

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 35

Заснований у липні 1999 року

Виходить два рази на рік

Полтава
2016

Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine
Poltava Korolenko National Pedagogical University

PHILOSOPHICAL HORIZONS

Scientific and theoretical journal

Issue 35

Founded in July, 1999

Issued twice a year

Poltava
2016

ЗАСНОВНИКИ

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

- Андрущенко В. П.** – доктор філософських наук, професор,
академік НАН України
- Бичко І. В.** – доктор філософських наук, професор
- Васіляуксенє Алдона** – доктор історичних наук, професор
Шяуляйського Університету (Литва)
- Єрмоленко А. М.** – доктор філософських наук, професор
- Загороднюк В. П.** – доктор філософських наук, професор
- Кисельов М. М.** – доктор філософських наук, професор
- Колодний А. М.** – доктор філософських наук, професор
- Кравченко П. А.** – доктор філософських наук, професор
- Любимий Я. В.** – доктор філософських наук, професор
- Лях В. В.** – доктор філософських наук, професор
- Малахов В. А.** – доктор філософських наук, професор
- Попович М. В.** – доктор філософських наук, професор,
академік НАН України
- Райда К. Ю.** – доктор філософських наук, професор
- Сидоріна Т. Ю.** – доктор філософських наук, професор кафедри
історії філософії Національного дослідного уні-
верситету «Вища школа економіки» при Уряді
Російської федерації
- Хамітов Н. В.** – доктор філософських наук, професор
- Шевченко В. В.** – доктор філософських наук, професор
- Яроцький П. Л.** – доктор філософських наук, професор

РЕДАКЦІЯ ЖУРНАЛУ

Головні редактори: **Колодний А. М., Кравченко П. А.**

Філософські обрії: Наук.-теорет. журн. / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка. – Вип. 35. – К. ; Полтава, 2016. – 228 с.

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15491-4083, ПР від 22.06.2009 р.

UDC 1 (060,55)
ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

FOUNDERS

Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine
Poltava Korolenko National Pedagogical University

EDITORIAL BOARD

- Andruschenko V.P.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, academician NAS of Ukraine
- Bychko I.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Vasilyauskyenye Aldona** – Doctor of History, Professor Shyaulyayskiy University (Lithuania)
- Ermolenko A.M.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Zagorodniuk V.P.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kiselev M.N.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kolodniy A. M.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kravchenko P.A.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Ljubivoje Y.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Lyakh V.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Malakhov V.A.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Popovich M.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Academician NAS of Ukraine
- Reid K. Y.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Sydorina T. Y.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the History of Philosophy, National research university «Higher School of Economics» under the Government of the Russian Federation
- Khamitov N.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Shevchenko B.B.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Yarotskiy P.L.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor

EDITORSHIP OF THE JOURNAL

Editor-in-chiefs: Kolodnyi A. M., Kravchenko P. A.

Philosophical horizons : a scientific-theoretical journal / Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine, Poltava Korolenko National Pedagogical University. – Issue 35. – Kyiv ; Poltava, 2016. – 228 p.

Testimonial about the state registration KV № of 15491-4083, PR from 22.06.2009

ЗАТВЕРДЖЕНО:

*вченою радою Полтавського
національного педагогічного
університету імені В. Г. Короленка,
протокол № 13 від 23 червня 2016 р.*

РЕЦЕНЗЕНТИ:

Дротянко Любов Григорівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії гуманітарного інституту Національного авіаційного університету;

Елбакян Катерина Сергіївна – доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту всевітньої історії РАН, член Європейської асоціації з вивчення релігії, професор кафедри соціології та управління соціальними процесами Академії праці та соціальних відносин, член ради Асоціації російських релігієзнавчих центрів (Російська Федерація);

Фейзієв Джавашир Ейюб оглу – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії, соціології і права Національної академії наук Азербайджану.

Науково-теоретичний журнал
«Філософські обрії» зареєстровано в міжнародних каталогах періодичних видань та баз даних:
Index Copernicus
Open Academic Journals Index (OAJI)
Polska Bibliografia Naukowa
Ulrich's Periodicals Directory
Google Scholar (Гугл Академія)
Журнал включений у Всеукраїнський реєстр наукових видань, належить до періодичних видань, що мають бібліометричні профілі та входить до переліку фахових видань України у галузі «Філософські науки»

Редакція дотримується політики рецензування «Double blind peer review». Листування з приводу результатів рецензування редакція видання не веде. Рукописи не повертаються. Думка авторів опублікованих матеріалів може не збігатися з редакційною.

APPROVED:

*by scientific advice board
of Poltava Korolenko National
Pedagogical University
protocol № 13 from 23 June, 2016*

REVIEWERS:

Drotyanko Ljubov Hryhorivna – Ph.D., professor, Head of the Department philosophy of humanitarian institute of the National aviation university;

Elbakyan Kateryna S. – Doctor of Philosophy, senior researcher at the Institute of World History, RAS, Member of the European Association for the Study of Religion, professor of sociology and management of social processes Academy of Labor and Social Affairs, member of the Association of Russian religious centers (Russian Federation);

Feyziyev Dzhavashyr Eyyub oglu – PhD, senior researcher at the Institute of Philosophy, Sociology and Law of Azerbaijan National Academy of Sciences.

Scientific and theoretical journal
«Philosophical Horizons» registered in the international directories of periodicals and databases:
Index Copernicus
Open Academic Journals Index (OAJI)
Polska Bibliografia Naukowa
Ulrich's Periodicals Directory
Google Scholar
Journal is included in the Register of Ukrainian scientific publications, belongs to periodicals with bibliometric profiles and is included to the list of professional editions of Ukraine in the field of «Philosophy»

Editorial board follows policy of review as «Double blind peer review». Editorial board does not practice correspondence concerning the results of the review. Manuscripts will not be returned. The idea of the published material may be different from the editorial.

Електронна версія журналу розміщена на сайті

http://pnpu.edu.ua/ua/philosophical_horizons.php

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<i>Кравченко П.А.</i> Ціннісні орієнтації соціальної архітектоники глобальних соціальних мереж у сучасному соціумі	10
<i>Радько П.Г., Приходько С.М.</i> Особливості функціонування політичної влади в системі електронної демократії	19
<i>Стовпець О.В.</i> Інститут інтелектуальної власності в контексті соціально-філософського бачення проблеми співвідношення інформації, знань та інновацій	27
<i>Полисаєв О.О.</i> Екзистенційний вимір становлення лідера: бунт як шлях до творчого поступу чи ескалації насильства	39
<i>Іванова Н.В.</i> Модифікації «добра» і «зла» в мисленневих рефлексіях теоцентризму: соціофілософський аспект	49
<i>Кравченко А.П.</i> Патріотизм і прихильність як різновиди любові	58

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Чорна Л.В.</i> Феномен ідеалу в контексті сучасного антропологічного повороту	68
<i>Скалацька О.В.</i> Мода як предмет соціально-філософського аналізу: евристичний потенціал	80
<i>Цебрій І.В., Опенько В.В.</i> Концепція куртуазності як суспільно-культурного явища класичного середньовіччя	89
<i>Головіна Н.І.</i> Естетична освіта в умовах посткультури	97
<i>Салій А.В.</i> Ян Парандовський і проблема самотності автора	106

ЛОГІКА, ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

<i>Комаха Л.Г.</i> Необхідність епістемі «апріорного» в аргументах «концептуального прагматизму»	112
<i>Колокол В.А.</i> О некоторых аспектах междисциплинарной парадигмы исследования	121
<i>Жиртуева Н.С.</i> Проблема сознания в имманентных мистических учениях и современной науке	130
<i>Шиндаулова Р.Б.</i> Ноогуманистическое мировоззрение: философское обоснование сущностных характеристик	140

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

<i>Мельник О.Є.</i> Комунікативна раціональність в контексті сучасної філософії освіти	150
<i>Гончарова О.А., Тараненко Г.Г.</i> Інноваційна діяльність особистості як важлива умова гармонізації культурно-освітнього простору: філософсько-освітній аспект	162
<i>Цзоу Ченчжан.</i> Генеза університету як соціокультурного феномену	174

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Ігнат'єв В.А.</i> Релігійні симулякри – небезпека синкретичного мислення	184
<i>Лещенко А.М.</i> Феномен релігійного резонансу	192
<i>Усанов І.В., Усанова Л.А.</i> Християнські принципи структурної антропології	203
<i>Блоха Я.Є.</i> Принцип справедливості в ісламі	212
До відома авторів (інформаційне повідомлення)	220
Перелік закладів обов'язкового розсилання журналу «Філософські обрії»	223

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

<i>Kravchenko P.A.</i> Value orientations of social architectonics of global social networks in modern society	10
<i>Radko P. G., Prihodko S. M.</i> The features of the functioning of political power in the system of electronic democracy	19
<i>Stovpets O.V.</i> Intellectual property institution in social-philosophic comprehension of interrelations amidst information, knowledge and innovations	27
<i>Polysaev A.A.</i> Existential measure of leader` becoming: revolt as a way to constructive progression or to escalation of violence	39
<i>Ivanova N.V.</i> Modifications of «good» and «evil» in the theocentrical mental reflections: socio-philosophical aspect	49
<i>Kravchenko A.P.</i> Patriotism and benevolence as the a sort of love	58

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Chorna L.V.</i> The ideal phenomenon in the context of modern anthropological turning-point	68
<i>Skalatskaya H.V.</i> Fashion as a subject of social and philosophical analysis: heuristic potential	80
<i>Tsebriy I.V., Openko V.V.</i> Concept courtesy as social and cultural phenomenon classical middle ages	89
<i>Golovina N.I.</i> Aesthetic education in the post-culture	97
<i>Saliy A.V.</i> Jan Parandowski and the problem of author`s solitude	106

LOGIC, PHILOSOPHY OF SCIENCE

<i>Komaha L.G.</i> Need for an «a priori» episteme in the arguments of «conceptual pragmatism»	112
<i>Kolokol V.A.</i> Related to some aspects of the interdisciplinary paradigm of research	121
<i>Zhirtueva N.S.</i> The problem of consciosness in immanent mystical traditions and modern science	130
<i>Shindaulova R.B.</i> Noohumanistic worldview: Philosophic substantiation of intrinsic attributes	140

PHILOSOPHY OF EDUCATION

Melnyk O.E. Communicative rationality in the context of contemporary philosophy of education	150
Goncharova O.A., Taranenko G.G. Innovative activity of the personality as an essential condition of the cultural and educational space harmonization: philosophical and educational aspect	162
Zou C. The genesis of social and cultural Phenomenon of university	174

RELIGIOUS

Ignatyev V.A. Religious simulacrum – danger syncretic thinking	184
Leshchenko A. M. Phenomenon of religious resonance	192
Usanov I. V., Usanova L. A. Christian principles of structural anthropology	203
Blokha Ya.Ye. The principle of justice in Islam	212
Information to the authors (ANNOUNCEMENTS)	220
List of institutions for compulsory delivering of the journal «Philosophical horizons»	223

Петро Кравченко

КРАВЧЕНКО Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, проблеми сучасної політичної культури.

ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ АРХІТЕКТОНІКИ ГЛОБАЛЬНИХ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ У СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ

У статті доведено, що самоорганізація мережевого простору спрямована на усунення людського фактору з інформаційної архітектури, через що не існує відмінного від ціннісно-орієнтованого способу підкорення потенціалу інноваційно-комунікативних технологій цілям, пріоритетам і перспективам цивілізаційного поступу людства. Каркасом, стандартом глобальної соціальної архітектоніки може бути лише така система цінностей, яка узгоджується з процесами соціальної синергії інформаційного простору.

Ключові слова: архітектоніка, віртуальна реальність, глобальні соціальні мережі, інформація, інформаційне суспільство, інформаційний простір, комунікаційні системи, конвергентні технології, соціальні мережі, соціум, ціннісні орієнтації, цінності.

Проблеми інформаційного суспільства загалом та інформаційних мереж зокрема давно стали предметом обговорення в суспільно-політичному та філософському дискурсах. Є навіть спроби створення цілісної концепції опису механізмів, способів, засобів, суперечностей, соціальних оцінок, домінант і детермінант реалізації соціокультурного потенціалу інформаційних мереж. Але динаміка суспільного розвитку і вплив інформаційних мереж на нього настільки високий, що постійно потребують нових досліджень, які б відтворювали найсучасніші зміни як у самих мережах так і їх вплив на соціум. Адже, як би не пришвидшували соціальної час інноваційні технології, їхня роль у трансформації суспільної та індивідуальної свідомості, соціальних

© П. А. Кравченко, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57494>

інститутів, світової спільноти залишається утаємниченою. І лише виявивши тенденції суспільного розвитку в різних соціальних практиках та здійснивши їхній аналіз на рівні філософського категоріального апарату можна запропонувати модель, концепцію розвитку суспільства, основу якого складають глобальні інформаційні мережі. Наявна енциклопедично-довідкова література не містить усталеної дефініції, яка б розкривала соціокультурний вимір інформації як ресурсу суспільства знань. Тобто, інформація, інформаційна діяльність, інформаційний обмін, інформаційна політика будується без усвідомлення того, що самі по собі вони виражають культурні, цивілізаційні, історичні сенси. Ігнорування цього аспекту породжуватиме конфлікти між соціальними суб'єктами та унеможливлуватиме соціальну самоорганізацію в тих точках соціального простору, де вона є можливою та необхідною.

Разом з тим ми відкидаємо ілюзорні уявлення про інформаційне суспільство як світову панацею і не сприймаємо його так, як це було характерно для теоретиків 60-80-их років ХХ ст. Адже, неможливо створити таку модель інформаційної взаємодії, яка б унеможливила дії, спрямовані на дестабілізацію соціальної системи. Адміністративно, політично, економічно, військово можна втрутитися в роботу будь-якої інформаційної мережі та нав'язати підключеним до неї соціальним агентам наперед визначені правила гри. Але ж інтеграція інноваційних технологій у тіло соціальної реальності має узгоджуватися з суспільними цілями, цінностями та сенсами. Чи є вона закономірною, чи носить випадковий характер? Від відповіді на це запитання прямо залежить співвідношення між соціальною дійсністю та її віртуальним (актуальним, поточним) образом в просторі глобальних інформаційних мереж. Евристично перспективною нам видається порівняння інформаційних мереж з програмним забезпеченням. Аналогічно тому як програма «оживляє» комп'ютер, надаючи йому безмежних вимірів застосовності, інформаційні мережі розширюють соціальну дійсність. В іншому випадку соціальна матерія залишатиметься пасивною. Тому, соціокультурний потенціал глобальних інформаційних мереж слід розуміти не як наявні засоби, знання технологій тощо, а як особливий вид суспільних відносин, які виникають у заснованому на інноваційно-комунікаційних технологіях глобалізованому соціумі з метою встановлення інформаційної рівноваги та пошуку оптимальних шляхів розвитку сучасного суспільства.

Крім того інформаційні простори за своїми властивостями не збігаються з просторами віртуальної реальності. Інформаційний простір – це частина соціальної реальності, яка безпосередньо впливає на визначення й співвідношення параметрів соціального простору й соціально-

го часу. Дійсно, в соціально-політичному та гуманітарному дискурсах поняття віртуальне та інформаційне нерідко розглядаються якщо не як синонімічні, то як причинно-наслідково обумовлені. Інформаційний простір, а відповідно й глобальні інформаційні мережі за своєю природою, функціональністю й потенціалом не є віртуальними. Попри те, що за певних обставин вони можуть позиціонувати себе як такі, вплив інформаційних мереж на соціальну реальність є безпосереднім і не обмежується впливом на її віртуальний мережевий прообраз. На рівні суспільної свідомості уявлення про феномен віртуалізації дещо спотворене та гіперболізоване. Внаслідок цього віртуалізація соціальної дійсності сприймається винятково як процес переходу від реальності до симулякрів і образів. Проте, насправді метою віртуалізації є відволікання суспільства від соціокультурного потенціалу інноваційно-мережевих технологій, заміщення реальних потреб та інтересів на плінні, випадкові, уявні ідеали, цінності, цілі. Тому вважати віртуальний простір, спроектований за посередництва сучасних мас-медіа, інтернет-соціальних мереж (типу Facebook, ВКонтакте тощо), пліток, інтернет-опитувань та іншими методами, повноцінним відповідником, заміником соціальної реальності неможливо. Він може бути таким лише за умови реалізації соціокультурного потенціалу глобальних інформаційних мереж.

Загалом у соціальній мережевій архітектоніці узгоджується соціальність як атрибут та віртуальність як властивість глобалізованого соціуму, за рахунок чого останній набуває нового – інформаційного – виміру. Ця позиція підсилюється в методології акторно-мережевої теорії, яка останніми роками набула значної популярності в західній соціально-філософській думці. Зважаючи на те, що в умовах функціонування глобальних інформаційних мереж інформаційний простір заповнюють не лише люди, а й технічні пристрої, комунікаційні системи – здатності до самоорганізації мережевий простір набуває лише за умови тлумачення соціальності як особливого типу зв'язку між соціальними агентами та продукуваними ними артефактами.

Виявлення ж культурно-цивілізаційних характеристик і соціальних потенцій глобальних інформаційних мереж можливе в контексті аналізу коеволуції природи та суспільства як відкритих, самоорганізованих систем. Кожна з них у процесі взаємодії розвивала власну складність, сукупність стабільних станів і подій. Проте на рубежі ХХ – ХХІ ст.ст. ці дві системи втратили безпосередній взаємозв'язок. Зовнішнім стосовно соціуму середовищем стали інформаційні мережі, але вони, як і природа, виявилися ціннісно нейтральними. На відміну від природи інформаційні мережі не володіють властивістю комплексності й не здатні до самоорганізації. Через це виявлення соціальних

потенцій глобальних інформаційних мереж має узгоджуватися з системою «природа-суспільство». У зв'язку з цим виникає необхідність формування й розвитку інформаційної екосистеми соціуму як логіко-семантичної моделі накопичення, продукування, перероблювання й трансляції соціокультурного контексту в режимі реального часу. Інформаційна екосистема має нівелювати політику культурного підкорення та домінування, що є наслідком невизначеного статусу інформації як суспільного ресурсу. Наявне нині розуміння інформації як цінності деструктивно впливає на цивілізаційні перспективи, адже слугує лише інтересам тих, хто має ресурси для перетворення інформації на технології масового впливу та контролю.

Інформаційні канали мережевого суспільства принципово не можуть бути порожніми. Другорядність змісту наповнення інформаційного простору провокує тотальну недовіру до будь-яких джерел інформаційних повідомлень, експертних і соціологічних оцінок, статистичних даних, прогнозів тощо. Виявлення цього соціального факту дає можливість встановити, що в інформаційному суспільстві справжньою цінністю стає не інформація, а мережева платформа для її компонування, структурування й трансляції. Тому глобальні інформаційні мережі перетворюються на динамічний соціальний ресурс, один з інструментів глобальної соціокультурної взаємодії і мають певні наслідки реалізації свого інноваційного потенціалу.

До основних суперечностей і перспектив соціально-філософського осмислення інноваційного потенціалу глобальних інформаційних мереж належать такі: репрезентація інформаційних мереж як новітньої форми соціальної морфології; здійснення кореляції просторово-часових характеристик економічної реальності «суспільства знань» із концепціями інформаційного імперіалізму; проведення типологізації віртуальних соціальних платформ з метою окреслення їхніх економічних і політичних складових; оцінка рейтингу, аудиторії та соціального статусу агентів соціальних мереж; ідентифікація детермінанти глобального інформаційного ринку, його динаміки на мікро- та макро-економічному рівнях; розробка методології суспільно-економічного аналізу інноваційного потенціалу віртуальних сервісів та оцінка валідності продукованої ними соціальної інформації; аналіз стереотипних уявлень щодо інформаційних мережевих сервісів та виявлення в суспільній свідомості шляхів формування стійкого взаємозв'язку процесів інформатизації та глобалізації.

Ряд означених перспектив і суперечностей аналізуються в теорії конвергентних технологій. Останні лише набувають розвитку й нечасто стають предметом соціально-філософського інтересу. Якщо в

середині минулого століття причиною протестних соціальних рухів та збільшення проявів контркультури було усвідомлення неповноти реалізації потенціалу інноваційних технологій в усі соціальні практики, то на початку XXI століття прояви контркультури концентруються навколо вихолощення цими технологіями антропологічного та соціального факторів культурно-цивілізаційного розвитку. Наслідком цього може стати відчуження людини як форми протистояння тиску мережевої соціальної архітекtonіки. Аргументом цьому може бути зміна лексики при характеристиці користувачів сучасних цифрових мережевих сервісів. А на особливу увагу заслуговує термін «disconnected youths», який вказує на підкорення людини соціальній мережевій архітекtonіці. Ним позначають тих, хто свідомо відмовився від використання віртуальних соціальних мереж. Але, роблячи цей вибір людина зіштовхується зі значними труднощами, оскільки соціальна архітекtonіка ставить таких людей за межі значної частини соціальних практик (вони можуть мати проблеми з працевлаштуванням, оформленням документів тощо). Все це переконує в думці про те, що глобальні інформаційні мережі на початку XXI століття проходять етап інституалізації та перетворюються на елемент соціального буття.

Соціокультурний потенціал інформаційних мереж безпосередньо пов'язаний із трансльованими за їхнього посередництва гуманітарними інноваціями. Ця проблема залишається малодослідженою в філософському дискурсі, хоча саме гуманітарні інновації задають базис і систему координат соціального простору й соціального часу інформаційного суспільства. До потреби продукування гуманітарних інновацій призводять протестні рухи, спровоковані нерівномірністю розподілу інноваційного та соціокультурного потенціалу мережевої архітекtonіки. Разом із тим, перетворена на загальну практику інноваційна діяльність стає непрогнозованою та стохастичною за своїми наслідками. Сама ж потреба та поява гуманітарної інновації це ознака виходу соціальної системи зі стану динамічної рівноваги та росту соціальної ентропії.

У цьому контексті логічним є звернення до проблеми трансформації соціальних практик та формування глобальної свідомості. Здійснюючи аналіз процесів соціальної самоорганізації та місця в них соціально-комунікативних практик можна констатувати, що через них соціокультурна складова мережевої соціальної архітекtonіки встановлює баланс управління, самоорганізації, соціального програмування й свободи соціальних агентів. Невідповідність стану реалізації соціокультурного потенціалу інформаційних мереж їхньому інноваційному потенціалу неминуче провокуватиме розпад стійких соціальних структур та встановлення жорсткої ієрархізації, одномірності, за-

мкненості суспільства. Адже, якщо в до-інформаційну еру соціальна рівновага залежала від доволі широкого діапазону етичних, правових, естетичних і релігійних норм, то рівновага мережевого суспільства підпорядкована соціокультурному потенціалу глобальних інформаційних мереж. Очевидно, що за таких умов неможливо опиратися на традиційні уявлення про соціальну рівновагу. Спостерігається перетворення процесу формування глобальної свідомості на вид соціальної практики. Як відомо, поняття глобального мислення планетарної свідомості тощо вперше введено в науковий обіг представниками природничо-наукового напрямку філософії космістів. Проте з того часу відповідні поняття слугували скоріше орієнтиром, вказівником, ідеалом, який неможливо було практично впровадити в практику соціального життя. Саме розкриття соціокультурного потенціалу глобальної соціальної архітекτονіки є шляхом прищеплення глобальної свідомості, глобального мислення, планетарної відповідальності. Суспільство не має права вийти за межі потенціалістського дискурсу глобальних інформаційних мереж. І хоча спокус цьому більш ніж достатньо, соціальний контроль, аналіз економічних, політичних, культурних ризиків, конфліктів та суперечностей, орієнтування соціальної мережевої архітекτονіки на глобальну перспективу не має права вийти за межі суспільних дискурсів про майбутнє цивілізації. Адже нині наявні тенденції набуття глобальними інформаційними мережами статусу визначника, репрезентанта, суспільної свідомості.

В умовах нестабільності соціуму, його здатності непрогнозовано втрачати та набувати стабільності – нормотворчим фактором соціальної системи є ціннісні установки соціальних агентів. Будучи безпосередньо зв'язаними з традиціями, світоглядом і соціальними нормами, вони стають відносно незалежними від зовнішньої соціальної архітекτονіки. З одного боку, це позитивно впливає на збереження культурної ідентичності, проте з іншого, закладає підґрунтя соціальної нестабільності. Соціальні протиріччя обумовлюються фрагментованістю процесів глобалізації. Остання переважно торкається соціально-економічного й соціально-політичного шару життєдіяльності суспільства, але ігнорує соціокультурну сферу. Навіть в теоретичних дискусіях щодо проблем глобалізації помітне уникнення розгляду питання про зворотний зв'язок об'єктивних процесів з їхнім суб'єктивним відображенням на рівні локальних соціальних груп та окремих індивідів. Замість цього, розвитку набувають маніпулятивні технології, які в просторі глобальних інформаційних мереж стають прихованими й перманентними. Це стало можливим внаслідок кліпового, вибіркового сприйняття соціальними агентами інформаційних потоків. Види-

мість свободи диверсифікувала інформаційні канали, але разом із тим це стало шпариною для розробки й впровадження нелінійних методів впливу на індивідуальне буття. Відтак, неможливо реалізувати не лише соціокультурний, а й інноваційний потенціал інформаційних мереж поза їх аксіологічною експертизою на рівні суспільного дискурсу.

