хоппера обумовлена її інтерактивністю, вона здатна запропонувати глядачеві створити індивідуальну версію світу, смислово і філософськи наповнену настільки ж глибоко, як пропонує сам автор; ця рівноцінність різних інтерпретацій і приваблює глядачів до мистецтва «магічного реалізму». Пустельні картини приховують автопортрети і пейзажі, виконуючи функцію дзеркала, легко відображають кожного, хто в них подивиться. Можливо саме цей ефект найбільш полюбився глядачам і поставив Е. Хоппера на місце одного з головних художників американської дійсності.

Висновки. Переходячи до висновків, потрібно сказати, що досліджуючи художній простір картин Едварда Хоппера та Ендрю Уайета ми зробили комплексний аналіз простору в контексті феноменологічної традиції філософії культури. Ми розібрали структурне розуміння поняття художнього простору, виявили належні до нього компоненти: у художньому просторі істина суцього стверджує себе у творінні через «насичені феномени» та присутність, художній простір картини може виступати як засобом «знеособлення» (Е. Левінас), ілюзії, так і засобом олюднення.

Використовуючи особливості культурно-антропологічних та феноменологічних методологічних підходів ми розглянули подієвість картини, як такої, яка не продукується нами як об'єкт, але здійснюється перед нашими очима як подія.

Культурно-антропологічне трактування художнього простору у нашому дослідженні виявило себе через такі концепції «структура видимості», «присутності», «подієвості», «гри порожнечами», «інверсії зображення» (коли картина своїми структурами видимості перевершує дійсність, витісняючи її структури зображення), «справжності екзистенції», «простору можливого».

Поняття «присутність», у контексті аналізу простору творів митців, розкривається у взаємодоповненості з поняттям «предметності», «об'єкт» та «суб'єкт». Центральним у нашій статті є визначення поняття «пустоти» як способу існування «простору можливого» (як способу впускання і відкритості), простору інтерпретації (глядача та автора) та безмежності, емоційної зворушливості.

На основі поетики зображення повсякденності живопису Е. Хоппера та Е. Уайета ми проаналізували подальші кінематографічні та живописні пошуки, візуальну образність американської культури та виділили її наступні риси: гра з часом у зображенні, суб'єктивація простору (особливо Е. Хоппер), олюднення пейзажу (особливо Е. Уайет). Живопису «американського реалізму» властиве психологізування та психологізація простору, що саме і запозичували американські режисери у митців-реалістів.

Художній простір наративізується – стає синтагмою-повідомленням, яку має заповнити глядач, у глядача виникає особливе відчуття «підключення про простір», залучення до піднесеного. Ефект відчуження, використаний митцями викликає ефект присутності, глядач буквально вживається в ті події, які зображає й виражає матерія художньої реальності.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Haskell B. *Modern Life : Edward Hopper and His Time* / Barbara Haskell. – Hardcover, 2011. – 240 p.
2. Meryman R. *Andrew Wyeth: A Secret Life* / Richard Meryman. – New York : HarperCollins, 1996. – 464 p.
3. Wyeth A. *Andrew Wyeth: Autobiography* / Andrew Wyeth. – Bulfinch, 1995. – 168 p.
4. Ефимова М. Мир художника Эндрю Уайета [Электронный ресурс] / М. Ефимова // Иностранная литература. – 2013. – №8. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/inostran/2013/8/10e.html>
5. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология : на смену теологии / Жан-Люк Марион ; пер. с фр. С. Шолоховой // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 124 – 143.
6. Марион Ж.-Л. *Перекрестья видимого* / Жан-Люк Марион. – Москва : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.
7. Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли. В трех томах. – Том II. Революция романтизма в Америке / В.Л. Паррингтон. – Москва : Изд-во иностр. лит., 1962. – 150 с.
8. Смирнова В. Эдвард Хоппер. Эффект зеркала [Электронный ресурс] / В. Смирнова. – Режим доступа : http://www.artterritory.com/ru/teksti/statji/5115-jedvard_hopper_jeffekt_zerkala/
9. Титарь Е.В. Субъективность репрезентации в искусстве и проблема идентичности автора / Е.В. Титарь // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. – Санкт-Петербург, 2014. – Вып. 4. – С. 136-143. – Серия 17. Философия, конфликтология, культурология, религиоведение.
10. Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления* / М. Хайдеггер ; сост., пер. с нем. и комм. В.В. Библихина. – Москва : Республика, 1993. – 447 с.
11. Хайдеггер М. *Исток художественного творения* / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. Михайлова А.В. – Москва : Академический проект, 2008. – 528 с.
12. Юрьева Т.С. *Эндрю Уайет* / Т.С. Юрьева. – Москва : Изобразительное искусство, 1986. – 160 с.

ВІД РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ ВІСНИКА ХНУ ІМ. В.Н. КАРАЗІНА

У попередньому випуску ВІСНИКА ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ імені В.Н. Каразіна №56 (Серія «Теорія культури і філософія науки») було вказано, що співавторами рецензії «Жизнь – наивысшая ценность», уміщеної на сс. 94 – 96 є ***Słomski Wojciech*** – prof. zw., dr hab. kierownik katedry filozofii WSiFZ (Warszawa) та ***Wyleżalek Joanna*** – dr hab., Dziekan Wydziału Nauk Społecznych SGGW(Warszawa).

На жаль, сталася прикра помилка, оскільки ім'я ***Wyleżalek Joanna*** – dr hab., Dziekan Wydziału Nauk Społecznych SGGW(Warszawa) було вказано помилково. Одноосібним автором рецензії є ***prof. Słomski Wojciech***.

Приносимо щирі вибачення професору Войцеху Сломському і Декану Йоанні Вилежалек за помилку.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ В.Н. КАРАЗИНА**

Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ»
Випуск 57

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Українською, російською, англійською та польською мовами

Підписано до друку 07.06.2017 Формат 60x84 /8
Папір офсетний Друк ризографічний
Ум. друк. арк. 13,7 Обл.-вид. арк. 16 Наклад 300 пр. Зам. №

61022, Харків, майдан Свободи, 4
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
Видавництво

Віддруковано: ФОП Андреев К.В.
61166, Харків, пр. Леніна, 14, т. 757-63-27
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
№ 24800170000045020 від 30.052003