Таким чином, відсутність ціннісної оцінки мережевих технологій оголює їхню асоціальну сутність. Ігнорування цього аспекту вже на рубежі XX – XXI століть призводить до того, що етична формула «довіряю людині, а не структурі», поступово заміщується довірою до структури, яка послаблює негативний вплив людського фактору та закладає основи впевненості в існуванні інституційної соціальної справедливості. Але, самоорганізація мережевого простору спрямована на усунення людського фактору з інформаційної архітектури, через що не існує відмінного від ціннісно орієнтованого способу підкорення потенціалу інноваційно-комунікаційних технологій цілям, пріоритетам і перспективам цивілізаційного поступу людства. Адже реалізована за посередництва мереж комунікативна єдність людства здатна в режимі реального часу трансформуватися в агресивність, ненависть та інші деструктивні для глобального соціуму явища. Надіндивідуальні мережеві структури соціальної взаємодії відіграють роль «невидимої руки», сутність дії якої зводиться до появи таких артефактів соціального життя, які не прогнозувалися і не планувалися, але які здатні впливати на трансформацію соціальної структури. А тому каркасом, стандартом глобальної соціальної архітекτονіки може виступати лише така система цінностей, яка узгоджується із процесами соціальної синергії інформаційного простору.

Попри те, що впровадження такої концепції цінностей ще попереду, вже на початку XXI століття найближче до цієї моделі стоять науково-дослідні та освітні мережі. Релігія, мораль, цінності, мова, традиції хоча й сприяють внутрішній консолідації локальних соціальних груп, у світовому масштабі вони нерідко перетворюються на джерело розбіжностей та соціальних конфліктів. Тому цілком виваженим і доречним є звернення до аналізу науки й освіти як соціальних атракторів мережевого суспільства кінця XX – початку XXI століть. Вони репрезентують відповідну частину соціальної реальності як монолітний компонент мережевої соціальної архітекτονіки, а тому є важелями рівноваги глобального інформаційного простору. Створення в інформаційному просторі науково-дослідницьких і освітньо-просвітницьких мереж є першим етапом інституалізації глобальних інформаційних мереж як соціокультурного феномену. У зв'язку з цим актуальною є проблема співвідношення реальної та віртуальної іден-

тичності соціальних суб'єктів. Її розкриття прояснило б причину залучення контроверзи «локальне – глобальне» у процесі аналізу соціальної оцінки механізмів впровадження соціокультурного потенціалу глобальних інформаційних мереж. Варто було б з'ясувати питання, чи всі соціальні мережі знайшли своє місце в інформаційному просторі глобалізованого соціуму і чи існує критерій «виживання» соціальної мережі в умовах інформаційного суспільства.

Кравченко П.А.

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ АРХИТЕКТониКИ ГЛОБАЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ СОЦИУМЕ

В статье доказано, что самоорганизация сетевого пространства направлена на устранение человеческого фактора из информационной архитектуры, ввиду чего не существует отличного от ценностно-ориентированного образа подчинения потенциала инновационно-коммуникативных технологий целям, приоритетам и перспективам цивилизационного развития человечества. Каркасом, стандартом глобальной социальной архитектуры может быть только такая система ценностей, которая согласуется с процессами социальной синергии информационного пространства.

Ключевые слова: архитектоника, виртуальная реальность, глобальные социальные сети, информация, информационное общество, информационное пространство, коммуникационные системы, конвергентные технологии, социальные сети, социум, ценностные ориентации, ценности.

Kravchenko P.A.

VALUE ORIENTATIONS OF SOCIAL ARCHITECTONICS OF GLOBAL SOCIAL NETWORKS IN MODERN SOCIETY

The integration of innovative technologies in the body of social reality should be consistent with social purposes, values and meanings. It seems to be heuristically promising to compare information networks with the software. Similarly as the program “animates” the computer by giving it unlimited applicability measurements and networks extend social reality. In other case the social fabric will remain in a passive state. That is why social and cultural potential of global information networks should be understood not as available tools and knowledge of technologies, etc., but as a special kind of social relations that appears based on innovation and communication technologies of globalized society to establish a balance of information and finding optimal ways of modern society.

Information space – a part of social reality that directly affects the determination and correlation between parameters of social space and social time. Information space and accordingly global information networks are not virtual by their nature, functionality and potential.

In fact, the purpose of virtualization is the diversion of society from public social and cultural potential of innovative network technologies, by turning the real needs and interests into the random, imaginary ideals, values and purposes. Therefore it is impossible to consider virtual space, which is designed by the mediation of modern media, online social networks (such as Facebook, VKontakte, etc.), gossip, online surveys and other methods, as a full equivalent or substitute of social reality. It can be an equivalent only if socio-cultural potential of global information networks is implemented.

Socio-cultural potential of information networks is directly related to humanitarian innovations that are broadcasted with the help of information networks.

Producing of humanitarian needs is caused by the protest movement that is triggered by uneven distribution of innovative and socio-cultural potential of the network architecture. However, innovation that is converted into common practice can lead to unpredictable and random consequences. The origin and need of humanitarian innovation is a sign of social system that is coming out of the state of dynamic equilibrium and growth of social entropy.

Inconsistency of implementation between socio-cultural potential of information networks and their innovative capacity will inevitably provoke collapse of resistant social structures and establishing a rigid hierarchy, dimensionality, closure society.

Keywords: *architectonics, virtual reality, global social networks, information, information society, information space, communication systems, convergent technologies, social networks, society, value orientations, values.*

Надійшла до редакції 20.11.15 р.



Петро Радько, Сергій Приходько

РАДЬКО Петро Григорович – доктор історичних наук, професор кафедри політекономії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – принципи державотворення.

ПРИХОДЬКО Сергій Миколайович – кандидат політичних наук, доцент кафедри політекономії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – механізми реалізації політичної влади.

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ВЛАДИ В СИСТЕМІ ЕЛЕКТРОННОЇ ДЕМОКРАТІЇ

У статті розглядаються принципи реалізації влади, взаємодії громадян з органами влади в постіндустріальному суспільстві. Встановлено, що суспільно-політичні процеси повинні здійснюватися на основі сучасних телекомунікаційних механізмів. Такі механізми забезпечують надання адміністративних послуг, безпосередню взаємодію громадян з владою, можливість суспільного контролю її дій і суспільного впливу на ухвалення владних рішень.

Ключові слова: *постіндустріальне суспільство, політичні процеси, електронний уряд, електронна демократія, представницька демократія, пряма демократія.*

В умовах інтенсивного розвитку постіндустріального етапу людської цивілізації гостро постала необхідність вдосконалення механізмів функціонування політичної сфери. Насамперед найбільших змін потребує модель представницької демократії, оскільки вона має значні недоліки щодо можливостей громадського контролювання влади. Функціональне призначення політики суттєво змінилося, і тому її соціальний простір має бути розширений. Зростає значення інформації, збільшуються її обсяги та рівень інформованості людей, тому вони не можуть просто залишатися пасивними споживачами політичних послуг та сторонніми спостерігачами у політиці. Існує об'єктивна потреба їх більшого залучення до політичних процесів. Тобто, актуалізується питання про істотний перегляд існуючих та встановлення нових

© П. Г. Радько, С. М. Приходько, 2016
<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57497>

принципів взаємодії між владою і суспільством як рівноправних партнерів, оскільки це більшою мірою відповідає сучасним реаліям.

У контексті поступової втрати позицій традиційними політичними інститутами представницької демократії відбувається активне становлення таких явищ як електронний уряд та електронна демократія. Повноцінне використання сучасних інформаційних і телекомунікаційних технологій у сфері політики робить владу прозорішою, оперативнішою, мобільнішою. Взаємодіючи з владними органами на основі цих технологій, люди отримують більші можливості у процесах обговорення проблем суспільного життя, ініціювання прийняття відповідних рішень, обрання представницьких органів і посадових осіб, здійснення контролю за їх діяльністю і висловлювання їм довіри чи недовіри. В такий спосіб повніше забезпечуються зворотній зв'язок між громадянами і владою, а також встановлюються більш дієві механізми її відповідальності.

Проблеми постіндустріального суспільства, електронного уряду та електронної демократії знаходяться в центрі уваги багатьох дослідників. Серед найбільш значущих робіт з цього приводу слід відзначити дослідження Д. Белла [1], С. Кліфта [2]. Принципи реалізації електронної демократії проаналізовані в публікаціях Л. Волкова і Ф. Крашеніннікова [3], Ю. Ірхіна [4], М. Павлутенкової [5]. При цьому більш поглибленої розробки потребують механізми політичної участі громадян за допомогою телекомунікаційних технологій сучасного суспільства.

В основі суспільного виробництва постіндустріального періоду лежать інтелектуальні технології, знання. Це сприяє суттєвому підвищенню загального освітнього та інтелектуального рівня людей, зростанню їх інформованості про події загальносвітового і національного рівнів. У цьому контексті Д. Белл наголошував, що специфічні властивості постіндустріального суспільства зумовлюють потребу змін у політичній сфері і, зокрема, системі управління. «Взаємодія між суспільною структурою і політичним порядком стає однією з головних проблем влади в постіндустріальному суспільстві» [1, с. 17]. Така взаємодія має ґрунтуватися на постулаті, що держава вже не виступає виключним носієм легітимності влади. Навпаки, важливим механізмом її забезпечення є широка участь громадян у суспільно-політичних процесах. Без спільних дій влади і громадянського суспільства неможлива повноцінна державна політика. Одноосібних зусиль будь-якого суб'єкта політики не достатньо у цьому процесі.

В руслі обговорення процесів функціонування політики на сучасному етапі досить цікавими, на нашу думку, є основні висновки, зро-

блені за результатами роботи XXIII Всесвітнього конгресу Міжнародної асоціації політичної науки в Монреалі у 2014 р. Найбільш значущими для аналізу зазначеної проблеми слід відзначити такі. Внаслідок збільшення фрагментації політичних, соціальних та економічних систем суттєво ускладнюються управлінські функції в суспільстві. Їх повноцінне здійснення потребує глобального, всеохоплюючого та багаторівневого підходу: від місцевої громади до міжнародного співтовариства. Різноманітність цінностей, поглядів і форм поведінки, виявлених окремими особами і групами, створює широкий попит на їх включення та участь у політичному житті. Водночас наголошено на зростанні ризику, що демократична якість політичних систем буде погіршуватися в результаті зростання впливу і здібності приймати рішення з боку техніко-адміністративних та технократичних експертів [6]. Тобто, цілком гостро стоїть питання про важливість повноцінної участі громадян у політико-владних процесах, інакше існує реальна загроза їх політичного відчуження. Отже, слід констатувати факт необхідності суттєвих змін механізмів функціонування політичної сфери в нинішніх умовах для більш адекватного відображення інтересів сучасного, складнішого за своєю структурною будовою, суспільства і надання громадянам ширших можливостей впливати на державну політику.

Однією з передумов анахронічності системи представницької демократії є відсутність дієвих механізмів зворотного зв'язку між прийнятими владними рішеннями і рівнем їх сприймання з боку суспільства. (Доцільно взагалі поставити питання про легітимність влади в сучасному форматі як такої). Це має наслідком відчуження громадськості від влади та прагнення людей мати якомога більший вплив на політичні процеси насамперед у міжвиборчий період. Найбільш суттєвим недоліком системи представницької демократії є відсутність постійної взаємодії громадян з владою і громадського контролю за її діями.

Для реалізації принципів прямої демократії в умовах постіндустріального суспільства найоптимальніші умови створює система електронної демократії. Аналізуючи її, одразу ж слід зробити застереження стосовно розмежування понять «електронний уряд» та «електронна демократія». Американський дослідник цих проблем С. Кліфт розрізняє їх таким чином. «Електронна демократія» (e-democracy) і «електронний уряд» (e-government) – це зовсім різні поняття. Якщо останнє означає підвищення оперативності й зручності доступу до послуг держави з будь-якого місця і в будь-який час, то перше належить до використання інформаційних технологій для розширення можливостей кожного громадянина щодо політичної участі» [2]. Російський учений Ю. Ірхін характеризує електронний уряд як «електронну інфра-

структуру державного і муніципального управління, що включає спеціалізовану комплексну систему взаємодії структур виконавчої влади, громадян, організацій громадянського суспільства і бізнес-структур за допомогою Інтернету» [4]. Для повноцінного функціонування такої системи правління потрібні певні технічні умови. Найбільш важливими серед них Ю. Ірхін вважає такі. Це – інформаційна присутність органів державної влади з відповідною базою даних: архів документів, поточна інформація, наявність механізмів для вільного спілкування громадян з представниками влади, а саме, «наявність спеціальних інструментів і можливостей для залучення громадян до обговорення і ухвалення рішень, інструментів он-лайнних консультацій з населенням, дискусійних форумів з питань політики і дій органу влади, он-лайнних опитувань, можливостей отримати відповідь на запити електронною поштою» [4]. М. Павлютенкова визначає систему електронного урядування як конструкцію, що має структуровану будову і складається з декількох рівнів – від пасивного отримання інформації і консультацій до активної участі у прийнятті політичних рішень. Саме на основі повноцінної громадської участі в «електронному прийнятті рішень» реалізується «спільна розробка варіантів державних рішень і спільне надання державних послуг. Ця модель електронного участі заснована на припущенні, що зміна від «пасивного» до «активного» рівня викликано розширенням можливостей участі громадян, що є необхідною умовою для стійкого розвитку» [5].

Такі принципи роботи уряду забезпечують належний якісний рівень, відкритість, інформаційну прозорість і доступність у роботі управлінських структур, забезпечує принцип зворотного зв'язку, а відтак створює додаткові можливості для взаємодії громадян з владою, здійснення впливу на неї.

Варто наголосити, що діяльність владної системи в такому форматі пов'язане передусім з здійсненням суто управлінських функцій, наданням населенню певних адміністративних послуг. А систему електронної демократії слід розглядати ширше. Вона має включати широкий комплекс політичних відносин, зокрема, повноцінну участь громадян у політичних процесах: обговорення різних проблем суспільного життя і навіть прийняття владних рішень. Тому зазначені принципи функціонування електронного уряду потрібно розглядати як частину цілісної системи електронної демократії. Про вагомість електронної політичної участі як необхідної системоутворюючої складової електронної демократії йдеться у щорічних Оглядах ООН з електронного урядування. Вона визначається як процес «залучення громадян за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій до участі в

політиці і прийнятті рішень для того, щоб зробити державне управління спільним і дорадчим, а також для досягнення загальнозначущих цілей» [7]. Рівень такого залучення громадян взагалі, на думку авторів Огляду, визначає соціальну спрямованість електронного урядування. Тобто, електронна участь робить «електронну демократію» дійсною демократією. Інакше все перетвориться на просте надання окремих послуг і консультацій тільки в електронному режимі.

Для того, щоб електронна демократія була дійсно дієвою формою народовладдя, доцільно не відмовлятися повністю від механізмів представницької демократії, а поєднати її окремі засади з принципами прямої демократії вже з урахуванням телекомунікаційних технологій постіндустріального суспільства. Тобто, представницькі виборні органи влади зберігаються, але з наданням громадськості реального права контролювати їх дії не ситуативно, а в постійно діючому on-line режимі. У цьому контексті на серйозну увагу заслуговує модель, запропонована Л. Волковим і Ф. Крашенінніковим [3]. Вона передбачає участь громадян у вирішенні питань громадського життя через різні форми електронного волевиявлення. Її перевагою є забезпечення громадянам можливості прямої участі в обговоренні та вирішенні різних проблем, не залишаючи свого помешкання або знаходячись в будь-якому місці. Це дозволяє повніше забезпечити основоположний принцип демократії – провідним джерелом і носієм влади є народ. Шляхом голосування через Інтернет можна брати участь в обговоренні численних суспільних проблем. Головне питання полягає в адекватному врахуванні підсумків такого опитування. Звичайно, в обговоренні може взяти незначна кількість людей, але це вже питання до них, якою мірою вони зацікавлені у вирішенні цих проблем. Необхідно розробити механізми підрахунку результатів такого опитування, щоб вони обов'язково були враховані при прийнятті відповідних рішень.

Як уже зазначалося, оптимальна форма народовладдя має зберігати представницькі виборні органи влади. Але принципи взаємодії виборців з обраними посадовцями мають бути змінені. Насамперед слід забезпечити «живий вимір довіри до обраного представника». «Цей механізм дозволяє здолати існуюче у нинішньому реальному світі обмеження часу, яке полягає в тому, що виборці можуть вибирати свого представника тільки через великі проміжки часу. Механізм рухливої довіри дозволяє вимірювати рівень підтримки діяльності представника постійно» [3]. Через певний проміжок часу після виборів, коли депутати мають змогу проявити себе, громадянам надається право висловити їм довіру в on-line режимі. Це цілком доцільно робити за аналогією голосування в соціальних мережах. Але цим взаємодія не

обмежується. Важливо забезпечити постійне спілкування. «Ґрунтуючись на повній, відкритій і загальнодоступній інформації, виборці підтримують живий зворотний зв'язок зі своїми представниками, що виключає всякий потенційний сенс для політика дезінформувати виборців стосовно своїх намірів», а «політична нечесність стає практично безглуздою» [3]. Відкликання виборцями обраних представників також можливо здійснювати в on-line режимі.

Застосування такої системи має стимулювати обраних посадовців виконувати свої передвиборчі обіцянки, працювати на користь своїх виборців. Водночас їм має бути надано можливість пояснювати свої дії, якщо вони матимуть непопулярний характер. Наявність постійного живого спілкування сприятиме постійному відстеженню основних суспільних потреб і оперативному реагуванню на них. Щоправда, питання про готовність людей до такої взаємодії залишається актуальним. Сам по собі Інтернет не є фактором підвищення громадянської активності. Але як певний інструментарій є достатньо дієвим. Тому потрібна відповідна підготовка громадян політичної участі через мережу. Відчувши справжню можливість впливати на владні процеси, вони активніше залучатимуться до цього. Важливо, щоб громадське волевиявлення з приводу різних проблем реально враховувалося при прийнятті владних рішень, а не було черговою імітацією політичної активності.

Таким чином, застосування принципів електронної демократії у практичному житті створює достатньо широкі можливості участі громадян у суспільно-політичних процесах. Насамперед це стосується обговорення проблем життя суспільства, голосування стосовно певних рішень, обрання органів влади, висловлювання свого ставлення стосовно їх діяльності тощо. Забезпечення постійно діючого зворотного зв'язку є важливим фактором суспільної присутності в політиці. Все це має сприяти громадянській самореалізації людей і підвищенню відповідальності й авторитету влади. Зрозуміло, що реалізація цих механізмів на практиці поки, що є певною абстракцією, але перші кроки у цьому процесі потрібно робити негайно. Інакше влада і суспільство так і будуть існувати відокремлено одне від одного.

Література

1. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Перевод с английского / Д. Белл. — М.: Academia, 2004. — 788 с.
2. Clift, S. E-Governance to E-Democracy: Progress in Australia and New Zealand toward Information-Age Democracy. [Електронний ресурс] / S. Clift/ — Режим доступу: <http://www.publicus.net/articles/aunzedem.html>
3. Волков, Л. Облачная демократия. [Електронний ресурс] / Л. Волков, Ф. Крашенинников. — Режим доступу: <http://www.cdem.ru/>

4. Ирхин. Ю. «Электронное правительство»: зарубежный опыт и российские реалии. [Электронный ресурс] / Ю. Ирхин. – Режим доступа: http://ars-administrandi.com/article/Irhin_2009_1.pdf.

5. Павлютенкова. М. Электронное правительство России в новых условиях. [Электронный ресурс] / М. Павлютенкова. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/elektronnoe-pravitelstvo-rossii-v-novyh-usloviyah>

6. XXIII Всемирный конгресс международной ассоциации политической науки, Монреаль, 19-24 июля 2014 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.ipso.org/events/congress/montreal2014/theme>

7. United Nations E-Government Survey 2014. E-Government for the Future We Want [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://publicadministration.un.org/egovkb/Portals/egovkb/Documents/un/2014-Survey/E-Gov_Complete_Survey-2014.pdf

Радько П. Г., Приходько С. М.

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ В СИСТЕМЕ ЭЛЕКТРОННОЙ ДЕМОКРАТИИ

В статье рассматриваются принципы реализации власти, взаимодействия граждан с органами власти в постиндустриальном обществе. Установлено, что общественно-политические процессы должны осуществляться на основе современных телекоммуникационных механизмов. Такие механизмы обеспечивают предоставление административных услуг, непосредственное взаимодействие граждан с властью, возможность общественного контроля ее действий и общественного влияния на принятие властных решений.

Ключевые слова: *постиндустриальное общество, политические процессы, электронное правительство, электронная демократия, представительная демократия, прямая демократия.*

Radko P. G., Prihodko S. M.

THE FEATURES OF THE FUNCTIONING OF POLITICAL POWER IN THE SYSTEM OF ELECTRONIC DEMOCRACY

In the article are determined the principles of the functioning of government in the post-industrial society. The need to change the principles of interaction between citizens and authorities associated with increasing of the sense of information, the amount and the level of awareness of people. There is an objective need for their active involvement in political processes. This explains the formation of such phenomena as e-government and e-democracy. They are based on the use of modern information and communication technologies in the field of politics. It makes government more transparent, more operational and more mobile. People get more opportunities in the process of discussing the problems of social life, of the initiation of decision-making, of the election of representative bodies and of monitoring their activities.

E-government is characterized as e-governance infrastructure that ensures the provision of public services for citizens by means of Internet. Electronic democracy

is a wider phenomenon. It is based primarily on active electronic participation of citizens in political processes. For the proper functioning of this system its necessary such following specifications as information presence of authorities, archive documents, mechanisms for the free communication between citizens and authorities, on-line consultation with the public, discussion forums on the activities of the authorities, on-line surveys, opportunities get answers to queries.

The system of electronic democracy includes a wide complex of political relations, in particular, full participation of citizens in political processes, discussing various issues of public life and even decision-making. For providing of the effectiveness of e-democracy it is advisable to combine the separate institutions of representative democracy with the principles of direct democracy based on the telecommunications of post-industrial society. The public has the real right to control the actions of the authorities in the permanent on-line regime.

These principles of government work provide the proper level of quality, openness, transparency and accessibility of information in the work of authorities, providing feedback principle, thus creating additional opportunities for interaction between citizens and government. The using the principles of e-democracy in practical life creates enough opportunities for citizen participation in social and political processes, including discussion of the problems of society, voting concerning some decisions, election authority bodies, the statement of attitude in relation to their activity and so on. Providing permanent feedback is an important factor of the public presence in politics.

Keywords: *post-industrial society, political processes, e-government, e-democracy, representative democracy, direct democracy.*



Олександр Стівнець

СТОВПЕЦЬ Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент Одеського національного морського університету, слухач докторантури кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського. Сфера наукових інтересів – соціально-філософське дослідження проблематики розвитку інституту інтелектуальної власності в умовах постмодерну та інформаційного суспільства.

ІНСТИТУТ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ВЛАСНОСТІ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКОГО БАЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ ІНФОРМАЦІЇ, ЗНАНЬ ТА ІННОВАЦІЙ

Статтю присвячено соціально-філософському аналізу взаємозв'язків між категоріями «інформація», «знання», «інновації», який дозволяє зробити висновки про характер їхнього співвідношення в сучасних соціокультурних реаліях. Розуміння кореляції зазначених категорій представляється необхідною передумовою для дослідження інтелектуальної власності як соціального інституту.

Ключові слова: інститут інтелектуальної власності, знання, інтелект, творчість, інновація, інформація, суспільство.

Актуальність досліджуваної проблематики пов'язана зі зростанням значення та цінності інтелектуальної власності в постіндустріальну епоху. Інститут інтелектуальної власності став невід'ємним соціокультурним атрибутом інформаційного постмодерного суспільства. Оскільки в полі зору соціальної філософії знаходяться ті явища й процеси суспільного життя, котрі характеризують розвиток всього людства, то проблема визначення місця інтелектуальної власності та її співвідношення з іншими видами інформації, а також дослідження співвідношення понять «інновації», «знання», «інформація» мають стати предметом соціально-філософської рефлексії.

Метою статті є соціально-філософське дослідження характеру й закономірностей співвідношення інформації, знань та інтелектуальної

© О. В. Стівнець, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57499>

власності через аналіз процесів суб'єктивізації інформації (її перетворення на знання) й об'єктивізації знань (що трансформуються в соціокультурну інформацію). Осмислення взаємозв'язку зазначених процесів у різних видах пізнання й комунікативних актах, що мають місце в природному середовищі та культурі, має покращити розуміння місця й тієї ролі, яку відіграє інститут інтелектуальної власності в сучасному суспільстві. В *основу методології* дослідження покладено загальнонаукові та спеціальні методи (зокрема, аналітичний та порівняльно-правовий методи, системний, атрибутивний, процесуальний, когнітивний підходи).

Зміна онтологічного статусу інформації, неоднозначність і багатоманітність підходів до розуміння поняття інформації, трансформація суспільних стереотипів передачі інформації тощо, вимагають, перш за все, дослідити саму категорію «інформація» та виокремити її особливості.

Постнекласичний етап розвитку науки й філософії дозволяє побачити світ багатомірний і безупинно саморозвиваючийся. Різноманітні способи сприймання навколишньої складності світу поступово змінюють моделі його усвідомлення, пропонують безліч інтерпретацій, сіють сумніви, організують та руйнують, і, врешті-решт, призводять до самоорганізації буття й свідомості.

Постмодерна концепція стверджує, що світ більше не є абсолютно зрозумілим і раціонально визначеним. Те, що представлялося самоочевидним, часто насправді не є таким. Водночас, використовуючи формалізм постнекласичних теорій, ми можемо будувати моделі дійсності, розуміючи, що це тільки моделі, а не сама дійсність. Але в чому ж полягає складність, заплутаність, суперечливість сучасного світу культури людства, в якому, як стверджують, панує новий стратегічний ресурс – знання?

Нам стали звичними словосполучення «інформаційне суспільство», «епоха інформації», «інформаційний підхід» й таке інше. Часте вживання предикату «інформаційний» інтуїтивно зрозуміле. Залишається пізнати природу того, що ж являє собою *інформація*?

Нормативно-правове визначення інформації як «будь-яких відомостей та даних, які можуть бути збережені на матеріальних носіях або відображені в електронному вигляді» [1] абсолютно не дає нам жаданого уявлення про сутність інформації та її вплив на суспільний розвиток. Отже необхідно звернутися до інших підходів у дослідженні даного феномену.

Деякими дослідниками пропонується наступне визначення: «Феномен інформації є багатостадійний, необоротний процес становлення структури у відкритій нерівноважній системі, який починається з випадково запам'ятовуваного вибору, що робить ця система під час пе-

реходу від хаосу до порядку, та який завершується цілеспрямованою дією відповідно до алгоритму або програми, котрі відповідають семантиці вибору» [2]. Таким чином, інформація розуміється як *процес*, що складається з певних стадій.

Ідея про інформацію як процес визначає методологію застосування інформаційного підходу в дослідженні динаміки комунікативного простору (для вживання даного підходу недостатньо розуміння інформації як сукупності відомостей, а інформаційного процесу – як простої передачі даних). Нетривіальний зміст словосполучення «інформаційний процес» розкривається тільки тоді, коли очевидним стає суть *процесуального підходу*. У чому ж його конструктивність? Він дозволяє на основі аналізу багата стадійних інформаційних і соціокультурних процесів встановлювати певні межі для інтерпретацій різних теорій і концепцій інформації.

Процесуальний підхід, зокрема, дозволяє будувати концептуальну модель інформаційного процесу, в якій поєднуються трактування інформації як результату випадкового вибору [3]; як плану, алгоритму [4]; як обсягу передаваних сигналів [5]; як інструкції до самоорганізації в процесі створення структур [6] тощо.

Положення синергетики про конструктивність хаотичних станів одержує новий сенс та несподівано по-новому виявляється в контексті інформаційних процесів. Цей новий зміст розкривається у визначенні інформації Г. Кастлера: «інформація є випадковий вибір варіанту, що запам'ятовується серед багатьох можливих і рівноправних» [3]. Дане положення потребує конкретизації.

Інформація створюється, передається, сприймається, кодується, зберігається, використовується тощо, і всі ці акти є лише якимись елементарними фрагментами, стадіями процесу. Елементарність ця відносна, тому що механізми відповідних процесів є досить складними. При переході від однієї стадії процесу до іншої інформація щоразу з'являється в «новому обличчі». Результат, одержуваний при завершенні однієї стадії, уможливує початок наступного етапу. Побачити це, тим більш ідентифікувати окремі стадії із тими або іншими дефініціями інформації, не поринаючи у сферу уявлень постнекласичної науки, представляється неможливим, оскільки науці класичній невластиве процесуальне описання становлення. Такий метод був властивий філософії А. Уайтхеда, яка випередила переорієнтацію наукової думки на системний підхід до розуміння процесу.

Інформація в концепції А. Уайтхеда [7] – складний процес, що утворюється з певних стадій. Долаючи хаотичний стан, система обирає один з багатьох можливих шляхів подальшого розвитку, тобто

генує інформацію. Генерація інформації відбувається в моменти біфуркацій. Ця інформація фіксується, об'єктивується системою, та кодується у зрозумілі (якщо не для більшості, то для багатьох суб'єктів) знаки – вербальні або невербальні.

Осмилення феномену інформації, можливо, було б нездійсненним без аналізу її атрибутивних характеристик. Однак в рамках даного дослідження зробити це не представляється можливим з огляду на вимоги щодо об'єму статті. Тому обмежимося констатацією того, що окрім класичного «набору властивостей» інформації (об'єктивність, достовірність, повнота, актуальність, цінність, дискретність і безперервність, відчужуваність і невідчужуваність), існування феномену інформації також можливо пов'язати з такими властивостями: інваріантність, мультиплікативність, транслюваність, поліпотентність, знецінюваність та ризик псування або втрати, реплікованість, мінливість. І це, мабуть, не вичерпний перелік ознак інформації.

Зовсім інакше буде звучати визначення інформації в контексті *когнітивного підходу*. У рамках останнього інформація розглядається як необхідний початковий зовнішній фактор процесу пізнання, що існує у двох видах: а) первинна інформація, якою змислово «наповнене» навколишнє (натуральне) середовище, та до якої належать впорядковані структури у розмаїтті живої та неживої природи; б) вторинна інформація, що є змістовним наповненням всієї соціокультурної дійсності, та знаходить своє втілення як у мові (вербальній та невербальній), так і в різних артефактах (знаряддях праці, технологіях, творах мистецтва, тощо). І тут ми підходимо до проблеми переходу «інформації» в «знання».

Знанням є різноманіття результатів цілеспрямованої конструктивної пізнавальної діяльності суб'єкта, здійснюваної як на рівні емпіричного досвіду (відчуттів, сприйнятів), так і на рівні абстрактного теоретичного мислення (теорій, концепцій), коли відбувається так мовити «витяг-обробка» з реальності інформації у вигляді інваріантних структур-патернів, або ж переробка (осмилення) суб'єктом вже наявних знань [8].

Існує чимало теорій про межі та природу знання. Сократ вважав, що єдина функція знання – це самопізнання, тобто інтелектуальне, моральне і духовне зростання людини. Його опонент, Протагор, стверджував, що ціль знання – зробити діяльність людини більш успішною та ефективною. Для Протагора основою знань були логіка, граматики й риторика; згодом саме вони склали «трівіум» – три основні дисципліни середньовічної школи, котрі, власне, й до сьогодні в цілому відповідають поняттю широкої освіти (те, що у німців зветься «Allgemeine Bildung»). Дві теорії знання, що виникли на Сході, можна вважати ана-

логічними західним. Так, з точки зору конфуціанства, знання – це розуміння того, що і як треба казати, щоб досягнути своїх цілей та успіху в земному житті. Для даоських та дзен-буддійських монахів знанням є самопізнання, шлях до просвітлення та мудрості. І хоча між цими двома теоріями є очевидні відмінності стосовно самого змісту знання, між ними нема суперечностей відносно того, що не є знанням. Тут мається на увазі, що знання у попередні часи не означало здатності до дії. Корисність не ототожнювалася із знанням. Корисність є вміння, навичка – те, що грецькою зветься «*technē*». І Сократ, і Протагор, варто підкреслити, із повагою ставилися до «*technē*». Саме ж поняття «технологія» сформувалося за якісь п'ятдесят років, починаючи з 1700-х рр. У семантиці терміну поєднуються «*technē*», тобто секрети ремесла, та «*logos*», тобто організоване, систематизоване, цілеспрямоване знання.

Між інформацією та знанням встановився циклічний взаємозв'язок: інформація переходить у знання, коли вона «перетравлюється» суб'єктом на ментальному рівні (процес суб'єктивізації); знання трансформується суб'єктом за допомогою мови й інших знакових форм у *соціокультурну інформацію* (процес об'єктивізації). У ході цих процесів мають місце неминучі втрати у змісті: при суб'єктивізації, в силу фізичної обмеженості органів чуття і пам'яті, суб'єкт не в змозі сприйняти всю інформацію; при об'єктивізації особистісне, персональне знання незрівнянно глибше й багатше відповідної знакової інформації, оскільки емпіричний досвід, пов'язаний з тілом, лише частково піддається вербалізації.

Якщо розглядати інформацію як властивість всіх матеріальних об'єктів, тобто як атрибут матерії (*атрибутивний підхід*), а знання – як інформацію суб'єктивовану (і «прагнучу» до подальшої об'єктивізації з перетворенням у соціокультурну інформацію), тоді, нарешті, виникає питання про місце категорій «*інновації*», «*інтелектуальна власність*» у даній системі.

Протягом останніх двох століть інновації (та інтелектуальна власність – як наслідок юридичної інституалізації відповідних соціальних відносин навколо цих інновацій, з урахуванням як немайнових, так і прагматичних інтересів) стали одним з найважливіших факторів суспільного розвитку та зростання високотехнологічних галузей виробництва. Варто зауважити, що динаміка розвитку багатогранного інституту інтелектуальної власності чинить вплив і на культурну, і на соціально-економічну сфери життя людства. Одна тільки індустрія «копірайту» (авторських прав) сама по собі здатна створювати до 7 % ВВП. Приблизно такий же внесок в економіку розвинених країн з боку т.зв.

«промислової власності» (патентів, товарних знаків, тощо). Із розвитком Інтернету, електронної комерції, міжнародного співробітництва й товарообміну в умовах нових технологічних реалій в усе більшому числі країн інтелектуальна власність «формує» близько 1/6 частини їхніх бюджетів, і ця частка продовжує приростати. Соціальна зайнятість в інновативному секторі розширюється.

Вирішити завдання щодо визначення реального статусу інтелектуальної власності неможливо без проведення соціально-філософського дослідження комплексу пов'язаних з нею проблем. Упродовж історії людства не було майже жодного філософа, який би тією чи іншою мірою не цікавився проблемами інтелектуальної діяльності. Однак основна увага приділялася або юридико-гносеологічним питанням, або організаційно-технічним проблемам доступності досягнень культури для різних класів суспільства. Самим же процесам виникнення результатів інтелектуальної діяльності, осмисленню *підстав* їхнього *перетворення* у товар (і особливий вид інформації) приділялося значно менше уваги.

Основна причина недостатньої наукової зацікавленості проблемами інтелектуальної власності протягом тривалого часу полягала в тому, що власне ця цивільно-правова підгалузь в юриспруденції постійно зводилася до простої сукупності авторського й патентного права, й до проблем їхньої класифікації. Таке, неприпустимо вузьке в нинішніх реаліях, розуміння інтелектуальної власності поступово потрапило в соціальні й гуманітарні науки, і в підсумку обумовило незрілість існуючою парадигми, недосконалість загальноприйнятої вихідної концептуальної моделі, яка застосовується для постановки проблем і пошуку їхніх рішень у сфері т.зв. «духовного виробництва» [9].

Перш ніж намагатися відповісти на запитання – «що є інтелектуальна власність?» – варто розглянути пов'язані проблеми: як з'являється інтелектуальна власність, із чого вона утворюється? Застосовуючи метод Декарта, «...крок за кроком зведемо заплутані й темні положення до більш простих, а потім намагатимемося, виходячи з розуміння найпростіших, піднятися тими ж сходами до пізнання всіх інших» [10].

Для позначення сукупності інтелектуальних досягнень замість терміну «інформація» (зміст якого викликає завзяті дискусії й трактується по-різному: як засіб передавання сигналу, як процес, як відомості, як ідеальне невловиме і неспоживане благо, як ототожнювані з носієм ресурси, як вектор, як функція, як атрибут матерії, як міра визначеності у повідомленні, тощо) пропонується використовувати термін «знання». Погляд на співвідношення даних категорій було висловлено вище, і хоча сам термін «знання» також допускає досить широке тлу-

мачення, уникнути термінологічної плутанини з ним представляється дещо легшим.

Втім хочеться зробити тут застереження, що знання не розглядається як самостійна субстанція, і що, ймовірно, ніякого знання в «чистому» виді за межами суб'єкта, поза ним не існує. Виходитиме з того, що знання завжди існує лише у свідомості індивіда. Однак при розгляді процесу мислення окремого індивіда всю сукупність інтелектуальних цінностей, власниками яких є інші суб'єкти, цілком правомірно розглядати як окрему, абстраговану, незалежну від даного індивіду субстанцію.

Оскільки «ніщо не виникає з нічого», варто визнати, що вся інтелектуальна діяльність в основі своїй, насамперед, спирається на попередній досвід людства, накопичене знання й культурне середовище, в якому росте і «харчується» особистість. Тому складно не погодитися з думкою К. Поппера про те, що «...люди не можуть починати із чистого аркуша та створювати світ думки з нічого: їхні думки – у загальному й цілому – є продуктом інтелектуальної спадщини» [11].

Іншими словами, усяка творчість, будь-які інновації мають первісну потребу в інформаційному забезпеченні, у знанні й розумінні багатьох речей, про які мислило людство протягом свого існування – від Гомера до Ремарка, від Прометея до Раскольника, від Хаммурапі до Тетчер. Адже щоб на землі щось виростало, теж необхідний культурний шар ґрунту.

Найбільш очевидні приклади залежності ефективності інтелектуальної діяльності від ступеню інформаційного забезпечення характерні для науково-технічної творчості. Наприклад, логічним та закономірним результатом сполучення накопиченого знання й розуміння існуючих потреб суспільства можна вважати винахід. У сучасному складному й наукомісткому виробництві появи винаходів передують значний період акумулювання знань, без яких нереально вийти за межі вже відомого рівня.

У цьому відношенні абсолютно єдині наука, що дозволяє використовувати багатства й сили природи в інтересах людини, і мистецтво, яке формує духовний світ особистості та дарує людству культурні здобутки. Всі відомості про світ людство одержує в результаті розумової діяльності. Їх можливо умовно позначити як «доступне знання» (це може бути знання, доступне всім, багатьом або ж окремим). Наявність такого знання є передумовою подальшого пізнавального процесу.

Творчості передують прилучення до світу культури, що складається, насамперед, у накопленні знання безпосередньо майбутнім творцем, у розвитку мислення, створенні так би мовити «всесвіту усередині нас».

Культурний матеріал ми переробляємо, використовуючи накопичене знання, і робимо його придатним до вживання для власних цілей [12]. І особливе значення тут має гуманітарне знання. Воно ніколи не дає моментальної й видимої практичної користі, миттєвої економічної віддачі, але є необхідною передумовою опанування будь-якого іншого знання й формування самої людської індивідуальності, особистості. Власне, такі науки, що «олюднюють», Цицерон колись і назвав гуманітарними.

Будь-які практичні навички приходять тільки після теоретичної готовності до їхнього сприйняття. Убогий лінгвістичний репертуар, наприклад, різко обмежує кількість категорій, на які його «власник» поділяє зовнішній світ. «Межі моєї мови – це кордони мого світу... – відзначав Л. Вітгенштейн. – Розширити цей «світ» можливо тільки ціною постійно поновлюваних зусиль» [13]. Навіть у тих областях мистецтва, де нема «поступального руху», де кожен художник суверенний і має починати практично з нуля, саморозвиток можливий лише з опорою на внутрішній духовний досвід. Творчості завжди певною мірою передує ремесло, а творенню – «дотик» до чужих творів: щоб перевершити, доводиться починати із імітації.

Результатом пізнавального процесу є придбання індивідом «накопиченого знання», котре з різним ступенем точності зберігається в глибинах людської пам'яті й може бути свідомо або несвідомо затребуване людиною. З. Фрейд колись висловив думку про те, що «у психіці ніщо, один раз з'явившись, не може зникнути. Усе десь залишається й за певних умов може виплисти на поверхню життя» [14]. Пізнавальний процес безупинно поповнює пам'ять, а вміст пам'яті дозволяє періодично генерувати нові думки на підставі раніше придбаного досвіду. «Старе» знання породжує «нове», із читання одних книг народжуються інші, відбувається процес «генерації»: з раніше відомого виникає нововідкриття. Знання знаходить свою кінцеву мету та підсумок – витвір, а саме це дійство являє собою не що інше, як творчість – процес новаторський і тасмничий. Мислячий суб'єкт – творець духовних цінностей – збагачує свій внутрішній світ, індивідуальний досвід, «інтелектуальний родовід» за допомогою продукованого ним «нового знання».

Сутність інтелектуальної власності з погляду класичної економічної теорії полягає в тому, що інтелектуальний власник «приватизує» публічне знання, створює «дефіцит» і обмежує доступ до певних інформаційних продуктів. Це дає можливість авторові винаходу чи твору (або іншому правовласнику) контролювати споживання відповідного продукту й одержувати винагороду за «інвестиції в людський капітал», що, ймовірно, спонукає до подальших винаходів. З точки зору інституціональної економіки, сутність інтелектуальної власності

полягає в обміні «пучками прав» на інтелектуальні блага, що здійснюється відповідно до системи правил, які регулюють приналежність інтелектуальних продуктів певним суб'єктам [15].

Об'єктом інтелектуальної власності виступає не стільки матеріальне втілення, скільки власне знання, інноваційна інформація й право на пріоритетне використання цього знання. Однак з огляду на характер та розмаїття проблем у досліджуваній сфері, очевидно, інститут інтелектуальної власності в сучасному суспільстві переживає кризу: жоден з існуючих видів інтелектуальної власності не виконує сьогодні своїх первинних завдань та цілей у повному обсязі.

Висновки. Соціально-філософський аналіз взаємозв'язків між категоріями «інформація», «знання», «інновації» дозволяє зробити висновки про характер їхнього співвідношення в сучасних соціокультурних реаліях, у рамках дослідження інтелектуальної власності як соціального інституту.

Між інформацією та знанням можливо виділити закономірні взаємопереходи: інформація в процесі своєї суб'єктивізації за допомогою когнітивного механізму перетворюється на знання; в свою чергу, знання може вдосконалюватися й піддаватися подальшій трансляції та, у випадку об'єктивізації, «перевтілюється» у соціокультурну інформацію. Часто об'єктивоване знання, яке знайшло своє матеріальне вираження (і, як правило, має затребуваність, користується попитом) у духовній, науковій, виробничій, комерційній сферах, трансформується в інтелектуальну власність (за умови застосування відповідних юридичних алгоритмів). Ядром інтелектуальної власності є інновація.

Інформація за своїм змістом ширше, ніж інтелектуальна власність, котру традиційно прийнято розглядати як результати інтелектуальної, творчої діяльності, які характеризуються інноваційною ознакою. Проте, інтелектуальна власність завжди в певному ступені є інформацією. Разом з тим, не будь-яка інформація відповідає критеріям інтелектуальної власності (визначальними тут є ознаки новизни та унікальності). Інформація нерозривно пов'язана зі свідомістю: відбита у свідомості людини за допомогою інтелектуальної діяльності інформація утворює інформаційні масиви, з яких в подальшому можуть генеруватися знання.

Інститут інтелектуальної власності може бути представлений як гетерогенний, різновекторний, багатоаспектний соціальний інститут, що має системоутворююче значення для сучасного (інформаційного постмодерного) суспільства – оскільки динаміка розвитку даного інституту в різних суспільствах у значній мірі визначає рівень конкурентоспроможності, соціально-економічну формацію, культурний потенціал соціуму.

Література

1. *Про інформацію*: Закон України від 2 жовтня 1992 р. № 2657-XII // Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 48. – Ст. 650 (в чинній поточній редакції від 21.05.2015).
2. *Мелик-Гайказян И. В.* Информационные процессы и реальность/ И.В.Мелик-Гайказян. – М.: Наука, 1998. – 192 с.
3. *Кастлер Г.* Возникновение биологической организации/ Г. Кастлер. – М.: Мир, 1967. – 91 с.
4. *Eigen M., Winkler R.* Das Spiel: Naturgesetze steuern den Zufall. München – Zürich, 1975. / Эйген М., Винклер Р. Игра жизни // Перевод с немецкого Андреева В. М. / под ред. Волькенштейна М. В. – М.: Наука, 1979. – 214 с.
5. *Шеннон К.* Работы по теории информации и кибернетике/ К.Шеннон. – М.: Изд. иностранной литературы, 1963. – 830 с.
6. *Jantsch E.* The Self-Organizing Universe. Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution / Erich Jantsch // New-York: Pergamon Press, 1980. – 343 p. (Эрих Янч. Самоорганизующаяся Вселенная. Научный и человеческий смысл возникающей эволюционной парадигмы. – Нью-Йорк, 1980).
7. *Уайтхед А. Н.* Символизм, его смысл и воздействие / Пер. с англ. С. Г. Сычевой/ А. Н.Уайтхед. – Томск: Водолей, 1999. – 64 с.
8. *Пригожин И. Р.* От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках/ И. Р.Пригожин. – М., 1985.
9. *Landes W. M., Posner R. A.* The Economic Structure of Intellectual Property Law. – Cambridge: Harvard University Press, 2003.
10. *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления/ М.К.Мамардашвили. – М.: Прогресс; Культура, 1993. – 352 с.
11. *Поппер К.* Открытое общество и его враги : в 2-х т. / Карл Раймунд Поппер; пер. с англ. под общ. ред. В. Н. Садовского. – М.: Междунар. фонд «Культурная инициатива»; Открытое о-во «Феникс», 1992. – Т. 1: Чары Платона. – 1992. – 448 с.
12. *Санто Б.* Инновации как средство экономического развития / Б. Санто: пер. с венг. – М.: Прогресс, 1990. – 295 с.
13. *Витгенштейн Л.* Философские работы / Людвиг Витгенштейн. – М.: Мысль, 1994. – 764 с.
14. *Фрейд З.* Художник и фантазирование / Пер. с нем. К. М. Долгова. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
15. *Амелина О. Ю.* Интеллектуальная собственность в условиях формирования хозяйственной системы нового типа: диссертация ... канд. экон. наук: 08.00.01/ О. Ю. Амелина. – Москва, 2009. – 220 с.

Стовпець А. В.

**ИНСТИТУТ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ СОБСТВЕННОСТИ
В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ВИДЕНИЯ
ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЯ ИНФОРМАЦИИ,
ЗНАНИЙ И ИННОВАЦИЙ**

Статья посвящена социально-философскому анализу взаимосвязей между категориями «информация», «знания», «инновации», позволяющему сделать выводы о характере их корреляции в современных социокультурных реалиях. Познание соотношения упомянутых категорий видится в качестве необходимой предпосылки в исследовании социального института интеллектуальной собственности.

Ключевые слова: институт интеллектуальной собственности, знания, интеллект, творчество, инновация, информация, общество.

Stovpets O.V.

**INTELLECTUAL PROPERTY INSTITUTION IN SOCIAL-
PHILOSOPHIC COMPREHENSION OF INTERRELATIONS AMIDST
INFORMATION, KNOWLEDGE AND INNOVATIONS**

The paper analyzes (in social-philosophic scope) the problem of interconnection for such categories as «information», «knowledge», «innovations» regarding contemporary sociocultural realities. The comprehension of mentioned categories' correlation is considered as essential and indispensable precondition for the Intellectual Property Institution research (in its understanding like a social institution).

Selected problematic's relevance is determined by the increasing weight and significance of intellectual property in the information age. The intellectual property institution has become an inalienable sociocultural attribute of post-industrial society. As social-philosophic attention focus involves the phenomena and processes of a social life that specify the whole mankind development, then a problem of intellectual property's positioning and its correlation with another information types should be an object of socio-philosophic reflection.

The purpose of this research paper is a socio-philosophic investigation of the nature and patterns of interrelationship for information, knowledge and intellectual property, analyzing processes of information's subjectification (its transformation to "knowledge") and knowledge's objectification (their conversion to sociocultural information). Learning of interdependence of mentioned processes in various forms of cognition and communicative actions, existing in the natural environment and culture, may facilitate to clear perception of the role and meaning that intellectual property institution performs in contemporary society. Methodological grounds of the research are based on general scientific methods and ad hoc approaches (as particularly are dialectical and comparative-legal methods, systemic, attributive, cognitive and procedural approaches).

Changing of information's ontological status, ambiguity and diversity in methods of approaching to understanding of information concept, transformation

of social stereotypes for information transfer etc., all of these require a primary research of the category “information” and extraction of its features. Making an attempt also to conceive the character of notions as “knowledge”, “innovations”, “intellectual property” and their correlation, we have to analyze each of them.

Post-nonclassical science and philosophy development period allows to contemplate a multidimensional self-sustaining world, that evolves itself permanently. We used to think about multiplicity of instruments for reality description, about features of the open systems’ behaviour, about irreversibility of local impacts on the sophisticated combination of processes. These ideas are accepted as a certain self-evidence, but some investigators are convinced of illusiveness of such self-evidence. Various facts and events that occur in life, turn the pace and revise directions of changes. Different ways and patterns of perception of the complicated surrounding world varies gradually the very models of reality awareness, offering a lot of interpretations, insinuating and sowing doubts, organizing and destroying, and eventually, arranging a self-organization of being and consciousness.

Post-nonclassical science gives an opportunity to understand that the world is no longer a clear and definite. The things seemed self-evident actually may appear not so evident. At the same time, it turns out that we are capable of cognition and intellection (acquiring knowledge about) even those things, we just had no imaginations of. Using post-nonclassical theories’ formalism we construct models of reality, but we know it’s only a mental conjectures, not a reality itself. Meantime self-organizing mechanism’s principles hide themselves from the searching looks, that seek for truth, quest for verity and are thirsty for obviousness. Phrases “information society”, “information age”, “information approach” etc. have become familiar and frequently used. It’s clear intuitively why the predicate “informational” is such often used. It remains to understand the nature of that an information is.

A legal definition for information as “any data that can be saved on material object or reflected in electronic form” doesn’t give us any conception of information and shows nothing about its influence upon social development process. Therefore we should appeal to another approaches in research of mentioned phenomenon. We also may use the following definition: “The phenomenon of information is a multistage, irreversible process of structure formation in an open nonequilibrium system, beginning from a random memorized selection that system does, moving from chaos to the order, and ending with a purposeful action according to an algorithm or a program that corresponds to the semantics of choice”. The information is understood as a process consisting of certain stages.

Thus, *Intellectual Property Institution* in social-philosophic comprehension of interrelations amidst information, knowledge and innovations appears as heterogeneous, differently directed, multidimensional public institution that has a system-making meaning in respect of the contemporary postmodern- information-society.

Keywords: *Intellectual Property institution, knowledge, intellect, creativity, innovation, information, society.*

Надійшла до редакції 25.01.2016 р.

Олександр Полисаєв

ПОЛИСАЄВ Олександр Олександрович – аспірант кафедри філософії та філософії історії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди». Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, філософія історії.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР СТАНОВЛЕННЯ ЛІДЕРА: БУНТ ЯК ШЛЯХ ДО ТВОРЧОГО ПОСТУПУ ЧИ ЕСКАЛАЦІЇ НАСИЛЬСТВА

У статті розглядається екзистенційний вимір особистості з лідерськими якостями, здатний протидіяти віджилим, часом абсурдним суспільним традиціям та формувати нові соціальні норми. Досліджуються різні концепції формативності політичних лідерів та їх здатність сприяти прогресивним, чи навпаки, регресивним тенденціям. Аналізуються гуманістичні та людоненавистницькі, ірраціоналістичні конструкти та їх роль у ході політичних взаємин елітарних анклавів та громадянського суспільства.

Ключові слова: *екзистенційний вимір, абсурд, пасіонарні особистості, бунт, політичне лідерство, самоідентифікація, елітарні анклави.*

Згідно європейської інтелектуальної традиції, загальноприйнятою є точка зору, згідно якої особистість є успішною в плані досягнення публічного визнання за умов наявності творчого потенціалу, потужної інтелектуальної складової, корельованої, як правило, із відповідними управлінськими навичками та організаторськими здібностями. Проте існують різні шляхи реалізації та самоідентифікації для кожного дійсно непересічного індивіда. Зазначимо, що особистість, яка прагне досягти публічного визнання та підтримки широкого загалу, з необхідністю має продемонструвати готовність втілювати очікувані соціумом конструкти, які функціонують у масовій свідомості в якості суспільного ідеалу. Однак засоби досягнення такого роду конструктів можуть радикально розходитись аж до обрання діаметрально протилежних та взаємовиключних способів. На рівні масової свідомості такі підходи, як правило, інтерпретуються в якості двох протилежних шляхів до-

© О. О. Полисаєв, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57501>

сягнення обраної мети. Перший шлях витлумачується як гуманний, альтруїстичний, спрямований на творчість та соціальну активність громади. Інший є протилежним, що проявляється через деструкцію, жорстокість та розруху, прикінцевим результатом якого є стагнація і навіть руйнування всієї соціальної системи. Зрозуміло, що вказані напрями є результатом відтворення міфологізованих архетипів дискурсу масової свідомості, однак перед неупередженим дослідником вказана проблема постає у вигляді симбіозу поставленої мети соціальних петворень та засобів її реалізації.

Саме вказаний фактор є визначальним щодо вибору напрямку руху суспільства, яке власне і висуває пасіонарних особистостей в якості своїх керманічів. Напрями діяльності таких людей можуть переплітатись а особистість в даному контексті стає або позитивним або негативним «героєм». Існує, щоправда виняток коли людина, що наділена лідерськими якостями та владою, як чинниками харизматичної особистості, здатна посісти у масовій свідомості місце народного заступника, тобто ілюзорно бути позитивною для «своїх» та негативною для всіх інших. І лише з огляду на таку особистість у контексті історичного поступу, можна робити висновки щодо дійсної ролі її у суспільних трансформаціях, хоча позбутись впливу ідеологічної складової тлумачення подій та історичних осіб минулого просто неможливо як на рівні буденної свідомості, так і при теоретичному розгляді, в межах якого можуть бути запропоновані нові наукові підходи.

Однак слід визнати, що намагання звести феномен публічної влади та її представників до рівня утилітаризованих функціоналів, має сенс виключно в періоди відносно стабільного існування певної спільноти, якщо носій публічної влади орієнтований на дотримання системи усталених правових та аксіологічних нормативів. Коли ж спільнота вступає в період хоча б відносної нестабільності (що є однією із сутнісних характеристик динаміки постіндустріального соціуму) на авансцені політичного життя з неминучістю постануть неординарні пасіонарні особистості, які однозначно не будуть вписуватись у певні схематичні рамки стандартного суспільства. Творити суспільне благо чи нести деструкцію та руйнування – ці полярні аспекти людської ідентифікації лежать в основі її природи.

На нашу думку, аналіз політичного лідерства як соціального феномена із необхідністю слід розпочинати із розгляду мотиваційних складових владних повноважень. Так, скажімо, видатний англійський філософ Т.Гоббс у своїх роботах наголошував, що люди прагнуть до збереження влади для того, щоб забезпечити собі в майбутньому все

те, що вони мають сьогодні. Тобто прийшовши до влади людина отримала багатство і славу, з якими вкрай важко розлучитись навіть під загрозою життя. Щоправда, на думку Е. Фромма, за сучасних умов теорія Гоббса втратила актуальність та перестала відповідати соціальним реаліям, адже в часи формування школи соціального договору економічно та соціально незахищеними були більшість людей, коли право сили виступало домінуючим соціальним чинником, а сила права була скоріше бажаним фактором становлення нового типу суспільних відносин. На попередні періоди історії – зазначав Фромм, – люди оглядалися як на згаслий вулкан, що давно втратив здатність безпосередньо загрожувати людям. Всі були переконані, що злі сили минулого були штучно нав'язані суспільству корисливими неукраїно-можновладцями, однак нині повністю унеможливлені досягненнями сучасної демократії та науки [4, с. 38].

На нашу думку, ці порівняння Е. Фромма не втратили актуальності і в наш час, адже люди і донині схильні вірити у віджилі, архаїчні, причини суспільного неблагополуччя минулих епох, які здавалося б неможливі сьогодні. Однак неупереджений аналіз дає нам підстави стверджувати, що навіть розглядаючи ХХ ст., ми з неминучістю стикаємось із системними проявами геноциду, релігійної, етнічної, регіональної тощо, нетерпимості, що несуть в собі загрозу переростати у політичний радикалізм. Якими б цивілізованими та сучасними не уявляли себе громадяни із анклавів західної культури, слід визнати, що рецидиви тоталітаризму, порушення прав людини, на жаль, на сьогодні не подолані в регіонах де проживають сотні мільйонів людей. В ряді країн тоталітарні практики нерідко корелюються із «демократичною» публічною риторикою різного роду місцевих вождів. Спільним залишається лише політичне лідерство із претензією на прогресивність та захист народних інтересів, як знаковий феномен всіх без винятку часових відрізків екзистенції людства.

Вперше аналіз різних аспектів політичного лідерства, як сукупності повного спектра людських якостей із негативними включно, провів у ХVІ столітті видатний італійський мислитель Н.Макіавеллі. Автор однозначно пролонгує ефективне використання елементів аморалізму, жорстокості, соціальної девіації як необхідних засобів завоювання і утримання політичної влади. Макіавеллі вважав, що на шляху до влади жорстокість засобів подолання опору незгідних є найбільш дієвим засобом стабілізації суспільних відносин та подальшого поступу держави [2].

Однак орієнтація на аморальні засоби впливу володаря на його оточення, формує в межах соціальної верхівки своєрідний етичний

кодекс взаємин елітних прошарків, який по суті своїй стає однією з причин деградації її верхнього ешелону, метастази якого з неминучістю проникають у всі без винятку нижчі соціальні групи. Відповідно, морально-етична складова духовного життя суспільства спершу зазнає деформацій, а з часом аксіологічна сфера все більше формалізується, набуваючи характеру відірваних від життя абстрактних постулатів, несумісних із реальним дискурсом буття людини, яка прагне до влади. Варто зауважити однак, що на заваді такого роду утвердженням владних повноважень нерідко стають традиційні державні інститути – армія, церква, сім'я, система освіти та виховання тощо. На наш погляд, одна з причин вказаного явища полягає у функціонуванні професійної корпоративної етики, яка виступає необхідною складовою самосвідомості представників кожного окремо взятого інституту держави, орієнтуючи їх діяти і мислити в чітких рамках встановлених етичних правил і норм. Скажімо, воїн, який обманом і підступом здобув перемогу над ворогом, прославляється як герой, безвідносно до загальнолюдських моральних постулатів і навіть релігійних приписів. Однак виникає закономірне питання, якщо межі корпоративної етики мають відносний характер, то чи є причина звинувачувати Макіавеллі, що він довів тлумачення суб'єктів публічної діяльності до повного заперечення моральних норм? До того ж висновки мислителя не надто розходяться із реальною практикою діяльності політиків усіх епох.

У даному аспекті цілком справедливо провести аналогію із концепцією «надлюдини» Ф.Ніцше. Адже німецький філософ у кінцевому висновку прийшов до розуміння, що на всіх стадіях свого розвитку людина здатна проживати одразу у двох світах: матеріальному – де, як правило, свобода особистості обмежена предметними чинниками тілесного існування, тобто вона підпорядковується своєму часу, віку, статусу, а з іншого боку – існує внутрішній світ, внутрішні моральні установки, де людина на думку мислителя, може бути повністю вільною. Однак абсолютна більшість громадян, вказує Ф.Ніцше, навіть не має прагнення ламати усталені стереотипи, вважаючи, що значно простіше пристосуватись до них, сприймати світ в якості незмінної субстанції [3]. І лише окремим особистостям, які в силу свого інтелекту, цілеспрямованості та незламної волі, вдається піднятися над морем «покірної людської маси» та заявити про себе як непересічна особистість. Вона приречена на самотність, повне нерозуміння інших людей, однак саме вказані риси роблять її харизматичною особистістю, дійсним лідером у соціумі. Засадничим фактором її зв'язку із суспільством, виступає позиція зверхності «надлюдини» щодо широкого

загалу, адже людство приречене жити в умовах постійної дисфункції, яку ніхто не здатний подолати.

Проблема існування людини, стандартів її перебування в суспільстві, підпорядкування нормам соціуму, внутрішній моральний кодекс важливий у контексті лідерства, адже, на нашу думку справжній лідер прагне перебороти застарілі закони, віджилі, суспільні установки і варто зазначити, що завжди розпочинає із себе. Лідер – по своїй людській особливій природній консистенції «бунтар». Його не влаштовує оточуючий матеріальний світ, він невдоволений підпорядкуванню системі, де свобода знаходиться тільки в ньому самому, в його внутрішньому «Я». Необхідність бути таким як всі, підпорядковуватись стандартним законам існування в соціумі, на нашу думку викристалізовує сутнісні характеристики лідерства та посилює їх необхідність реалізації в самій людині. Лідерство прирівнюється до постійної боротьби особистості як із собою у своєму внутрішньому світі, що активізується спробами постійного удосконалення, так і у світі матеріальному де протистоїть умовам власної екзистенції. Яскравим підтвердженням цього є роздуми А.Камю щодо проблеми людського існування в праці «Міф про Сізіфа», згідно якого, Сізіф був приречений на безкінечну по своїй безглуздості працю. «У результаті довгих і розмірених зусиль, – зазначає автор – у просторі без неба, у часі без початку і кінця, ціль досягнуто. Сізіф дивиться, як за мить камінь скочується до підніжжя гори, звідки його потрібно знову піднімати до вершини... Я бачу цю людину, що спускається важким, але рівним кроком до страждань, які не мають кінця. У цей час разом з диханням до нього повертається свідомість, невідворотна, як і його біди. І в кожному мить, спускаючись з вершин до лігвища богів, він вище своєї долі. Він твердіше свого каменя» [1, с. 91].

А.Камю, як і всі представники екзистенціалізму, аналізує ситуацію: «Сізіф цікавить мене під час цієї паузи!» В описі ситуації багатогранного людського існування, в контексті екзистенцій надії, сподівань, рішучості, напруження, пошуку, діяльності тощо, він досяг того, чого немає в жодній іншій соціально-філософській системі [1, с. 91]. На наш погляд, цей напрям у своєрідній формі висуває ряд важливих проблем не тільки лідерства як постійної боротьби, але і проблем сучасної культури і сучасної людини. Алегорія підняття каменю аналогічна із постійною боротьбою лідера із застарілими законами суспільства, адже бажання постійної модернізації, реформації схожі на камінь Сізіфа тому, що справді амбітний лідер, бунтар, реформатор, здатний піднімати камінь все своє життя, більше того в кожного лідера є свій «Сізіфів камінь», що удосконалює його як цілісність внутрішнього та

зовнішнього світів, дозволяє бути більш рішучим, насамкінець зарекомендувати себе, здобути авторитет в суспільстві, що стає можливим виключно на шляху становлення «людини-бунтівника», як особистості, здатної до подолання соціальних деформацій.

Як відомо із праць Камю, він взагалі вважав світ чимось абсурдним як і сенс перебування людини у ньому. Абсурд – це розлад, який завжди починається із порівняння людиною себе з іншими, це міст між людиною та світом. Основне питання його філософії звучало так: «чи варте життя того, щоб його прожити»? Мова йде про сенс життя, про екзистенціал людини. Науковець вважав, щоб уникнути абсурдності світу варто бунтувати. Необхідно «підживлювати власні сумніви», що означає постійно бути незгодним із власними переконаннями, які запропонувало життя. Бунтувати тлумачиться як потреба постійно удосконалюватись, таким чином обирати для себе сенс існування [1, с. 92]. В контексті бунтарства за А.Камю, навіть незнання людиною чогось, яке призводить до поглибленого пізнання, називається «бунтом». На нашу думку бунт виражає скоріше незгоду із станом людини тут і зараз. Особистість бунтівника хоче знати більше, змінювати себе, досягати нових моральних та інтелектуальних висот, боротися із застарілими стандартами існування. Все це ототожнюється на нашу думку із феноменологією справжнього лідера, адже непокоря застарілим, віджилим стандартам одразу вирізняє людину з поміж інших, більше того, дає поштовх для наслідування. Бунтівник Камю прагне до постійного удосконалення, до боротьби не просто із зовнішнім але і з внутрішнім світом людини, світом матеріальним та духовним. Аналізуючи концепції лідерства, можна стверджувати, що так як бунтівник протиставляє себе, своє життя абсурдному, ірраціональному світові так і справжній лідер прагне до змін, намагається подолати життєві перешкоди на шляху до успіху. Єдиний сенс життя людини, стверджував мислитель, це бунт, як ознака сильної, індивідуальної особистості.

Проблема бунту, як форма протесту неординарної особистості проти намагань законсервувати існуючі соціальні уклади в царині політики, науки, права, економічних відносин тощо, набуває особливого значення в умовах інформаційного суспільства. Адже глобальні виклики, обумовлені необхідністю освоєння постійно зростаючих велетенських потоків інформації, актуалізують появу непересічних особистостей, здатних до радикального та постійного оновлення окремих сфер людської діяльності, базованих на здобутках науки. В царині тих сфер людської діяльності, де вже намітився хоча б частковий прогрес (наукові знання) цивілізація вже стоїть на порозі велетенського

стрибка вперед. Однак в інших сферах, як наприклад, політична діяльність, правові відносини тощо, сучасне суспільство продукує віджили, часом архаїчні, форми взаємодій. Більше того, ускладнення форм взаємозв'язків у зазначених сферах, стимулює редукцію фахово підготовленої верстви, здатної оптимально орієнтуватись у лабіринтах системи управління – надбудови із явними ознаками надмірності та штучності, яку ми називаємо бюрократичним апаратом.

Вказана структура за означенням тяжіє до максимального поширення свого впливу на суспільство, як їй це почасти вдалося в ході форматкування правлячої політичної верстви західних демократій. Адже практично кожний політичний діяч змушений координувати кожен свій крок із бюрократичними приписами: в протилежному разі він ризикує опинитись поза межами системи, яка здатна саботувати або навпаки забезпечувати хід будь якого управлінського рішення. Більше того, цілий ряд соціальних спрямувань піддається продуктивному вирішенню виключно із залученням фахівців високої кваліфікації, що можна забезпечити лише за наявності згуртованої команди однодумців, кожний з яких є лідером у власній сфері діяльності. Все зазначене вище приводить нас до висновку, що в умовах західних демократичних спільнот у політичному житті все менше залишається простору для діяльності харизматичних особистостей із яскраво вираженими лідерськими якостями та здатністю очолювати радикальні соціальні перетворення. На заміну їм приходять цілком передбачувані в своїх діях політичні функціонери, іміджеві складові яких формують вправні політтехнологи, підсилені потужним медійним забезпеченням та професійною режисурою. Напевно не варто очікувати від такого роду діячів кроків дійсно проривного характеру, здатних змінювати світ.

Однак не варто забувати про величезні анклавні людських спільнот, які на сьогодні перебувають поза межами західного світу та не готових сприймати його в якості моделі для наслідування. Саме на цих теренах із неминучістю з'являються харизматичні політичні лідери, формат діяльності яких відповідає очікуваним архетипам величезних мас населення і які, власне, здійснюють величезний вплив на широкий загал. Напевно від такого роду лідерів не слід очікувати гуманістичного дискурсу рівня М.Ганді чи папи Івана-Павла II. Сформовані в межах проблемних спільнот, такі особистості скоріше всього будуть орієнтовані на силові методи розв'язання проблемних питань власних народів, нехай і за рахунок більш успішних країн. Класичним прикладом такого діяча був засновник Аль Каїди Усама бен Ладен, і хоча політичні діячі такого роду є здатними сповільнити суспільний поступ,

однак спинити становлення гуманістичних цивілізаційних засад людства нікому не вдасться.

Підводячи підсумок означеному вище, слід підкреслити, що екзистенціал політичного лідерства в кожному історичному епоху набуває своїх особливостей, детермінованих соціально-культурними чинниками розвитку певної спільноти. Умовою публічного визнання конкретної особистості в якості лідера є перш за все відповідність його життєвої позиції тим соціальним очікуванням, які в явній чи латентній формі вже сформатовані на рівні масової свідомості в якості проблеми, яка потребує розв'язання. Закономірно, що початкова фаза виразу суспільного невдоволення, як правило, набуває емоційного протесту проти окремих ланок старої системи, що легко переростає у стихійний бунт як форму об'єднання розрізнених протестантів. Саме тоді особистість із набутими вольовими якостями, що відповідають параметрам домінуючого архетипу народного вождя, отримує шанс, готовність очолити перебіг суспільних трансформацій. Водночас для такого типу харизматичного лідера перепоною для суспільних новацій постає як ретроградна частина соціуму, так і власні послідовники, що не в змозі вповні осягнути задумів свого вождя. Зазначене, на нашу думку, і дало підстави А. Камю вважати, що бунтівна особистість подолавши абсурдність попередньої системи, опиняється в рамках нового абсурду, який остаточно здатний знесилити її, як це зазначає автор у міфі про Сізіфа. Вихід за межі такого стану короткочасний та перебуває між двома станами абсурду. Звідси – відчай та зневіра, які є неминучим супроводом діяльності навіть найбільш успішних політичних лідерів. Саме це провокує певну частину їх шукати опору своїм діям у політичному радикалізмі, який з неминучістю призводить до особистісної деградації лідера та соціальної деструкції очолюваної ним спільноти.

Протистояти такого роду проявам можна виключно на шляху повної концентрації вольових здатностей особистості лідера, оснований на дійсно гуманістичних світоглядних засадах, орієнтації на дійсну реалізацію гуманістичних цінностей.

Література

1. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю. – М.: Издательство Политической Литературы, 1990. – 414 с.
2. Макиавелли Н. Государь / Н. Макиавелли. – М.: Планета, 1990. – 512 с.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: Азбука – Аттикус, 2014. – 248 с.
4. Фромм Е. Искусство любить / Е. Фромм. – СПб.: Азбука, 2002. – 224 с.

Польсаев А.А.

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СТАНОВЛЕНИЯ ЛИДЕРА:
БУНТ КАК ПУТЬ К ТВОРЧЕСКОМУ РАЗВИТИЮ
ИЛИ ЭСКАЛАЦИИ НАСИЛИЯ**

В статье рассматривается экзистенциальное измерение личности с лидерскими качествами, способной противодействовать отжившим, иногда абсурдным общественным традициям и форматировать новые социальные нормы. Исследуются различные концепции формотворчества политических лидеров и их способность содействовать прогрессивным, или наоборот, регрессивным тенденциям социального развития. Анализируются гуманистические и противоположные им, человеконенавистнические, конструкты иррационалистического характера, а также их роль в процессе взаимодействия элитарных слоев и пассионарных представителей гражданского общества.

Ключевые слова: экзистенциальное измерение, абсурд, пассионарные личности, бунт, политическое лидерство, самоидентификация, элитарные анклавы.

Polysaev A.A.

**EXISTENTIAL MEASURE OF LEADER' BECOMING:
REVOLT AS A WAY TO CONSTRUCTIVE PROGRESSION
OR TO ESCALATION OF VIOLENCE**

In keeping with European intellectual tradition, there is a generally accepted point of view, positioning which personality is successful in terms of public confession achievement on condition of creative potential existence and powerful intellectual constituent, correlated, as a rule, with the proper management skills and organizational capabilities. However there are different ways of realization and self-identification for factually every man of marked individuality. The remarkable thing is that personality which aims to attain public confession and support of wide public, with a necessity must demonstrate willingness to incarnate constructs expected by society, which function in mass consciousness as a public ideal. However achievement methods of such constructs can radically disaccord up to choosing of diametrically opposite and mutually exclusive directions. At the level of mass consciousness such methods, as a rule, are interpreted as two opposite ways for achievement of select purpose. The first way is expounded as humane, altruistic, and focused on creative work and social activity of society. The other one is opposite, which manifest itself by destruction, cruelty and devastation, the eventual result of which is stagnancy and even destruction of all frame of society. Both indicated assignments are the result of confabulated archetypes of mass consciousness discourse recreation, however preliminary to impartial researcher the indicated problem appears as symbiosis of social transformations object in view and methods of its realization.

It is the indicated factor which is determinative in relation to the choice of society motion direction which actually pulls out passionate personalities as leaders.

Areas of activity of such people can interlace and personality in this context becomes either positive or negative «hero». To be sure there is the exception when man which is provided with leadership skills and power, as with the factors of charismatic personality, is capable to take the place of folk deputy in mass consciousness that is spuriously to be positive for «friendlies» and negative for all the rest of them. And only considering such personality in the context of historical advancement, it is possible to arrive at conclusions toward its actual role in public transformations, although it is really impossible to make away with ideological constituent of events interpretation influence and historical persons of heretofore, both at the level of workaday consciousness and at theoretical consideration, in terms of which new scientific approaches can be offered.

However it must be admitted that attempts to reduce the phenomenon of public power and its representatives to the level of utilitarian functionalities, makes sense exceptionally in periods of relatively stable existence of certain community, if the carrier of public power is oriented to the system observance of withstand legal and axiological norms. Therefore when the community enters the period of relative instability (that is one of the essential descriptions of postindustrial society dynamics) eccentric passionate personalities which categorically will not be congruent with schematic scopes of standard society, will appear in the limelight of political life as sure as fate. To create common weal or to wreak havoc and destruction - these are contradictory aspects of human authentication that account for its nature.

Key words: *existential measure, absurd, passionate personalities, revolt, political hegemony, self-identity, elitist enclaves.*

Надійшла до редакції 3.02.2016 р.



Наталія Іванова

Іванова Наталія Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач відділення «Дошкільне виховання» Луцького педагогічного коледжу. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, філософія освіти, праксеологія.

МОДИФІКАЦІЇ «ДОБРА» І «ЗЛА» В МИСЛЕННЄВИХ РЕФЛЕКСІЯХ ТЕОЦЕНТРИЗМУ: СОЦІОФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Здійснено аналіз проблеми формування соціальної картини світу в системі середньовічного мислення. Розкрито процес формування духовних цінностей середньовічного життя у взаємозв'язку із соціально-політичними та культурними реаліями. Розглянуто перехід від інтелектуальних трансценденцій до проблеми «добра» і «зла», що свідчить про гуманістичну спрямованість філософського знання епохи теоцентризму.

Ключові слова: мислення, теологія, культура, трансценденція, філософія, християнство, мораль.

Світ людини, який аналізується і описується у філософії (а за нею стоять відповідні суспільні і культурні практики), створений соціальною творчістю. Завдяки чому утверджується така реальність, в якій існуючі знання про явища життя осмислюються в параметрах нового мислення. В результаті чого і світ людини починає структуруватися, мислитись по-іншому, в складі нових форм буття, кожна з яких характеризується в контексті певного світогляду і знання. Виникає закономірне питання: як з окремих уявлень про реальність (Космос, життя, смерть, розум, добро і зло, благо, прекрасне, потворне тощо) людина приходить до цілісної картини світу як світу свого життя?

Проблема формування уявлень про цілісний світ та причини його розвитку привертає увагу з часів появи філософії. Методологічна основа даного аналізу бере початок в концепціях класиків античної філософії – Геракліта, Протагора, Платона, Арістотеля та ін. В сучасних вітчизняних дослідженнях С. Б. Кримського, Д. М. Петрушевського, В. М. Розіна, Ю. В. Павленка, А. А. Машталер, С. В. Пролєєва та ін.

© Н. В. Іванова, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57504>

ших конкретизуються основні аспекти генези філософського мислення в контексті соціальної дійсності.

В соціально-філософському пізнанні проблема цілісності світу людського життя знаходила відображення здебільшого в контексті аналізу світогляду, концептуалізуючись у відношенні «людина-світ». Однак, ми вважаємо, що поза увагою дослідників залишилася проблема формування уявлень про цілісний світ соціокультурного буття в мисленні середньовічної філософії.

Метою статті є аналіз і вивчення циклу розвитку мислення епохи теоцентризму, на основі чого формується цілісна картина світу, що обумовлює специфічну культуру, історичне бачення дійсності, перспективи суспільства і людини в ситуації теологічної проблеми «добра» і «зла».

Як відомо, деякі уявлення в античній культурі формуються в контексті сформованої єдиної практики мислення. Так, до прикладу, відмінність систем Платона і Арістотеля в контексті мислення все ж не визначальне. По суті, Арістотель продовжує і завершує справу свого вчителя. Тому між вказаними окремими уявленнями немає принципових суперечностей. Але, звичайно, важлива й рефлексія цілого, чим і займаються видатні філософи. Так, в «Тімеї» завдання «збирання» цілого Платон доручає деміургу, а в «Метафізиці» Арістотеля те ж саме завдання вирішує розум. Якщо деміург «конструює і вибудовує» любов і державу, то розум в «Метафізиці» нормує (мислить) мислення, цілком схоже на те, як це робить сам Арістотель. З точки зору античного мислення, такі різноманітні картини світу – всього лише варіанти єдиного підходу і світогляду.

У даному контексті варто говорити про цикли розвитку мислення. Це означає, що мислення при соціокультурних трансформаціях, кардинальних змінах завдань і викликів часу (в рамках однієї культури) формується і стверджується по-новому, переживаючи новий цикл розвитку. Саме таким шляхом утворюються нові типи і способи мислення – теоцентричне (середньовічне), природничо-наукове (сциєнтичне), гуманітарне, раціональне тощо. Їм властиві вже вказані характеристики (тому все це є мисленням). Разом з тим потрібно враховувати специфічні особливості, властиві кожному типу мислення. Воно якісно відрізняється від античного мислення, що цілком закономірно. Це пояснюється тим, що прогрес інтелектуальності (якщо взагалі варто говорити про такий прогрес) не зводиться, як це прийнято вважати, до переходу від міфу до логосу. Не менш значний є перехід від логосу до міфу як стилю і символічному ладу культури. Не завжди пізнання вело до етосу високого розуму. «Пізнання народжувало не лише «осяйні смисли», але і примножувало скорботу, було не тільки прометеївською

зухвалістю, але і диявольськими хитрощами. Немає жодного благого і жодного трагічного осягнення світу. Пізнання багатоманітне і містить стільки ж несподіваних поворотів і форм свого існування, як і доля людини» [4, с. 190], – вказує С. Б. Кримський.

Зазначимо, що трансформація мислення, як правило, починається зі зміни соціальної, економічної, політичної, культурної сфер реальності і постановки нових проблем, які виникли в процесі вирішення попередніх. Але суть переходу до нового циклу зумовлена, в першу чергу, системною кризою, в даному випадку – античної культури. Людину на початку перших століть нової ери перестала задовольняти система особистісного життя і його забезпечення, в результаті чого вона починає передавати іншим особам частину своїх прав вільного громадянина. На цій основі, вказує Д. М. Петрушевський, починають складатися договірні та корпоративні відносини, характерні вже для середніх віків. Не рабство і кріпосна залежність, як на Сході, а саме договірно-корпоративні відносини, що передбачають збереження певних прав і, хоча відносних, але все ж таки свобод людини. Потрібно зважати також і на таку обставину, як повсюдна зміна «людського матеріалу»: варваризація, тобто руйнування античного суспільства, вела не лише до зменшення «питомої ваги» власне римлян, але і до асиміляції народів, які «знаходилися на інших рівнях та етапах соціального і культурного розвитку» [7, с. 95-196]. Римська імперія не просто була зруйнована варварами, а, що найголовніше, відбувся культурний синтез, на основі якого виникла нова, християнська цивілізація. Це, зокрема, пояснює, чому ідеали і принципи Римської імперії та її інститутів ніколи не помиралі і не зникали в середні віки, а також причини формування єдиного культурного світовідчуття.

У контексті вищесказаного стає зрозуміло, чому антична культура громадянської общини, котра була передумовою як діяльності, так і самого буття громадян, в певному плані «перейшла» в середньовічний соціум. В ній органічно поєднувалося колективне і приватне, і в подальшому поступі, незважаючи на значний розвиток індивідуалізму, загальне і особливе ніколи не розривалися. І якби різко не викривали пізньоантичні філософи пороки сучасного їхнього суспільства, вони ніколи не виступали проти суспільства як такого, проти неминучості і благодатності тих чи інших соціальних та культурних зв'язків, проти обов'язку індивіда слугувати цілому, як би дане ціле не розумілося» [10, с. 175]. Відповідно, ми не знайдемо в античності і заперечення моралі як такої. Вона постає силою, котра пов'язує ті чи інші спільноти, колективи, індивіди. Тому так повсюдно було сприйняте християнство з його проповіддю нової моралі, яка, власне, і виступила основою нового мислення і нової системи цінностей.

Розповсюдженню християнства сприяло і те, що в античному світі з його натуральним, отже консервативним господарством не міг народитися і образ новатора з новим мисленням в будь-якій області. Воно було незрозумілим для більшості, і тому протиставлялося їй в якості чогось чужого. Адже, незважаючи на об'єктивний соціокультурний процес, суб'єктивною метою в античному суспільстві було не новизна, яка постійно виникала, а консервація старого, орієнтація на «авторитет предків», відтворення в його традиційній формі, що забезпечувало можливість матеріального і духовного виробництва своїм співгромадянам. Стан «відчуження» сприймався як «відчуження не від суспільства, а від всезагальної космічної гармонії, переносився з області реальної в область моральну, духовну. Звідси і розуміння свободи як свободи чисто духовної, як вільного надання переваги добродійності стосовно пороку, вільного виконання обов'язку» [10, с. 176]. Морально і політично деградоване римське суспільство цього людині в умовах імперії надати не могло. Це могла зробити нова сила, якою постало християнство.

Завдяки християнству в середні віки відбувається перекодування реальності. Воно вибудовується в термінах життєдіяльності через алегоричну інтерпретацію подій буття за схемою божественної містерії, яка свідчить про вічну трагедію Христа. «Це велика драма, початок якої складає створення світу і гріхопадіння, кульмінація якої – олюднення Христа і пристрасті Христові; очікуваний і прийдеший кінець, котрого ще не вистачає драмі – це друге пришествя Христа і Страшний Суд... В цій великій драмі, загалом, і містяться всі події світового історичного звершення, всі падіння і підйоми людського існування» [1, с. 168].

Таке сюжетне тлумачення буття як «священної історії» і премудрості Божої мало теоретико-пізнавальне обґрунтування через «софіологічну модель» (С. Б. Кримський) пізнання. Християнство, як відомо, в силу своєї теїстичності (розгляд Бога як особистості), зіштовхнулося з неадекватністю природи й індивіда (навіть в його божественній іпостасі). Якщо в інших релігіях Бога оголошували субстанцією, сутністю явищ і, таким чином, робили його причетним до світу, то в християнстві подібна причетність виявилось складним завданням. Адже Христа, якому надавали риси живої індивідуальності, неможливо зробити іманентним кожній речі в буквальному смислі. Вихід був знайдений через інтерпретацію античної концепції «софійності» з її пошуком божественної премудрості речей. Самі речі були оголошені знаками (словами) божої мудрості, а світ став розглядатися як «текст Бога». Звідси і теза Євангелія від Іоанна: «На початку було Слово і Слово було у Бога і слово було Бог». В цій парадигмі слово розглядалося, як модель світу. Вважалося, що в цьому є все те, що і в світі: матерія звуку, ідеальність

значень і образність семантичних асоціацій. Тому вивчення світу можна начебто замінити вивченням слова. Так виник схоластичний стиль спекулятивного мислення» [4, с. 195-196].

Християнство як духовний і морально-ціннісний феномен відіграло визначальну роль у переході від античної до середньовічної культури. Звичайно, християнські ідеї творення світу «з нічого» за кілька днів, втілення Бога в людину, непорочного зачаття, воскресіння Христа не могли бути легко зрозумілими для сприйняття і розуміння. Проте християнське вчення обіцяло спасіння після смерті, вічне життя, але не всіх в якості тіней (як у Платона), а тих, кого Бог любить. Воно обіцяло воздаяння бідним і праведним, і, навпаки, покарання тим, хто був злим, поганим і скупим. Християнський Бог, навіть в трьох іпостасях, являв собою справжню єдність в період кризи і розпаду античної культури. На відміну від язичницьких богів, християнський Бог був трансцендентний, він сприймався як таїна. Нарешті, християнський Бог включав людину «в грандіозну космічну містерію, в буття, сценарій якого вимагав від християнина не просто напруженого очікування, а перетворення і діянь. Брати участь в цій містерії, яка приваблювала значно більше, ніж приреченість на вічне згадування бувшого життя, можна було лише при умові виявлення в людині духовності» [8, с. 130]. Власне, вона (людина) та її орієнтації й устремління постали фактором нової епохи – середньовіччя і нової цивілізації – християнської.

У багатьох наукових описах характеристиках і аналітичних працях середньовічний світ показано здебільшого в стані догматичного застою. Таке враження створюють акцент на повільному темпі технологічних змін, просторовій замкненості феодального суспільства, ідеальному і теоцентричному, незмінному сприйнятті людського життя. Головні символи і образи тієї доби, з точки зору англійського історика Н. Дейвіса, наступні: «Лицар у латах на незграбному огирі, кріпак, прикутий до землі в маєтку свого пана, ченці й черниці на молитві в монастирях. Ті символи мали репрезентувати фізичну нерухомість, соціальну непохитність, інтелектуальний застій» [2, с. 307]. Іншими словами – вічність.

Очевидно, таке розуміння було обумовлено, окрім інших чинників, методологією «формаційного підходу». На її основі середньовіччя – це феодальний спосіб виробництва, який означав «феодальну земельну ренту» як властивий саме феодалізму тип приватновласницької експлуатації й економічної реалізації власності на землю і на селян-кріпаків. Проте поняття «феодалізм» (символ епохи Середньовіччя), як і «рабовласницьке суспільство», не може і не повинно застосовуватися для позначення тогочасного суспільства, оскільки воно не характеризує його з боку ступеня розвитку продуктивних сил. «Феодалізм» – явище

не стільки соціально-економічного, скільки політико-правового плану. Якщо поняття «рабовласництво» визначає специфічний економічний уклад, і в цьому відношенні воно рівномасштабне з такими категоріям, як «кріпосництво», «примусова праця», то «феодалізм» можна зіставити з поняттям «централізована держава» [5, с. 76]. Отже, з позицій сучасного історико-цивілізаційного і соціокультурного мислення середньовіччя вже не постає чимось похмурим, застиглим, суто догматичним.

І навпаки, в ньому відбувається активне, динамічне життя. Французький історик і культуролог Ж. Ле Гофф, досліджуючи роль грошей в епоху середньовіччя, зазначає, що в результаті торгівельної революції XIII століття, в церковних колах почалися найбільш насичені теоретичні дискусії. «Присутність грошей в теології і проповіді останні в більшій мірі були зобов'язані зародженню і розвитку чернечих орденів, які існували не в сільській місцевості, а в місті –жебрацьких орденів, двома головними з яких були домініканці й францисканці, розповсюдженню в містах проповіді вже не на латині, а на повсякденній мові, тобто зрозумілої для широкої маси віруючих, й університетській освіті, котра, охоплюючи всю сукупність земних проблем, які стосуються всіх віруючих, привело до створення узагальнень, «сум», де своє місце займали і гроші. Заснування університетів пов'язано з інтелектуальною, економічною і соціальною проблемою, породженою підвищенням ролі грошей в середньовічному християнському світі» [6, с. 31-32].

Нагадаємо, що термін «середньовіччя», або «*Medium Aevum*» вперше вжили набожні християни, вважаючи, що вони живуть в просторі між першим і другим пришествям Христа. Пізніше його почали вживати з іншим значенням. В XV столітті ренесансні мислителі і вчені заговорили про середньовіччя як інтервал між занепадом античності і відродженням класичної культури за їхньої доби. Для них античний світ являв собою, завдяки своїм інтелектуальним досягненням, високу цивілізацію, середньовіччя – спад до варварства, провінціалізму, святенництва. За Просвітництва, коли переваги і чесноти людського розуму відкрито ставили вище від релігійної віри, середньовіччя стало символом обскурантизму й відсталості. З цього часу, оскільки новітня доба, що йшла за середньовіччям, і сама відходила в минуле, виникла потреба створити нові назви для позначення етапів історичного часу. Середньовічний період став частиною чотиричленної структури, що поділила Європейську історію на античний, середньовічний, новий (новітній) і сучасний періоди. За традицією і саме середньовіччя часто поділяють на раннє, високе і пізнє, розділивши його таким чином на послідовні фази.

Епоха Середньовіччя, як і кожна епоха, має свою соціальну, політичну, економічну, культурну історію. Проте специфічною, і разом з тим

«спільною рисою середньовічного світу можна вважати організоване християнство, яке утворило християнський світ, або християнську цивілізацію, – вказує Н. Девайс. – Вакуум, утворений після падіння Римської імперії, заповнювався тим, що християнський світ дедалі більшою мірою усвідомлював себе не тільки як релігійну громаду, але й як політичну спільноту. Хоча Римська імперія зрештою впала, її релігія тріумфувала. Духовні і світські володарі християнського світу мало-помалу вбиралися у цезарські мантиї, ставали імператорами, королями, єпископами, панамі, кардиналами, царями, кайзерами тощо. Але від самого початку дедалі чисельніша спільнота християнського світу не мала єдності. Хоча західна (латинська) і східна (грецька) церкви поділяли основні постулати віри, вони часто ставились одна до одної як чужі, дедалі все гостріше усвідомлюючи свої розбіжності, ніж спільні риси» [2, с. 308]. А що, як не різноманітність, плюралізм стимулює розвиток мислення?

Моральні достоїнства християнського вчення як «релігії любові» зробили його способом духовно-практичного освоєння світу, істинним словом про те, що існує, в чому полягає справжнє спасіння. Останнє мало і має надзвичайно важливе значення для людини в її повсякденному житті, оскільки рефлекси внутрішнього світу, (тобто духовності), приймає етичну форму особистісної специфіки людяності, гуманності взагалі. Вона починається з обранням суб'єктом свого власного образу та місця в житті. Навіть доля людини, при всій своїй непередбачуваності, починається з вибором нею своєї ролі, яка задає потім життєву траєкторію вже внаслідок цього вибору. Найголовнішим самовизначенням особи є вибір між добром та злом, гріхом та благодаттю, який найбільш презентабельно демонструє в своїх метафорах християнство, згідно з яким «людина є предметом чи полем боротьби Бога з дияволом» [3, с. 41]. Власне, цей вибір визначає і долю людини.

З цього приводу А. Тойнбі зазначав, що диявол не здатний до творчості; він лише порушує рівновагу у світі, як тільки Бог досягає в ньому довершеності творіння. Диявол відчуває задоволення від того, що провокує Бога на нові творчі акти. Але це обертається проти диявольського зла, бо викликає Божу силу добра. Дияволу лише здається, що він грає руками Божими, оскільки Творець не може відмовитися від суперечки з ним у боротьбі «добра» і «зла». Бог чекає, що суперечка буде і надалі продовжена. Адже Божа мета досягається начебто за допомогою диявола, але поза диявольською усвідомленістю цього. Врешті-решт диявол прораховується, оскільки «знищуючи справи рук Божих, він створює ґрунт для нової творчості» [9, с. 108-109].

Підсумовуючи сказане, зауважимо, що пересічна, віруюча людина епохи Середньовіччя не піднімається до теологічної премудрості. Разом

з тим, вона добре розуміє метафоричну картину і смисл одвічної боротьби «добра» і «зла», в яку включилося християнство, і бути причетною до якої людина завжди намагалася. Причому, людина середньовіччя відчувала себе не пасивною жертвою або учасником вказаної боротьби, а її активним співучасником, оскільки в процесі своєї життєдіяльності перетворює трансцендентні послання Святого Письма стосовно боротьби Бога та диявола в сили власної душі. Тим самим вона уособлює «добро» та «зло», або репрезентує їх протистояння і боротьбу. У цьому відношенні повчальні тези християнської антропології про свободу використання особистістю своєї людської природи визначили нові перспективи мислення, пізнання і розуміння своєї ролі в суспільстві.

Література

1. *Ауэрбах Э.* Мимезис / Э. Ауэрбах. – М.: Прогресс, 1976. – 560 с.
2. *Дейвіс Н.* Європа. Історія / Н. Дейвіс. – К.: «Основи», 2001. – 1464 с.
3. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
4. *Крымский С. Б.* Философия как путь человечности и надежды / С.Б. Крымский. – К.: Курс, 2000. – 308 с.
5. *Кримський С. Б., Павленко Ю. В.* Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. В. Павленко. – К.: Фенікс, 2007. – 316 с.
6. *Ле Гофф Жак.* Средневековье и деньги: очерк исторической антропологии / Жак Ле Гофф. – СПб.: Евразия, 2010. – 244 с.
7. *Петрушевский Д. М.* Очерки из истории средневекового общества и государства / Д. М. Петрушевский. – М.: URSS, 2011. – 304 с.
8. *Розин В. М.* Мышление: сущность и развитие / В. М. Розин. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 368 с.
9. *Тойнби А.* Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
10. *Штаерман Е. М.* Кризис античной культуры / Е. М. Штаерман. – М.: Наука, 1975. – 183 с.

Иванова Н.В

МОДИФИКАЦИИ «ДОБРА» И «ЗЛА» В МЫСЛИТЕЛЬНЫХ РЕФЛЕКСИЯХ ТЕОЦЕНТРИЗМА: СОЦИОФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Проанализирована проблема формирования социальной картины мира в системе средневекового мышления. Акцентируется внимание на взаимосвязях духовных ценностей средневековой жизни с социально-политическими и культурными реалиями. Показан процесс перехода от интеллектуальных трансценденций к проблеме «добра» и «зла», что свидетельствует о гуманистической направленности философского знания эпохи теоцентризма.

Ключевые слова: мышление, теология, культура, трансцендентный, философия, християнство, мораль.

Ivanova N.V.

MODIFICATIONS OF “GOOD” AND “EVIL” IN THE THEOCENTRICAL MENTAL REFLECTIONS: SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECT

The problem of forming of socio-cultural worldview in the system of medieval thought is analyzed in the article. The author focuses that each world characterized and described in philosophy, has not always existed, and is created by social activity, culture and creativity of philosophers. In their productive activity which has natural cycles, existing knowledge about the phenomena of life (gods, the being of heroes, spirit and soul, music, nature, economy, etc.) get new sound using rules, regulations and categories. They belong not just to observed phenomena but, on the one hand, to designed, constructed ideal objects, and on the other – to new reality (ideas, logos, being, everything which exists). The new reality is consciously set in parameters of the new thinking. As a result, the world becomes structured, being thought anew. It consists of forms created by thinking of social life, each of which is characterized in the context of the relevant science and philosophy.

This situation author considers through the example of the age of theocentric philosophy, through the analysis of medieval cycle of thinking. It is qualitatively different from the ancient cycle of thinking. The transformation of thinking usually starts with changing of social, economic, political and cultural spheres of reality and with the formulation of new problems that arise during the solution of previous ones. But the essence of the transition to the new cycle is caused primarily by systemic crisis, through which every culture runs. The analysis of the relationship of Christian values of medieval life shows their relationship with socio-political and cultural reality. Thanks to Christianity, in the Middle Ages conversion of the reality takes place. It is built in terms of life through allegorical interpretation of events of being according to schemes of divine worldview, which shows the eternal tragedy of Christ as man and as God. Christianity as a spiritual and moral-value phenomenon has played a decisive role in the transition from ancient to medieval culture, system of thinking and of social life.

Moral merits of Christian philosophy as the «religion of love» made it the way of spiritual and practical perception of the world, the true philosophy about what the true salvation is. The latter was very important for human in his everyday life, because understanding of the inner world (ie, spirituality), takes the ethical form of personal specificity of humanity, humanity in general. Average believer from the epoch of Middle Ages could not reach such wisdom. But this metaphorical image accurately conveys the sense of the eternal struggle of «good» and «evil», in which Christianity took part, and which was always desirable for person to participate in its sociality and thinking. This, as the author says, is humanistic and social focus of religious and philosophical thinking of the theocentric era.

Key words: *thinking, theology, culture, transcendence, philosophy, Christianity, morality.*

Надійшла до редакції 13.02.2016 р.

Алла Кравченко

КРАВЧЕНКО Алла Петрівна – кандидат юридичних наук, асистент кафедри гуманітарних та соціально-економічних навчальних дисциплін Полтавського юридичного інституту Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Сфера наукових інтересів – філософія та антропологія права.

ПАТРІОТИЗМ І ПРИХИЛЬНІСТЬ ЯК РІЗНОВИДИ ЛЮБОВІ

У статті характеризуються основні різновиди патріотизму як любові до своєї країни, особливого відношення до минулого і твердої віри у свій народ. Розкриті відмінності патріотизму від найпростішої, покірливої і непримхливої любові як прихильності.

Ключові слова: Батьківщина, гідність, закоханість, любов, патріотизм, прихильність, потреба.

Сучасне покоління людей існує у досить складному, глобалізованому, суперечливому світі де відбуваються гострі конфлікти, війни, що безперечно відображається у повсякденному бутті кожного індивіда. «Людина постійно живе у ситуації неповноти, бо сама неповна» – підкреслює І.Карівець у своїй праці «Повсякдення: між трансценденталізмом і дивовижністю» [1, с.6]. Життя людей завжди триває у повсякденні, яке залишається неосмисленим і часто виходить за межі розуміння. Нині відбувається глобальне вільне переміщення людей, товарів, фінансових потоків, інформації. Будучи нервовою системою соціуму, інформація обумовлює структуру сьогодення, його повсякденне функціонування, визначає спрямованість подальшого розвитку. З переходом на стадію інформаційного суспільства людство вступило в абсолютно нову для себе епоху. Інформація в усіх її різновидах і формах усе більше стає вирішальним чинником формування як індивідуальної життєдіяльності особистості, так і існування соціуму як такого. На цій підставі багато хто висловлює переконання, що нині ми живемо в умовах небаченої раніше свободи, що наш час – найвільніша епоха в історії людства. Свобода стала важливим атрибутом духовного життя і світосприйняття сучасної цивілізаційної людини. Але зростання свободи супроводжується появою нових, несвідомих, несвідомих

© А. П. Кравченко, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57507>

раніше, її ворогів. Одним із них є маніпуляція людською свідомістю. Ця маніпуляція часто призводить до появи складних конфліктів і навіть військових дій, до формування ворожнечі і ненависті між певними соціальними групами чи окремими людьми. Саме тому для сучасної людини так важливо розвивати в ній здатність любити, особливо – любити іншу людину, не ставитись до неї вороже, бо тільки в любові і лише завдяки любові людина стає людиною.

Щоправда, можна любити не тільки людину. Любов до природи для людей теж дуже важлива. Але любов до природи – це не тільки любов до краси. Звичайно, в природі багато красивого – і дерева, і квіти, і птахи, і тварини. Любов до природи це, перш за все, любов до своєї країни. Вона проявляється в формі патріотизму як, наприклад, плач Христа за Єрусалимом, що наповнений любов'ю до своєї країни. Патріотизм же має багато різновидів.

Перший з них – любов до рідної домівки: до місця де ми росли; до старих друзів, знайомих облич, знайомих краєвидів, запахів і звуків. З любов'ю до рідної домівки пов'язана любов до свого укладу життя. Любов до місцевої говірки і – рідше – любов до рідної мови. У нашому розумінні – це буде називатись, любов'ю до нашої України. Тільки шовіністично настроєну росіяни, можуть говорити про Малоросію і хохлів. Але той, хто не любить рідного брата, земляка свого, якого бачить, ніколи не полюбить і людину, яку не бачить, людину взагалі.

До сих пір мова йшла про ближніх у географічному, а не християнському розумінні слова. Коли ж ми перейдемо рамки географії в своїй любові, тоді остання набуде форми християнської любові до людей інших країн, до людей взагалі. У будь-якої, хоч трохи розумної, обдарованої уявою людини, такий інтернаціональний патріотизм, любов не тільки до України, а й любов до всього людства, тільки добрі почуття до чужоземців. Чи можу я любити свою рідну домівку і не розуміти, що інші люди з таким же правом люблять свою? Француз так само відданий смаженням каштанам, як англієць – яєчні з шинко, а ми – борщу чи галушкам. Що ж, дай їм бог, нехай їдять жарені каштани і яєчно з шинкою. Ми зовсім не хочемо нав'язати їм наші уподобання. Рідні місця тим і гарні, що інших таких ніде немає. Навіть у рослин і тварин ми знаходимо любов до батьківщини: багато які дерева й квіти з такою прихильністю туляться до своєї батьківщини, й землі, й повітря, й води, що відразу в'януть, сохнуть і змінюються, якщо їх пересадити. Журавель, ластівка, лебідь, лелека й інші перелітні птахи повертаються із красивіших країн, у свою холодну, рідну землю, у бідні гнізда. Багато які тварини дають себе швидше вбити, аніж покинуть свою рідну

землю, територію, свій дім чи їжу, а якщо ми їх насильно вирвемо з їх рідних умов життя і перевеземо в чужі краї, вони загинуть від туги за батьківщиною.

Любов до своєї країни має і другий різновид – це особливе відношення до минулого країни, яке живе в народній свідомості (Київська Русь, Запорізька Січ), великі діяння предків: Северина Наливайка і Богдана Хмельницького, Івана Мазепи і Павла Полуботка. Це минуле і зобов'язує нас і ніби дає нам гарантію. Ми не маємо права зрадити високим зразкам, бо ми нащадки тих великих, і тому вже якось так виходить, що ми й не можемо їм зрадити.

Але справжня історія будь-якої країни сповнена не тільки героїчними сторінками її минулого, але й ганебними фактами. Якщо ми вважатимемо, що великі діяння для неї типові, ми звичайно помилились, і станемо легкою здобиччю для людей, які полюбляють відкривати очі іншим. Коли ми дізнаємось про нашу історію більше, наша любов до своєї країни може навіть загинути, і змінитися злим цинізмом, або ж ми можемо навмисно відмовитися бачити правду. І все таки, щоб нам не говорили, саме така щира любов до своєї країни, її героїчного і сповненого горем і болем минулого, допоможе багатьом людям поводити себе значно краще у тяжку годину, аніж би вони поводити себе без неї. З цього приводу наведемо чудові рядки пісні «До українців» на слова навечно втраченого нами поета Віктора Баранова у виконанні Теодора Кукурузи, що лунали по кілька разів на день із радіоприймачів на початку 90-х років: «Українці мої! Дай вам Боже і щастя, і сил. Можна жити й хохлом, і не згіркне від того хлібина. Тільки хто ж колись небо прихилить до ваших могил, як не зраджена вами, зневажена вами Україна?» [1].

Третій різновид любові до своєї країни – це вже не почуття, а тверда, навіть фанатична віра в те, що твоя країна або твій народ справді найкращий. Якось я сказав одному знайомому, що сповідував такі погляди: «Кожен народ вважає, що його чоловіки – найхоробріші, а жінки – найкрасивіші». Але, відверто, якщо якась нація таки найкраща, то чи не повинна вона всіма правити? Коли є це відчуття переваги, вивести можна багато що із нього. Можна підкреслювати не обов'язок, а право. Можна визнати, що одні народи, цілком вже ні на що не здатні, необхідно знищити, а інші, трохи кращі, повинні служити вибраному народу. Звичайно, відчуття обов'язку краще, аніж відчуття права. Але ні те, ні інше до добра не доведе. В обох випадках є вірна прикмета зла: вони перестають бути смішними тоді, коли стають жадливими. Якби на світі не було б обману індіанців,

знищення євреїв, газових камер апартеїду, пихатість такого патріотизму здавалась би грубим фарсом.

Усі ці різновиди любові ґрунтуються на раціональному ставленні людини до дійсності. Але існує і найнерозумніший її вид. Найпростішу, покірливу і непримхливу любов, яку греки іменували «сторге», маючи на увазі симпатію, називають сьогодні прихильністю. Бувають жінки, в яких не може бути поклонників; є й чоловіки, в яких не може бути друзів. Але мало на світі людей, до яких ніхто б не відчував прихильності. Прихильність пов'язує молодого вченого і стару няню, людину й тварину, скажімо, kota й собаку. Прихильність не вимагає схожості. Вона вимагає лише доброго чи давнього знайомства. Ми часто знаємо, коли саме, якого числа закохались чи знайшли свого друга. Але навряд чи можна встановити, коли ми відчули до когось прихильність. (Собака гавкає на незнайомого, який не заподіяв їй шкоди, і рада знайомому, який ні разу не приголубив її. Дитина любить похмурого старого садівника і цурається ласкавої чужої гості).

Як і милосердя, прихильність ніколи не звеличується. Ми гордимось закоханістю чи дружбою. Прихильності ми нерідко соромимось. Частіше всього ми починаємо розрізняти позитивні якості в знайомих нам людях, коли їх поряд з нами немає. Поки ми з ними, ми їх приймаємо як належне.

Прихильність сама по собі є любов, але часто вона входить в інший вид любові, насичує її, забарвлює її, створює для неї певне середовище. Може без неї та любов і засохла б. Коли друг стає «старим другом», все, що не мало до дружби ніякого відношення, набуває особливої привабливості.

Закоханість може проіснувати без прихильності дуже недовго; якщо ж протягне подовше – стане надто ангельською або надто тваринною, чи тим і іншим по черзі. Така закоханість не по мірці людині, і мала їй, і велика. Зате як гарні дружба і закоханість, коли самі вони затухають, і прихильність дає нам відому тільки їй свободу. Не треба розмовляти, не треба цілуватись, нічого не треба, хіба що чай поставити.

Друзів і коханих ми вибираємо за дещо – за вроду чи доброту, за розум або чесність. Але врода має бути особлива, «наша», і розум особливий, на наш смак. А тому друзі й закохані відчують, що створені ніби один для одного. А прихильність – невибаглива, вона не свідчить про наш смак чи розум, і ті, хто її викликають, часто прості й непомітні. Прихильність об'єднує не створених одне для одного, до зворушення, до сміху несхожих людей. Спочатку ми відчуваємо прихильність

до людини просто тому, що вона поряд. Потім ми помічаємо: «А в ній щось є!..» Це означає, що вона нам подобається, хоча й не відповідає нашому смаку. Нехай нам здається, що ми поставились поблажливо до неї, насправді ж ми почали цінувати добро як таке, а не тільки нашу улюблену його різновидність.

Завдяки прихильності люди розширюють свій кругозір, бо виховуються разом у колективі. Саме тому прихильність є найширша, найдемократичніша любов.

Якщо в мене багато друзів, то це не означає, що я терпимий і добрий; я їх вибрав, як вибрав книги своєї бібліотеки. Справді любить людей той, хто відчуває прихильність до повсякденних супутників життя. Прихильність вчить нас насамперед помічати, потім – терпіти, далі – ставитись привітно і, нарешті, цінувати тих, хто опинився поряд із нами. Вони не створені для нас, дивовижні, недоладні, але куди цінніші, ніж здавалось нам спочатку.

Прихильність звертає нашу увагу на непомітних; Бог і його святі люблять тих, хто не може викликати любові, навіть ворогів. Прихильність – невибаглива, відхідлива, довготерпима, *ніколи не перестасе бути смиренною*.

Але прихильності притаманні суперечливі властивості, що можуть призвести як до добра так і до зла. Якщо дружбу і закоханість треба чимось викликати, немовби заслужити, то прихильність дається нам безплатно і ми чекаємо її. Якщо ж не дочекаємось, то вирішимо, що наші близькі поводять себе протиприродньо. Чому на світі мало щасливих сімей? Не тому, що рідні не люблять один одного. Сім'я буває нещасливою при дуже сильній любові або ж – гірше того – із-за сильної любові.

Прихильність – це найнерозумніший вид любові. Ставитись із прихильністю можна до кожного. А тому кожен і чекає, що до нього ставитимуться з прихильністю. Якщо хтось має прихильність до нас, то це не значить, що ми гідні любові. Батько нерідко жахається, що син не любить його, і вважає це протиприроднім. Але він і не спитав себе, чи зробив він хоча б дещо, щоб заслужити синівську любов. Шекспірівська трагедія «Король Лір» розпочинається з того, що король Лір на схилі років вирішує віддалитися від справ і розділити своє королівство між трьома доньками. Для визначення розмірів їх частин він просить кожену з них сказати, як сильно вона його любить. Дві старші доньки – Гонерілья і Регана використовують цей шанс, а молодша – Корделія – відмовляється лестити, кажучи, що її любов вище цього: «Я Вас люблю, як борг вимагає, не більше і не менше».

Розгніваний батько відрікається від молодшої доньки. Лір ділить королівство між старшою і середньої доньками. Однак невдовзі, після жадливого прийому, наданого йому ними, він розуміє, наскільки лицемірно розважливі були його старші доньки зі своєю показною «любов'ю». Дві доньки виганяють короля Ліра. А невдовзі вони хочуть схопити батька і вбити його.

Молодша донька Корделія веде війська війною на сестер. Насувається битва. Солдати Корделії б'ються із солдатами Регани і Гонерільї. Її й Ліра беруть у полон і садять у в'язницю. Побічний син герцога Едмонд підкупує офіцера, щоб той убив полонених Ліра і Корделію, зобразивши самогубство. Але герцог Альбанський виводить Едмонда на чисту воду, відкриваючи його злодіяння, і поранений Едмонд перед смертю бажає зробити добру справу – зірвати свій план вбивства Ліра і Корделії. Але Корделію врятувати не встигають, – вона вже задушена. Обидві її сестри, Гонерілья і Регана, гинуть: Регана отруєна Гонерільєю, а Гонерілья накладає на себе руки, заколюючи себе. Лір виходить із в'язниці, тримаючи на руках труп задушеної Корделії, і помирає від горя.

Тим самим Шекспір доводить нам, що Лір жити не міг без прихильності своїх доньок. Не можна сказати, що Лір не знав прихильності. На ній він просто збожеволів. Якби він по-своєму не любив доньок, він би не вимагав від них любові. Ця хижа любов його не приносить добра ні йому, ні іншим. У такій сім'ї, як у короля Ліра, просто життя немає. Коли неприємна людина безперестанку вимагає любові, ображається, докоряє або тихо гризе близьких, вони відчувають себе винними (чого вона й хотіла), а насправді нічого поправити не можуть. Вимагаючий любові рубає сук, на який і сісти не встиг. Якщо в нас раптом і зажевріє якась ніжність до нього, він відразу ж приб'є її жадібністю і скаргами. А доводити свою любов ми маємо, звичайно, лаючи його ворогів. (А тому така любов завжди є любов'ю до самого себе: «любив би ти мене, ти б зрозумів, який егоїст твій батько», «любив би ти мене, то допоміг би мені справитись із твоєю сестрою», «любив би ти мене, то не дав би так зі мною поводитись твоєму другу»).

Давньоримський поет Овідій вважав, що любові не дочекаєшся, якщо ти сам не люб'язний і не ласкавий. Тим самим він хотів сказати, що жінку не спокусиш, якщо сам не спокусливий. Але слова його можна прочитати й інакше: до тебе не буде прихильним той, до кого ти сам неприхильний.

Дивно не те, що не варті ніякої прихильності даремно її вимагають, а те, що вони вимагають її так часто. Іноді жінка витрачає

юність, зрілість і навіть старість на ненаситну матір, слухається її, догоджає їй, а та, як істинний вампір, вважає її неласкавою і непокірною. Можливо, її жертва й прекрасна, але в матері, як не шукай – прекрасного не відшукаєш. Такі плоди може приносити те, що прихильність дається нам даром. Не краще стоїть справа і з невимушеністю, яку вона породжує.

Негативною властивістю прихильності є ревності. У прихильності ревності дуже сильні і викликані тим, що цей вид любові не виносить зміни. Скажімо, брат і сестра або два брати ростуть разом. Вони читають одні й ті самі книжки, разом граються, починають і кидають збирати поштові марки. І раптом у одного з них з'являється нове життя. Інший не входить у нього, він викинутий, відкинутий. Ревності тут виникають такі, що і в драмі подібних не знайдеш. Це ще не ревності до друзів, це тільки ревності до самого предмету захоплення – до музики чи науки. Ображений називає «все це» дурницями, не йме віри кривднику, звинувачує його в позерстві, ховає книги, виключає радіо, викидає метеликів. Прихильність – найінстинктивніший, найтваринніший вид любові, і ревності її – найдивовижніші.

Іноді такі ревності ускладнюються, подвоюються. З одного боку, звичайно, «все це» – дурниці. З іншого – а раптом у цьому дещо є? Раптом і справді чимось гарні книги або музика? То чому ж ми цього не бачили, а син побачив? Що він, кращий за нас? Та ми ж старші... і ревності повертаються на круги свої: «розумніше нас він бути не може, значить, все це дурниці».

Батькам у таких випадках краще, ніж братам чи сестрам. Діти їх минулого не знають і вони завжди можуть сказати: «У кого не було! Нічого, минеться...» Заперечити на це нічого – мова йде про майбутнє, образитись не можна, а слухати прикро. Батькам дуже важко, коли хтось із сім'ї опустився нижче моралі сім'ї – грає, п'є, утримує коханку. До речі, так же важко, якщо хтось із сім'ї піднявся вище. Тільки тоді прикро за самого себе.

Ось такими є відхили прихильності, коли вона виступає як потреба. У прихильності ж дару – свої спотворення. Материнська любов – це не тільки дар, але й потреба, мати сама має в ній потребу. Її любов – це потреба, але потребує вона того, щоб у ній мали потребу. І тому материнська любов – це здебільшого дар. Мати дарує життя новому створінню – своїй дитині. Але дарує вона, щоб довести дитину до тієї межі, після якої дитина в цьому дарі потреби не матиме. Ми годуємо дітей, щоб із часом вони самі навчилися їсти. Ми вчимо їх, щоб вони вивчилися тому, що їм це знадобиться потім. Ця любов працює проти

самої себе. Місія матерів – стати непотрібними своїм дітям. «Я більше їм не потрібна» – це нагорода для матері, визнання добре виконаного материнського обов'язку. Але інстинкт матері за природою своєю з цим не погоджується. Якщо не включиться більш висока любов, яка бажає дитині добра, звідки б вона не виходила, мати не здається. Щоб мали в ній необхідність, мати дуже часто вигадує неіснуючі потреби або відучує дитину від самостійності. Совість її при цьому чиста; вона не без підстав вважає, що її любов – це дар, і з цього робить висновок, що ніякого егоїзму в неї немає.

Така любов як потреба має місце й у любові до тварин. Фраза «Він (вона) любить тварин» не значить нічого. Любити тварину можна по-різному. З одного боку, домашня тварина – це міст між нами й природою. Всім нам буває сумно від того, що ми, люди, самотні в світі живого. Та ми не можемо і не маємо права уподібнюватись твариною. Але ми можемо бути з ними, незважаючи на те, що вони – невеликий клубок біологічних імпульсів. Собака чи кіт трьома лапами знаходяться в природі, а однією – там, де й ми. Тварина – це божий посланець нам, людям. Хто з нас не хотів би, як сказав англійський філософ Бернард Бозанкет (1848 – 1923рр.): «Направити посла до двору великого пана», тобто природи?

Собака чи кіт допомагає заповнити відсутню ланку у всесвіті. Але з іншого боку, тварину можна сприйняти неправильно. Якщо ви хочете бути потрібними, а сім'ї вдалось від вас ухилитись, тварина може замінити її. Нещасне створіння принесе вашим рідним велику користь, подібно громовідводу.

Собака підійде тут більше ніж кіт. Собака оплачує нашу симпатію до нього покірністю. Як сказав одного разу німецький філософ Ф.Ніцше, кішка чи кіт насолоджуються при цьому собою, отримуючи почуття сили: «кішка, на відміну від собаки, не дає нічого взамін. А тому остерігайся кішок: вони ніколи нічого не віддають; вони навіть не віддячують – вони тільки вишкіряються при цьому!» [3, с. 766].

Отже, прихильність дає радість тоді і тільки тоді, коли її відчувають «пристойні люди». Іншими словами, однієї прихильності замало. Необхідні розум, справедливість і ласка; треба бути добрим, терплячим, покірливим, лагідним. Має посилюватись любов, яка вище прихильності. Якщо ми станемо жити однією прихильністю, вона принесе нам багато зла).

Крім любові до того, що вище людини (*на прикладі любові до бога* чи любові до Батьківщини) є й любов до того, що нижче людини (на прикладі любові до тварин). Однак існує ще й любов до людини, яка

зовсім не схожа на два попередні напрямки. Це любов, яку давні греки назвали еросом – закоханістю. Але це є предмет спеціального аналізу.

Література

1. Карівець І.В. Повсякдення: між трансценденталізмом і дивовижністю / І.В. Карівець. – Львів : Видавництво львівської політехніки, 2012. – 256 с.
2. Баранов В. Доукраїнців. – <https://sites.google.com/site/kripyvolya/pisennyk/kozacki/slova-akordi-zvucanna/do-ukrainciv>.
3. Ніцше Ф. «Зла мудрість». – Збір. тв. у 2-х т. – М. 1990. – Т. 1. – с.766, афоризми 294 і с. 827, 55 зноска до приміток.

Кравченко А.П.

**ПАТРИОТИЗМ И ПРИВЯЗАННОСТЬ
КАК РАЗНОВИДНОСТИ ЛЮБВИ**

В статье характеризуются основные разновидности патриотизма: любовь к отчужденному дому, своего уклада жизни, родного языка, христианской любви к людям других стран. Вторая разновидность патриотизма - это особое отношение к прошлому страны, живущего в народном сознании. Третья разновидность - это твердая, фанатичная вера в то, что твоя страна, или твой народ - самый лучший. Эти разновидности любви основываются на рациональном отношении человека к действительности. Но самую простую, смиренную и непритворную любовь, которую греки именовали «строгое», имея в виду симпатию, называют привязанностью. Сама по себе она есть любовь, но часто входит в другой вид любви, насыщает ее, окрашивает, создает для нее определенную среду. Приверженность объединяет не созданных друг для друга, не похожих людей, учит замечать, потом - терпеть далее - относиться приветливее и, наконец, ценить тех, кто оказался рядом с нами. Она - непритворная, отходчивая, долго терпимая и никогда не перестает быть смиренной. Но ей присущи противоречивые свойства, которые могут привести как к добру, так и к злу. Это – самый глупый вид любви. Относиться с благосклонностью можно к каждому, поэтому каждый ждет, что к нему будут относиться с благосклонностью. Но если кто-то привязан к нам, то это не значит, что мы достойны любви. Отрицательным свойством привязанности является ревность. Оно вызвано тем, что этот вид любви не выносит изменения. Поэтому это инстинктивный вид любви. Приверженность дарит радость тогда и только тогда, когда ее испытывают «приличные» люди. То есть, одной привязанности мало, необходимы ум, справедливость и пожалуй: нужно быть добрым, терпеливым, смиренным, кротким. Усиливается любовь, которая выше привязанности. Если мы станем жить одной привязанностью, она принесет нам много зла.

Ключевые слова: Родина, достоинство, влюбленность, любовь, патриотизм, приверженность, потребность.

Kravchenko A.P.

PATRIOTISM AND BENEVOLENCE AS THE A SORT OF LOVE

The article contains information about the essential types and forms of patriotism such as love for homestead and the way of life, love for mother tongue, charity and respectful attitude towards other nations. Another type of patriotism is showing consideration for the history of the country which is an integral part of the national consciousness. The third type is an enthusiastic faith that your country and nation are first-rate. Those types of love are based on human's reasonable attitude towards reality. But the simplest gentle and easy pleased type of love which the Greeks named *Storge* (sympathy) is called benevolence. The thing-in-itself is love, but it often transforms into some another type of feeling which creates a special environment with its enrichment and coloring. Benevolence unites completely dissimilar people. At first, it shows how to observe, tolerate. Then it makes people more cordial. And finally, it demonstrates how to respect and value people who are close. The benevolence is modest, easily appeased, and tolerable. It never stops being humble. But there are some controversial qualities which are also inherent in it and can result in both good and evil. It is the most unreasonable type of love. It is possible to be benevolent to everyone so that is the reason why everyone is waiting for being regarded with favor. But the fact that somebody shows sympathy doesn't mean that we deserve love. The negative attribute of benevolence is sure to be jealousy. The reason of this negative feeling is incapability of this type of love to stand changes. That's why it is called the most instinctive type of love.

The benevolence brings happiness only when it is felt by "decent" people. In other words, to be benevolent is not enough. It is necessary to possess a mind of wide scope as well as to be righteous, kind, tolerant, humble and tender. The love which is above the benevolence should be increasing. If we started to live only in benevolence, it would bring us lots of trouble.

Key words: *Motherland, dignity, infatuation, love, patriotism, benevolence, requirement.*

Надійшла до редакції 27.01.2016 р.



Лідія Чорна

ЧОРНА Лідія Валеріївна – докторант кафедри філософії, теорії та історії державного управління Національної академії державного управління при Президентові України, кандидат політичних наук, доцент. Сфера наукових інтересів: соціальна філософія та філософія історії.

ФЕНОМЕН ІДЕАЛУ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПОВОРОТУ

У статті аналізується ідеал крізь призму розуміння сучасного антропологічного повороту. Інтерпретація ідеалу і сьогодні є актуальною темою дискусій у сучасній філософії. З глибинною зміною культурних практик у сучасному глобалізованому світі не може залишатися у старих модерних межах і ідеал. Він із образу субстанції, із образу ідентичного стає вербалізованою конструкцією. Мета статті – перейти від всезагального бачення феномену ідеалу до його інтерпретації у межах антропологічного повороту. Ідеал проаналізовано у реаліях культурних практик, які впливають на його формування.

***Ключові слова:** антропологічний поворот, ідеал, культурна практика, постмодерн, соціокультурний простір.*

На початку XXI століття, що характеризується глибинною зміною культурних практик глобалізованого світу, не може залишатися у старих модерних межах і ідеал. Він із образу субстанції, із образу ідентичного стає вербалізованою конструкцією, але ця вербалізована конструкція маскується образом тіла. Таким чином, існує доповнювальність вербального й зображувального, візуального. Виникає потреба трансформувати цю семіотичну парадигму, відійти від тотальної вербалізації або граматилогічної інтерпретації культури. Таким чином, проблема ідеалу залишається не межі тисячоліть не менш актуальною для дослідження, ніж у попередні століття. Інтерпретація ідеалу і сьогодні є злободенною темою дискусій у сучасній філософії. Дослідженню проблеми ідеалу присвятили роботи С.М. Булгаков, Е.В. Ільєнков, В. Краус, І. Кант, П.І. Новгородцев, Є.М. Трубецької, С.Л. Франк;

© Л. В. Чорна, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57509>

сучасні українські філософи: В.Ю. Барков, В.П. Заблоцький, В.О. Корнієнко, Ю.Г.Легенький, Т.В. Розова, З.Ф. Самчук, М.Т. Степико, В.І.Шинкарук; сучасні зарубіжні дослідники: М.М. Аверін, О.М. Величко, Г.Г. Водолазов, Ю. Габермас, В.А. Лекторський, С.В. Мяснікова, І.С. Шатіло та багато інших.

Мета статті перейти від всезагального бачення ідеалу до осмислення або інтерпретації ідеалу в межах сучасного антропологічного повороту. Тому спочатку ми характеризуємо дискурсивні практики, які створюють сучасну систему презентації ідеалу. Потім спробуємо реконструювати, як моделюється ідеал у тій чи тій філософській матриці. Проаналізуємо ідеал як соціокультурну реальність.

Отже, розглянемо феномен ідеалу в контексті сучасного антропологічного повороту. Так, М.Фуко підкреслює, що існує певна система влади над життям і над смертю, над задоволенням і над обов'язками людей, які вступають у шлюб або вступають у відношення у соціумі у контексті різних практик культури. Ця система структурується у просторі, який визначає дискурс влади.

Він пише: «Конкретно говорячи, ця влада над життям вже з ХУІІ століття розвивалась у двох основних формах; форми ці, зрештою, не є антитестичними, вони представляють собою скоріше два полюси розвитку, пов'язаних один з одним цілим пучком опосередкованих відносин. Один із цих полюсів, – той, здається, що сформувався першим, – був центрований навколо тіла, що розумівся як машина: його дресура, збільшення його здібностей, викачування його сил, паралельний ріст його корисності та його покірності, його включення у ефективні та економічні системи контролю – все це забезпечувалося процедурами влади, котрі складають характерну особливість дисциплін тіла, – ціла анато-політика людського тіла. Другий, сформований дещо пізніше, до середини ХУІІІ століття, центрований навколо тіла-роду, навколо тіла, яке пронизане механікою живого і слугує опорою для біологічних процесів: розмноження, народжуваності та смертності, рівня здоров'я, тривалості життя, довголіття – разом зі всіма умовами, від яких може залежати варіювання цих процесів, піклування про них здійснюється завдяки цілій серії втручань та регулюючих здібностей контролю, – справжня біополітика народонаселення. Дисципліни тіла і способи регулювання населення створюють ті два полюси, навколо котрих і розгортається організація влади над життям» [1, с.243-244].

І сексуальність, і тіло, і влада інструменталізуються і у контексті визначення у якості дискурсивних практик, тобто артикульованих та знаково презентованих конотацій та єдності співскладених дискурсів, створюють зовсім іншу систему презентації ідеалу, де засадою стає

лінгвістичний ідеал або граматиологія (за визначенням Ж.Дерріда). Ю.Лотман блискуче показав, що існує автоматизована граматика, яка функціонує автоматично як банальне донесення сенсу всім зрозумілих і ясних максим, поетика, яка виникає на підставі інвертованої граматики, де існує механізм втрати синтаксису, інверсії, гіперболи, і навіть аксюмарону, – все це і дає той риторичний інструментарій або ту риторичку образу (за Р.Бартом), яка ідеал визначає як трансформативний образ. Перед нами досить проста впевненість в тому, що на основі простої, банальної інформації можна досягнути ідеальної, образної інформації шляхом перекомбінування, риторичних перестановок, деформацій, змін, тобто шляхом трансформації первинного дискурсу або первинної системи.

У роботі «Міфології» Ролан Барт пише про те, що сучасна культура сповнена сучасними міфами. А міф як знак, як певна система, яка піддається обробці у міфологічному полі, стає означувальною у контексті іншого міфотворчого або міфогенного простору, де означуваним стає концепт або імператив, або монологічний розумний принцип, який переструктурує, риторично успадковує і таким чином трансформує первинну моделюючу систему або первинний міф [2].

Необхідно підкреслити, що ідеал як ейдос, як образ, як імагенативний абсолют міфологізується. Більш того, цей міф перетворюється у міфодизайн, у систему соціальних трансформативних риторичних метабол, норм, правил, трансформацій тексту, де все це можна означити як дизайн, тобто систему нормативних правил, трансформацій тексту в контексті риторичної системи або автоматизованої системи, яка призводить до очікуваних і бажаних результатів. Передбачення майбутнього як ідеал, як антиципація цього майбутнього стає риторичною механікою, якщо не механо-детермінізмом праці у лінгвістичному контексті або у лінгво-семіологічному контексті, або у контексті дискурсивних практик – все це визначається по-різному у різних семіотичних школах.

Розглядаючи соціокультурний простір як певний просторово-часовий континуум, Едгар Морен пише: «Реальність теперішнього помічена наближенням незримої катастрофи, незримої тому, що їй ще потрібен час, щоб реалізувати себе як величезному метеориту. Так було у випадку з великим метеоритом, який впав на Землю у доісторичні часи, коли повмирили динозаври. Той вибух надовго оточив щільною хмарою всю Землю. Цей новий, сучасний метеорит вб'є вже не динозаврів. У цьому випадку мова йде про майбутнє людства, тобто те, що гарантував йому прогрес. Це безперервне далі і далі, краще і краще, що нас вело вперед і давало нам надію, ця ідея детермінованого, механічного, фатального, необхідного, чудодійного, лучезарного прогресу

більше не актуальна і не життєздатна. При таких умовах абсолютно можна пояснити бігство до минулого і до минулих часів. Зрозуміло, що менш жорстоке минуле було також в теперішньому, у будь-якій його амбівалентності все ж можна жити. І більш жорстоке минуле у тих, хто у теперішньому живе у страху, і у нещасті, де, навіть, сама ідентичність, право бути самим собою, розум, а іноді і нерозум, безум – все знаходиться під загрозою» [3, с. 86].

У цих патетичних тонах йдеться про те, що ідея вибуху, великого стрибку або стохастичних змін, які стають знову актуальні у рамках сучасного хаосогенного і хаосоподібного, мутагенного процесу трансформації культури і людини, а петля рекурсії, звернення до витоків, до минулого є той новітній міф, який шукає ідеальну батьківщину у минулому.

Актуалізується міф про інше начало, про інший виток, про можливість змінити історію. Але, якщо зараз людина знаходиться на перетині альтернатив, на перетині виборювання майбутнього як певного проекту, певної програми, це звернення до потрібного минулого теж є цікавою проблемою. Е.Морен пише: «Таким чином, наш виток попереду. Приведені вище висказування М.Гейдеггера виказують подив для того, щоб було актуальним нове начало, новий розвиток, необхідно, щоб пробудилися і розвернулися сили росту і регенерації, що заключається у природі людини як індивідууму, так і ества соціального. Саме у цьому сенсі слід звернутися до ідеї генералізуючої творчої людини, про котру говорив молодий К.Маркс у своїх рукописах з політекономії. Маркс у ту добу не знав генетики, він мав на увазі генеративні сили та ніби-то креативну міць людини. Ми можемо розглянути сенс генеративних можливостей людини, згідно грецькому поняттю «архе». Це слово означає не тільки давній, архаїчний, але воно має... значення – засновник, джерело. Інакше говорячи, для того, щоб у людства був новий виток, йому потрібно знов повернутися до джерела або швидше потрібно, щоб це джерело пробудилося у ньому» [3, с.100-101].

Це цікавий зразок постмодерної метафізики, пошук витоків, але не заперечення генези, культурогенезу, системогенезу. Це не відкидання тих ідеалів, які існували, діяли у минулому, а трансформація їх як витоків у вигляді вже модифікованих стратегій, що вписується у сучасні знаки і конотації і долає кризу, яку Ж.Бодрійяр зазначив як кризу референції.

Ж.Бодрійяр пише: «У ході безкінечного самовиробництва система ліквідує свій міф про першовиток і всі ті референційні цінності, котрі вона сама опрацювала по мірі свого розвитку. Ліквідуючи свій міф про першовиток, вона ліквідує і свої внутрішні протиріччя. Немає більше

ніякої реальності і референції, з котрою її можна було б співставити, а також і свій міф про кінець, міф про революцію. У революції проявляється перемога родової людської референції, первинного людського потенціалу. Але що ж робити, якщо капітал стирає з карти саму людину як родове ество, замінюючи її людиною генетичною» [4, с.130-131].

Самовиробництво і самопродукування систем як анігіляція і втрата референції, як втрата першовитоків, втрата протоміфу призводить до міфів знакових, міфів канатативних, міфів трансформативних, які залишаються у полі тої власної риторики, яку надає кожна з окремих практик культури. Це і свідчить про те, що трансформується само ество ідеалу.

Ідеал вже не вкорінений у субстанції, не вкорінений у культурі, тому що культура позбавлена своїх витоків. Він стає мірою канатативних відносин: знак знака знака знака ... Безкінечна відсилка до протознака створює ту нескінченність, у якій втрачається актуальність первинного знака. Це і свідчить про індивідуальне сингулярне (одиничне) зазначення, ідеальне, яке формується як втрата першозasad або втрата канатату. Так, вже у контексті новітньої міфології, новітньої системи вербальних, граматиологічних, лінгвістичних, семіологічних предикацій функціонування ідеального та ідеалу ми бачимо, як трансформується сам ідеал.

Цей ідеал Жан Бодрійяр чітко визначає як симулякр. «Де велика культура тактильної комунікації, на прапорах котрої техно-люміно-кінетичний простір і всезагальноючий стаціодинамічний простір видовищ. У цьому світі операціональної симуляції, мультисимуляції й мультивідповіді прищеплюється щира уява уявного контакту, сенсорного мімітизму, тактильного містицизму, по суті це вся екологія, щоб натуралізувати неперестанне тестування на успішну адаптацію, ...вся ідеологія регулювання через інформацію, тобто новий образ павловських рефлексій в рамках гнучких систем мислення» [4, с.148].

Ми достатньо чітко бачимо, як змальовано симбіоз тактильної, зорової та вербальної синестезії, де слово «образ», «гештальт», «патерн», «зображення» і одночасно темне, м'язове почуття (за І.М.Сеченовим) – все стає певним екраном, видовищем як симбіозом, синкретизмом продуцента та реципієнта у віртуальному просторі комунікацій, просторі сучасних інтеракцій, якими сповнюється світ.

Виникає синестезійний, полімодальний образ чіткої інформації, де ідеал існує ніби-то на межі комунікативних систем, існує як синкретизм, як єдність продукування і рецепції, як дещо універсальне, що спонукає до прийому інформації, рецепції і відразу ж її продукування у вигляді актуального досвіду надання відповіді на інформаційне

повідомлення. Тут виникає питання: що ж відіграє роль константи у цьому складному вже візуальному повороті, де все візуалізується та перетворюється в екранну віртуальну реальність? Зображення усуває не лише денотат, а й предмет як матеріальну структуру тої всезагальної тілесності як компоненти рецепції, яка вже зазначалась у Ж.-Л.Нансі, М.Мерло-Понті та інших феноменологів і теоретиків постмодерної філософії, які розглядали тілесність як гарант присутності людини в світі.

Ж.Бодрійяр пише: «Тіло ніколи не являє собою просто поверхню людини – гладку, чисту, природну, без будь-яких слідів. Таке первозданне значення воно отримало лише у наслідку витиснення, тобто розкріпощати тіло як таке, у сенсі натуралістичної ілюзії – це позначає розкріпощати його як витиснення, тобто навіть сама його оголеність обертається проти нього, саме оточуючи його повітряним ореолом цензури другої шкіри, бо шкіра як і будь-який знак, що отримує силу знаку у процесі сигніфікації подвоюється, вона здається завжди вже другою шкірою, не останньою, але не раз і не завжди даною природно. Тобто в цьому надлишку оголеності як знаку, чия робота направлена на відновлення тіла як фантазму тоталізації, ми знову маємо справу з безкінечною спекуляцією мисленевого суб'єкту, дзеркального відображення, що уловлює і формально розчленовує реальність як роздільність. Знаки, що накреслені на тілі і, що розписують собою тяжіння до смерті, повторюють на тілесному матеріалі ту ж саму метафізичну операцію мислячого суб'єкту. ... Метафізику заганяють в розум через шкіру» [4, с 201-202].

Ці метафори не такі вже і безпідставні. Феномен синестезії, феномен тілесних імплікацій, тілесного опосередкування, дистант рецепторів або інтрацепції – все це свідчить про те, що образ ідеального тіла, флеш-іміджа, тіла як ідеалу стає тим конотативно насиченим ментальним і завершеним у собі образом, який надає можливість апелювати до абсолюту. Але абсолюту, сформованому у вигляді візуальної реальності. Таким чином, візуальний поворот зазначив візуальні констатації, визначив ціле коло візуальних мистецтв. Вони сформувались у сучасних артпрактиках – це дизайн, мода, комп'ютерні ігри, весь світ кіберпростору і світ комунікативної інтеракції. Система візуальності має синестезійні форми переведення вербального на візуальне і навпаки. Це живить комунікацію, де анонімний суб'єкт гри, сформований у вигляді вербального конструкта, раптом набуває занадто агресивних і конотативно-візуально означених форм інтеракції, які створюють нове кібертіло, пов'язане з панк-кібергом, з панк-дизайном у комп'ютерному просторі. Цей панк-простір як агресивний і динамічний, надзвичайно афективний, зорієнтований на межовість інформації, на переходження

будь-яких меж: моральних, естетичних, політичних. Все це й утворює мімікрію ідеалів як регулятивів, які вже є не диференційованими. Це ідеал без ідеалу, ідеал як абсорбована знаково означена тілесність, яка стає єдиним містком в тих константах тілесних адекватцій, тілесних практик, що визначаються як досвід обробки себе (за М.Фуко), досвід дисциплінарних практик культури, які мають джерелом досвід тілесності. Такий контекст є, з одного боку, новітнім, він компенсує втрачене тіло у трансцендентальному суб'єкті класики, що є суцільною ноологічною конструкцією. З іншого боку, він не просто матеріалізує ідеал, а він його робить синестезійним, полімодальним, полівалентним. Його полівалентність вже позбавляється будь-якої метафізики, але пересуває все далі й далі на края, за межі нормативної лексики, нормативних текстів культуротворення і адаптує маргінальний досвід як ідеальний. Таким чином, породжується цілий вектор проблем, які у тій чи іншій мірі опановують диспозитив як віртуальний, екранний простір, і транспозитив як комунікативний вимір часовості, що здійснюється світовим павутинням Інтернету, комп'ютерними іграми. Поступово створюється кіберреальність, кібертіло, ігровий простір, де виникає так звана кібернетична, кінетична косметика, де можна набутися у своєму віртуальному просторі ідеальних констант, перейти через всі флеш-іміджі та утворити свій віртуальний образ як кібер-панк, кібер-зразок, кібер-реальність.

Ж.Бодрійяр підсумовує розмисли та весь рефлексивний топос М.Фуко відносно диспозитиву, зокрема, диспозитиву сексуальності у своїй роботі «Символічний обмін і смерть». У розділі «Демагогія тіла» він пише: «Під знаком сексуальної революції перетворюється і потяг як революційна субстанція і безсвідоме як суб'єкт історії. Розкріпастити первинні процеси як поетичний принцип суспільної реальності, звільнити безсвідоме як споживацьку вартість – ось яке уявлення кристалізується під лозунгом тіла. Зрозуміло, чому опорою для всіх тих надій слугує тіло і стать: просто будучи витесненими при будь-якому устрої, у котрому історично оформлювалися наші суспільства, вони стали метафорами радикальної негативності. Тепер деякі хочуть, щоб вони із метафори стали революційним фактом. Помилка: прийняв стору тіла, ми потрапляємо у пастку. Перейти на бік первинного процесу неможливо, це просто чергова вторинна ілюзія. (Ж.-Ф.Ліотар) У кращому випадку – знов-таки теоретично – тіло залишиться навіки амбівалентним. Це і об'єкт, і антиоб'єкт, що пересікає і відмінє усі дисципліни, котрі намагаються вловити його єдність; це і місце і не-місце, місце бессвідомого як не-місце суб'єкту і т.п. Так само і сучасний психоаналіз (Леклер), проводячи розрізнення між тілом анатоміч-

ним і тілом ерогенним постулює процес бажання в режимі літери – від імені тіла. Усюди тіло. Просто у нас немає поняття, яке би позначало не-місце; зрозуміло, що краще всього підходить тут те, чим протягом всієї історії позначалося те, що – не – має – місця, витіснене» [5, с.221].

Цей підсумок достатньо прозоро свідчить про те, що категорія «місця» і «тіла» корелюють. Будь-яке місце тілесно зазначене як можливість місцезнаходження тілесного: тілесного досвіду, тілесного образу, інгредієнта (за Бахтіним). Трансгредієнтне, те, що виходить за межі усіх гредієнтів, тобто психологічно означених тілесних констант, набуває образу ідеалу. Це той великий Інший, який тілесно прив'язаний до ситуації, що Ж.Бодрійяр визначає як демагогію тіла, як намагання універсалізувати тілесні практики при повній нездатності зрозуміти, що тіло обмежується місцем, що тіло так чи інакше вписується у місце. А місце людини у соціумі, місце людини у космосі, місце як таке створює знов-таки виробництво місць, виробництво ідеалів, ідеальних місць, що вже потім має відголос в ідеальному тілі.

Таким чином, візуальний поворот із місця як пустого простору, із місця як можливості бути кимось або кимось, бути ідеалом чи бути образом вже формує феномен тотальної ідентичності. Візуальний поворот базується на ідентифікації з імаго, імагенативним простором, у даному випадку – віртуальним простором, який стає абсолютним, ідеальним, ідеалом, який не рефлектує єдності «Я» і «Ти». «Я» на екрані – сконструйований кіборг, позбавлений тілесності, справжньої соматичності, позбавлений найголовнішого: форми кінцевості свого існування. Наступає діалог, і виникає те новітнє ідеальне тіло як ідеал, яке, за Ж.Бодрійяром, можна визначити як симулякр, а за М.Фуко, як диспозитив, або єдність диспозиції та транспозиції, як транспозитив, тобто обмін місцями, переходу з місця на місце.

Але все це актуалізує проблема композиції, композитію як єдність усіх місць, всіх тілесних імплікацій. Де ж відбувається ця єдність? У різних контекстах. У психологічному вимірі – це синестезійний контекст, полімодальність сприйняття, єдність екстероцепції, інтрацепції (зондування підсвідомого) та пропріоцепції, тобто гравітаційна складова, яка визначає місце і орієнтацію людини у світі.

Таким чином, ідеали не є єдністю стихій або субстанційних ознак, як у класичних концепціях. Ідеали стають нормативним маркером тієї чи іншої лексики, тієї чи іншої артикуляції, тих чи інших дисциплінарних дискурсивних практик. Отже, як би ми не хотіли їх розуміти субстанційно, сучасні ідеали пов'язані з візуальним поворотом і стають нормативними маркерами лексики, нормативними маркерами культури. Це свідчить про те, що сучасний ідеал є трансформативно-маніпу-

лятивним, ідеал пов'язаний з комунікацією, з медіа, з системою трансформативних констант, з тим, що можна назвати медіакультурою. Все це і виносить поняття візуального повороту як імперативне, як те, що саму імагенацію як візуальний образ робить епіцентром формотворення культури.

Отже, композитний або композиційний метод інтерпретації тих рефлексивних систем, які формуються у контексті антропологічного, семіологічного та візуального повороту, висуває на перший план поняття «деконструкції». Деконструкція – це розчленування, що визначає диспозитив, диспозицію складових частин і синтезування новітнього перекомбінування шляхом риторики, других систем артикуляції новітніх сенсів. Перекомбінування свідчить про транспозицію: перехід з одного місця на інше, перехід від одного типу тілесних адекватій до іншого, від одного типу рефлексії в інший. Це і створює ту композитну реальність структурування ідеального або, у новітній термінології, маркерів ідеальності, маркерів міфологічності, маркерів сингулярності як унікальності знакових конотацій, знакових констант у структурі текстурального та метатекстурального цілого, яке і формується як метатекст.

Характеризуючи поняття «деконструкції» у контексті того критичного мегапростору, який здійснив Жак Дерріда, С.Неретіна пише: «Ідея культури виникає за екстраполовання ідеї знака при натуралізації знакової реальності, що ототожнюється із зовнішнім буттям значень внутрішніх ідеальних за своїм статусом. Культура, що мислиться як світ об'єктивно-ідеальних сенсів і цінностей і світ платоністичних ідей, що репрезентуються в об'єктах, котрі Дерріда пропонує піддати деконструкції. Культура згідно посмодерністам – це є уявна предметна конструкція, що претендує на універсальність і втілює у собі такі бінарні опозиції структуралізму як зовнішнє – внутрішнє, знак – значення, священне – профанне і інші. Дерріда для характеристики ведення опозиції вводить спеціальну процедуру «діферансе» – рознесення... З цим актом рознесення він пов'язує продукування того, що у метафізиці називається знаком, означуванним означуваного... Знак відсилає до предмету, репрезентанту і у кінцевому рахунку, оскільки вводиться універсальна за своєю структурою трансцендентна свідомість до трансцендентального означення. У цьому Дерріда і знаходить логоцентризм, матрицю ідеалізму» [6, с.311].

Отже, метод деконструкції не є просто відмовою від диспозиції, але це є відмова від ієрархії, від вертикалі, від центризму, субстанціалізму, який завжди пов'язувався з ідеалом. Деконструкція, звернення до одиничного компенсує ці сингулярності, тобто примати одинично-

го в ідеалі тим, що ідеал все більше і більше візуалізується і універсалізується як імагенативний абсолютизм. Особливо це відзначається у віртуальній реальності, де людина потрапляє у нову вічність, у новий айон, вічну молодість, яка існує як заповідь позбавитися смерті. Саметажіння смерті у віртуальній реальності, про що говорив Ж.Бодрийяр, не помічається.

Таким чином, ідеал як соціокультурний диспозитив та транспозитив, як хронотоп, єдність просторового і часового у вимірі трьох рефлексивних поворотів (антропологічного, семіологічного, візуального) вже концентрує у собі всю попередню історію, генезу, як опрацювання новітнього бачення, новітнього інструментарію, новітнього ідеалу як функціональної системи. Новітній ідеал як система несе у собі вербальний код і візуальний код як взаємодоповнювальні, як необхідність у візуальному вербальному і навпаки. Можна стверджувати, що візуальний поворот має певну метамову, певні смислові епіцентри, епіцентри, що несуть сенс, які фактично і призводять до впевненості у тому, що ідеал функціонує у новому контексті сучасного антропологічного повороту.

Література

1. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Мишель Фуко. – М.: Касталь, 1994. – 448 с.
2. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт ; пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2008. – 352с. – (Серия «Философские технологии»).
3. Морен Э. Метод. Природа Природы / Эдгар Морен ; пер с фр. Е. Н. Князева. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
4. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Бодрийяр Жан; пер. с фр. Е.А.Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 [3] с. (Мыслители XX века).
5. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Бодрийяр Жан ; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
6. Неретина С. Время культуры / С. Неретина, А. Огурцов. – М.: СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 344 с.

Чорна Л.В.

ФЕНОМЕН ИДЕАЛА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА

В статье анализируется идеал сквозь призму понимания современного антропологического поворота. Интерпретация идеала и сегодня актуальная тема для дискуссий в современной философии. Глубинные изменения в культурных практиках современного глобального мира не позволяют оставить

ідеал в старих модерних рамках. Он из образа субстанции становится вербализованной конструкцией. Цель статьи – перейти от всеобщего видения идеала к его интерпретации в рамках антропологического поворота. Идеал проанализирован в реалиях современных культурных практик, влияющих на его формирование. Доказано, что идеал как эйдос мифологизируется. Современный миф превращается в систему социальных риторических норм, трансформаций текста, становится риторической механикой в лингво-семиологическом контексте (контексте дискурсивных практик). Уже в кругу понимания новейшей мифологии, новейшей системы вербальных, лингвистических, семиологических предикаций функционирования идеала трансформируется и сам идеал. Его Ж. Бодрийяр определяет как симулякр. Рождается симбиоз тактильной, зрительной и вербальной синестезии, где «образ», «гештальт», «патерн» становятся экраном, зрелищем в виртуальном пространстве коммуникации. В статье акцентируется внимание на визуальном повороте, который характеризуется как экранная виртуальная реальность. Изображение устраняет предмет как материальную структуру всеобщей телесности. Именно телесность рассматривалась как гарант присутствия человека в мире. Образ идеального тела, флеш-имиджа, тела как идеала, становится ментальным образом. В статье подчеркивается, что визуальный поворот способствовал появлению новых культурных практик. Новое панк-пространство, ориентированное на размывание любых границ: моральных, эстетических, политических – способствует мимикрии идеалов как регулятивов. Идеал анализируется во взаимосвязи с дисциплинарными практиками культуры, источник которых в опыте телесности. Он рассматривается в новом контексте, который компенсирует утраченное тело в трансцендентальном субъекте классики.

В статье подчеркивается, что идеал утрачивает метафизичность классики, постепенно переходит границы нормативных текстов культуры и адаптирует маргинальный опыт как идеальный. Формируется киберреальность, кибертело, где можно приобрести идеальные константы и создать свой виртуальный образ. Визуальный поворот из места как пустого пространства, из места, где только возможен идеал, рождает фантом тотальной идентичности. «Я» как ментальный, лишенный настоящей соматической телесности образ становится сконструированным киборгом, который лишен главного – конечности своего существования. В статье сделан вывод о том, что идеалы уже не являются единством субстанциональных качеств, как в классических концепциях. Они становятся нормативными маркерами лексики, маркерами дисциплинарных дискурсивных практик. Идеалы становятся трансформативно-манипулятивными. Современный идеал как система презентует вербальный и визуальный код как взаимодополняемые. В статье сделан вывод о том, что идеал функционирует в новом контексте современного антропологического поворота.

Ключевые слова: антропологический поворот, идеал, культурная практика, постмодерн, социокультурное пространство.

Chorna L.V.

THE IDEAL PHENOMENON IN THE CONTEXT OF MODERN ANTHROPOLOGICAL TURNING-POINT

The article analyses the Ideal in the light of modern anthropological turning-point comprehension. Nowadays the Ideal interpretation is also topical theme for discussions of philosophy. Deep changes in cultural practices of contemporary globalist world don't allow to reserve the Ideal within the old bounds of Modern. The purpose of article is to pass from general vision of Ideal to its interpretation within the limits of anthropological turning-point. The Ideal is analyzed in realities of modern cultural practices that influence on its forming. There is scientifically proved that Ideal as "eidosis" is mythologized. Present myth is turning into a system of social rhetorical norms and text transformations; it becomes the rhetorical mechanics in lynguo-semiological context (context of discursive practices). In the sphere of newest mythology understanding, of newest system of verbal, linguistic, semiological predications of Ideal operating, the Ideal itself is changing. Jean Baudrillard defines it as simulacrum. There is occurred the symbiosis of tactile, visual and verbal synaesthesia, where the "image", "gestalt", "pattern" become a screen, a performance in virtual space of communication. The attention is focused on the constant of this complex visual turn, where everything is visualized and becomes a screen virtual reality.

Image eliminates the object as material structure of universal corporality. It is precisely the corporality that was considered as a guarantor of human presence in the world. The image of the ideal body becomes a mental image. The article emphasizes that the visual turn favoured to the appearance of new cultural practices. New punk space, which is oriented on blurring of any boundaries: moral, aesthetic, political, it promotes the mimicry of ideals as regulators. The ideal is analysed in relation to the disciplinary practices of culture, the source of which is in the experience of corporality. It is considered in the new context that compensates for the lost body in the transcendental subject of classics.

The article stresses that the Ideal loses its metaphysics of classics, gradually exceeds the limits of normative cultural texts and adapts marginal experience as an ideal. The cyber reality is formed, where you can acquire the ideal constants and create your virtual image. Visual turn from the place as an empty space, from the place where the only ideal is possible, gives rise to a phantom of total identity. The Ideal is turning from image of substance into verbalized construction. The "I" as an image that is mental and deprived of real somatic corporality, becomes a cyborg engineered, it lacks in the main thing - the finiteness of its existence. The article concludes that the Ideals are no longer the unity of the substantial qualities, as they were in classical concepts. They become normative vocabulary markers, markers of disciplinary discursive practices. Ideal becomes transformative-manipulative. The modern Ideal as a system presents a verbal and visual code as complementary. The paper concluded that the Ideal is functioning in the new context of modern anthropological turning-point.

Key words: *anthropological turning-point, the Ideal, cultural practice, Postmodernism, socio-cultural space.*

Надійшла до редакції 2.04.2016 р.

Олена Скалацька

СКАЛАЦЬКА Олена Віталіївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Одеського торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, генезис моди.

МОДА ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ: ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ

Мета статті полягає у розгляді евристичного потенціалу соціально-філософського аналізу моди. Підкреслюється міждисциплінарний характер моди як об'єкту наукового дослідження. Аналізуються теоретичні підходи, класифікації до визначення та генезису моди. Акцентується увага на тому, що сучасні соціальні умови створюють певний простір, що сприяє виникненню прагнення у індивіда до моди. Обґрунтовано, що мода постає у формі знака, що кодує соціальне становище індивіда за допомогою його візуального сприйняття. Простежується суб'єктивний аспект феномена моди у формі творчості дизайнерів, окремих індивідів. Демонструються можливості створення інтегрованої концепції моди за допомогою соціальної філософії, що дозволить відновити науковий статус даного питання і розкрити його нові перспективи дослідження.

Ключові слова: мода, соціальна диференціація, соціальна філософія, індивід, теорії моди.

Мода як об'єкт дослідження гуманітарних наук спирається на низку теоретичних конструкцій, безпосередньо пов'язаних з повсякденним життям. Саме даний факт тривалий час спростовував необхідність її наукового дослідження. Найбільш чітко стан наукового аналізу феномена моди визначає французький соціолог Жиль Липовецький: «у той час як мода все швидше диктує свої швидкоплинні закони, завойовує все нові області життя людського суспільства і втягує у свою орбіту усі соціальні верстви і всі покоління, вона залишає абсолютно байдужими тих, хто покликаний висвітлювати і роз'яснювати русійну

© О. В. Скалацька, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57511>

силу і принциповий механізм сучасного суспільства» [5, с. 9]. Соціально-культурні трансформації у ХХ столітті (науково-технічний прогрес, розвиток промислового виробництва, комп'ютеризація, віртуалізація, іконічний поворот) сформували певні умови задля теоретичного пояснення розвитку й впливу моди на індивідуума і соціум; та актуалізували формулювання моди як об'єкту наукового дослідження низки наук (філософії, соціології, психології та інших), які віддають первинність певному аспекту. Найбільшого поширення отримав міждисциплінарний підхід дослідження моди, який дозволяє простежити подібні і протилежні погляди вчених, що постають згодом передумовами для створення її теоретичної бази. Соціальний аспект феномена моди наявний у теорії диференціації, ідентифікації, семіотиці, що актуалізує соціально-філософський аналіз даної проблеми.

Філософський аспект розгляду моди спирається на теоретичні побудови низки наук: соціології, психології, історії костюма, та інших. Найбільший доробок розкриття сутності моди посідають соціологічні теорії, у яких містяться передумови для універсального філософського осмислення. Досить вказати на роботи Г. Зімеля, Т. Веблена, Т. Зомбарта, в кожній з яких проаналізовані соціальні аспекти даного феномена. Семіотичний аналіз моди простежується у роботах Р. Барта, Ж. Бодрійяра та інших. Мода як система в її інституціональному розвитку, соціально-економічної детермінованості розглянута у роботі К. Михальнової «Система моди». М. І. Кілошенко у межах психології моди досліджує генезис та прояви моди на різноманітних рівнях. Найбільше поширення отримали соціологічні роботи (А. Б. Гофман, Г. Ернер та інші). Серед сучасних тенденцій розгляду простору моди також необхідно зазначити роботи Ж. Липовецького, Г. Ернера, Е. Холландер, Ю. Легенького, Л. Свендсена, Х. Г. Гумбрехта, та інші.

Мета статті полягає у розгляді формування моди як об'єкту філософського аналізу, зокрема соціальної філософії.

На початку нашої статті ми процитували французького соціолога Ж. Липовецького, який характеризує стан наукового осмислення моди як «глибоку загальну кризу, в основному неусвідомлену, у якій насправді перебуває процес цілісного розуміння даного явища» [5, с. 10]. Взагалі, мода постає «псевдопроблемою, у якій відповіді і доводи відомі заздалегідь» [5, с. 10]. Відсутність постанови моди як об'єкту наукового дослідження у низці дисциплін також зазначає М. І. Кілошенко [4, с. 74]. Протягом тривалого часу мода не була об'єктом наукового дослідження. На наш погляд, пояснення даної прогалини надає Ж. Липовецький: «вважалося, що читачі самі розуміють її природу», її описання відбувалось «тільки в сатиричному жанрі» [5, с. 98]. Моду

сприймали виключно як частину повсякдення індивіда, яка не потребувала певного осягнення та аналізу. Подібні тенденції підкреслює К. Михальова, зазначаючи, що інтерес до моди існував лише у її споживачів. На думку автора, даний процес пов'язаний з тим, що її генезис відбувався виключно у вищих верствах суспільства, які виступали одночасно виробником і споживачем. Саме тому, зміни у висвітленні моди мають глобальні і соціальні коріння та пов'язані з «демократизацією процесу споживання» [7, с. 12].

Першими дослідниками моди О.В. Чурсіна називає істориків костюму та зазначає їх певні обмеження у розгляді [9, с. 27]. Найбільша кількість теоретичних конструкцій, присвячених моді виникла на підґрунті соціологічних досліджень. Особливо необхідно зазначити класичні теорії Т. Веблена, Г. Зіммеля, Т. Зомбарта, Г. Спенсера. Сучасний французький соціолог Е. Гійом, навпроти, відзначає, що соціологія «не вважає моду гідною темою» [10, с. 10]. Питання моди отримали поширення у межах психології при дослідженні: самореалізації, самопрезентації особистості; постаті дизайнера, його творчих здібностей; залежності індивідів від модних новоутворень; та інших питань.

На наш погляд, спираючись на плюралізм концепцій моди у багатьох гуманітарних науках, необхідно досліджувати її у межах міждисциплінарного підходу. А. Б. Гофман підкреслюючи міждисциплінарний характер дослідження моди, зазначає, що жодну область її дослідження неможливо уникнути «оскільки кожна з них вивічує якусь грань цього багатогранного явища» [3, с. 10]. Він вважає, що домінування певної науки містить суб'єктивний характер і «залежить або від концепції дослідника, або від його спеціальності, або від того й іншого» [3, с. 10]. Сам автор запропонованої концепції віддав перевагу соціології та соціальній психології, оскільки «мода торкається самих різноманітних сторін соціального життя, свідомості і поведінки людини, соціальних груп і масових спільнот» [3, с. 11].

Актуальність філософського аналізу моди обґрунтовує норвезький дослідник, автор книги «Філософія моди», Ларс Свендсен. На його думку, мода постала невід'ємною частиною соціуму та маніпулює більшістю його галузей, вона «вважається настільки важливою, що постає предметом самої пильної уваги, але, можливо, навпаки, ця увага робить моду такої важливою» [8, с. 9]. Для нашого дослідження особливий інтерес представляє твердження, що мода є предметом «самої пильної уваги». Дане питання потребує уточнення самого об'єкту дослідження, тобто визначення моди. Функціональний буденний одяг як матеріальна споживча категорія не здатна сформулювати предмет такої «уваги». Розуміння моди, виключно в межах одягу зву-

жує її предмет, позбавляючи її світоглядних орієнтирів, семіотиці. На наш погляд, існуюча залежність індивіда від моди, підпорядкування їй, пов'язані з психологічними аспектами та з соціальною діяльністю (під час комунікації з іншими індивідами), що постає предметом дослідження соціальної філософії.

Спираючись на визначення філософії як науки про самопізнання Л. Свендсен обґрунтовує необхідність саме філософського аналізу моди, який полягає у тому, що її значущість «повинна стати об'єктом справжнього філософського дослідження» [8, с. 9]. Ми пропонуємо перенести акценти з розгляду самопізнання індивіда на поліфункціональність моди та її проявів, їх інтеграцію, для створення єдиного соціального простору. Філософія виконує інтегруючу функцію, яка дозволяє уніфікувати всі існуючі концепції гуманітарних наук. Кожна структурна дисципліна філософії здатна надати нові напрямки розгляду моди, що вже зроблено у низці теоретичних концепцій сучасних дослідників. Так, онтологічний статус моди розглянуто за допомогою категорій час, мінливість, сучасність, тривалість (Г. М. Куц, Ю. Г. Легенький); аксіологічний аспект міститься у аналізі цінностей та естетичних категорій, їх впливу на буття індивіда та розвиток суспільства; антропологічний аспект розкриває першопочаток зародження моди у міметичних формах, їх еволюцію; та інші філософські напрямки дослідження.

Існують певні перспективи соціально-філософського аналізу простору моди. Однією з головних задач соціальної філософії є «здобуття інтегративного знання про суспільство як систему, що має історію, досягло певного рівня сьогоденного розвитку, функціонує в тісній взаємодії економічних, соціальних, психологічних, тобто матеріальних та духовних чинників, має або не має історичні перспективи розвитку» [1, с. 16]. Дана задача соціальної філософії дозволить створити інтегративну комплексну теоретичну концепцію моди здатну акцентувати увагу на певному етапі розвитку або її окремій властивості, соціальних детермінантах, репрезентаціях у сучасних умовах, що сприятиме подальшій науковій постанові даного питання.

Для позначення соціально-філософських аспектів розгляду моди як об'єкта дослідження, необхідно охарактеризувати вже існуючі теоретичні підходи до даного питання. У межах даної статті ми зупинимося на класифікаціях теоретичних концепцій, які постають підґрунтям сучасних міждисциплінарних досліджень та потребують соціально-філософського аналізу, що дозволить виокремити головні напрямки розгляду феномену моди.

Найбільшого поширення при обґрунтуванні генезису моди отримала теорія соціальної диференціації. Згідно якої модні новоутворен-

ня формувались виключно у вищих верствах населення, нижчі класи суспільства лише наслідували тенденції одягання вищих верств. Дана теорія не відповідає сучасних умовам розвитку моди. Саме тому Ж. Липовецький обґрунтовує необхідність створення нового наукового підходу. На наш погляд, при розгляді моди як соціального феномену неможливо виключити вищезазначену теорію. На філософському рівні можливо осмислити специфіку даної теоретичної конструкції: уточнити особливості соціального устрою суспільства, його вплив на населення (що не постає головною відмінністю генезису моди). У даному випадку не враховується здатність моди створювати диференціацію не тільки залежно від соціального стану, а також професії, події (святкові і повсякденний одяг), ідентифікації різноманітних груп, різноманітних соціальних новоутворень. Також необхідно зазначити, що мода у формі знака кодує соціальне становище індивіда. Розвиток моди як соціального інституту не спрямований виключно на створення візуального образу індивіда, що звужує її предмет дії.

Для моди як об'єкта дослідження філософських наук необхідно зазначити вирішення її проблемних питань на двох рівнях. Перший рівень посідають концепції, що визначають моду як інституціональний об'єкт. Другий рівень розглядає виключно індивідуальні особливості по відношенню до першого рівня. Необхідно зазначити, що у теоретичних конструкціях, присвячених аналізу моди (Р.Барт, Г. Зіммель, Т. Зомбарт) вищезазначені рівні знаходяться у постійній взаємодії, динаміці.

Детермінанти поширення моди постали підґрунтям класифікації М.І. Кілошенко, яка виокремила шість теорій: автократичну, мотиваційну, еволюційну, подієву, соціокультурну, соціально-економічну. На нашу думку, у межах соціальної філософії можлива певна інтеграція мотиваційної (роботи П. Ністрома, Дж. К. Флюгеля, І. Блоха, Е. Фукс, Р. Барта) та еволюційної (робота Джерельда Герда «Нарцис: анатомія одягу») теорії. Даний синтез дозволить виокремити соціальні коріння поведінки і потреб індивіда, у тому числі і прагнення створювати візуальний образ. У соціокультурній теорії (осмисленням смаку (А. Сміт, І. Кант), теорія наслідування (Г. Спенсер, Г. Тард, Г. Зіммель)) відбувається аналіз «відношення людей до дійсності і один до одного, соціальні проблеми і конфлікти, які постають підґрунтям появи, подання та поширення моди» [4, с. 47]. Соціально-економічна теорія (Т. Веблена, В. Зомбарта, П. Бурдье, Ж. Бодрійяр, Ж. Липовецький) на теоретичному рівні аналізує вплив економічних і соціальних детермінант на генезис моди. У межах соціально-філософського дослідження можливо розглядати подієву теорію (яка ґрунтується на соціальних трансформаціях суспільства) у поєднанні з соціокультурною та соціально-економічною, оскільки у

філософський площині певні події розглядаються у контексті детермінант їх виникнення та їх впливу на культурні, соціальні сфери життєдіяльності, буття індивідів, формування новоутворень.

Автократична теорія моди пов'язана з персоналіями дизайнерів або представників еліти, з їх нововведеннями, що вплинули на поведінку широких верств населення. Більшість дослідників у якості прикладу подібних особистостей називають: короля Англії і Шотландії Чарльза II, короля Франції Людовик XIV, дизайнера Поля Пуаре та багато інших історичних постатей. Дана теорія моди зберігає свою актуальність при розгляді класифікації суб'єктів моди. Дослідник А.Б. Гофман виділяє три види учасників модного простору: виробники (ті, хто створюють продукти моди в ідеологічному і матеріальному проявах), споживачі (ті, хто у своїй діяльності застосовують продукти моди), розповсюджувачі (ті, хто виступає сполучною ланкою між виробником і споживачем) [3, с. 117]. Для опису суб'єктів простору моди К. Михальова, яка будує свій аналіз на базі соціальної історії і системно-організаційних практик моди, вводить у науковий обіг поняття «гейткіпінгу», під яким розуміє (від англ. gatekeeping арбітр) «правила вписування індивідуальної творчості в загальний культурний контекст шляхом визначення, інтерпретації та встановлення чітких кордонів» [7, с. 112]. Даний термін включає в себе діяльність усіх суб'єктів, які впливають на формування та поширення модних тенденцій (редактори журналів, стилісти, фотографи, всі, у кого «була можливість регулярно зустрічатися з елегантними людьми» [7, с. 114].

Суб'єктивний аспект феномена моди дозволяє К. Михальової визначити моду як систему груп, «продукт ланцюжка великої кількості індивідуальних рішень, зроблених людьми з різноманітних рівнів модної індустрії, пов'язаних в одну загальну структуру» [7, с. 14]. Питання формування соціальної групи, процес ідентифікації її окремих послідовників, взаємодія з різноманітними структурами суспільства постає об'єктом аналізу соціальної філософії. Автократична теорія моди у соціально-філософській площині також може бути розглянута за допомогою біографічного підходу та аналізу поняття творчості.

Сучасний український дослідник М. Мельник виділяє більше десяти основних концепцій моди, здатних взаємодоповнювати одна одну, що відповідає специфіці досліджуваного феномена: історична (проблематика певного періоду); філософсько-естетична (абсолютизація предметного світу); економічна (споживання); соціальна (диференціація соціальних верств); психологічна (наслідування, потреба в новому); мистецька (оновлення культурних зразків); комунікативна (відбір культурних при взаємодії); семіотична (кодування і декодування

знаків); ігрова; віртуалістична (репрезентація у різноманітних формах реальних подій та речей у віртуальному світі); еротична (підсилення привабливості) [6, с. 39-40].

Соціальна філософія здатна виконати інтегративну функцію у взаємодоповненні одна одної різноманітних концепцій. Необхідно зазначити, що на наш погляд, деякі концепції, являють собою не лише теоретичний підхід до пояснення феномена моди, але постають її важливими особливостями, що властиві їй незалежно від історичних і соціальних періодів. Такими особливостями ми вважаємо комунікативну та семіотичну складові структури моди. У комунікативній концепції мода постає транслятором певних кодів, образів, що закодовані дизайнерами та декодує аудиторія (споживачі). У сучасних умовах інформаційного суспільства можна простежити поєднання комунікативної і віртуальної концепції, особливо завдяки фешн-блогів, соціальної мережі Instagram, та інших інформаційних формах у віртуальному просторі.

На наш погляд, також існують загальні питання між комунікаційною та семіотичною концепціями. Ж. Бодрійяр визначає моду як універсальну форму, у якій відбувається «взаємообмін будь-яких знаків» [2, с. 176]. Одяг виступає певним матеріальним носієм інформації, яка кодується (у формі, кольорі, матеріалі). Дана особливість завжди була притаманна одягу, навіть первісні племена у міметичних ритуалах обирали шкуру тотема – символ їх єдності. У Стародавніх культурах одяг як частина візуального образу містить інформацію про індивіда, декодування якої залежить від знань символіки різноманітними індивідами. Наприклад, в Стародавньому Єгипті початкова форма калазири-са (сорочка, зшита з двох прямокутних полотнищ, з двома або однією широкими лямками) була однаковою для усіх соціальних верств, відмінність існувала лише у тканинах. З часом соціальна диференціація стала чітко розрізнятися в одязі: вищі верстви доповнювали свій костюм аксесуарами, драгоцінними каміннями, плісировкою.

Розгляд евристичного потенціалу соціально-філософського аналізу моди, пов'язаний з науковою невизначеністю постанови самого питання як об'єкту дослідження. Низка сучасних вчених (Ж. Липовецький, Л. Свендсен, А.Б. Гофман, К. Михальова, М. Кілошенко) підкреслюють відсутність протягом тривалого часу звернення до наукового розгляду моди, що компенсувалося індивідуальним, споживчим інтересом. Дана суперечність являє собою одну з головних властивостей самої моди, яка розкриває її сутність (амбівалентність та динамізм). Теоретичні концепції моди невід'ємно пов'язані з соціальними процесами в суспільстві, що й призвело до домінування концепції соціальної диференціації у гуманітарних науках (яка потребує переосмислення у сучасних

умовах). Міждисциплінарний підхід у дослідженні моди сприятиме інтеграції існуючих наукових концепцій присвячених генезису та сутності простору моди. У межах соціальної філософії простір моди можна розглядати на двох рівнях: індивідуальному (ідентифікація (інсценізація), самореалізації (створення іміджу), споживання матеріального виробництва, та інші); та надіндивідуальному (генезис, трансформації, вплив соціальних процесів). Створення інтегрованої концепції моди за допомогою соціальної філософії дозволить відновити науковий статус даного питання і розкрити його нові перспективи дослідження.

Література

1. Андрущенко В.П. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія : підруч. [для вищ. навч. закл.] / Андрущенко В.П., Губерський Л.В., Михальченко М.І. – вид. 3-є. – К. : Генеза, 2006. – 656 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; [пер. с фр. С. Н. Зенкин]. – М.: «Добросвет», 2000. – 387 с.
3. Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. – 3-е изд. – СПб. : Питер, 2004. – 208 с.
4. Килошенко М. И. Психология моды / М. И. Килошенко. – 3-е изд. – СПб. : Питер, 2014. – 320 с.
5. Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Жиль Липовецкий ; [пер. с фр. Ю. Розенберг]. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 336 с.
6. Мельник М. Т. Индустрия моды : навчальний посібник/ М. Т. Мельник. – К. : Видавництво Ліра-К, 2013. – 264 с.
7. Михалева К. Ю. Система моды / К. Ю. Михалева. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 137 с. – (Линии культуры).
8. Свендсен Л. Философия моды / Ларс Свендсен ; [пер. с норв. А. Шипунова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 256 с.
9. Чурсина О.В. Феномен моды в работах отечественных и зарубежных исследователей / О.В. Чурсина // Гуманитарные исследования. – 2010. – №4 (36). – С. 26-31.
10. Эрнер Г. Жертвы моды? Как создают моду, почему ей следуют / Гийом Эрнер ; [пер. с фр. Н. Кисловой]. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 272 с.

Скалацкая Е.В.

МОДА КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА: ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ

Цель статьи заключается в рассмотрении эвристического потенциала перспектив социально-философского анализа моды. Подчеркивается междисциплинарный характер моды как объекта научного исследования. Анализируются теоретические подходы, классификации к определению и генезису моды. Акцентируется внимание на том, что современные социальные условия создают определенное пространство, способствующее возникновению

стремлению индивида к моде. Обосновано, что мода предстает в форме знака, кодирующего социальное положение индивида с помощью его визуального восприятия. Прослеживается субъективный аспект феномена моды в форме творчества дизайнеров, отдельных индивидов. Демонстрируются возможности создания интегрированной концепции моды с помощью социальной философии, что позволит восстановить научный статус данного вопросу и раскрыть его новые перспективы исследования.

Ключевые слова: мода, социальная дифференциация, социальная философия, индивид, теория моды.

Skalatskaya H.V.

FASHION AS A SUBJECT OF SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS: HEURISTIC POTENTIAL

The purpose of the article is the explication of fashion as a subject of social-philosophical analysis. The thought of modern scientists (G. Lipovetsky, L. Svendsen, A. B. Hoffman, K. Mikhalev, M.A. Kiloshenko) according to the lack of long-term scientific review of fashion is traced, that is connected with its definition exclusively as part of everyday life of the individual. Interdisciplinary fashion as an object of scientific study (sociology, psychology, history of costume, and others) is emphasized. Theoretical approaches and classification of the definition and genesis of fashion (autocratic, socio-cultural, socio-economic theory, semiotic concept, and others) are analyzed. It is proved that the theoretical concept of fashion is inextricably linked to social processes in society, which led to the dominance of the concept of social differentiation in the genesis of fashion. It is emphasized that some concepts are not only theoretical approaches to the explanation of the essence of fashion and also reveal its characteristics, regardless of its specific, historical and social periods. The attention is made that the current social conditions create a space that contributes to the desire of the individual to fashion not only as consumer but also as a mechanism to create own attractive image. It is proved that fashion is presented in the form of a sign which encodes the social situation of the individual through his visual perception. Subjective aspect of the phenomenon of fashion in the form of creation of designers and individuals is traced. Within the social philosophy at the individual level the consideration of new aspects is possible: identification (staging), fulfilment (creating of the image), interaction with representatives of various religious and cultural groups, the consumption of material production, and others.

At the under individual level it is possible to determine the mechanism of the genesis and subsequent existence, transformations of the phenomenon of fashion, based on social processes. The possibilities of creating an integrated fashion using the concept of social philosophy are demonstrated; it will restore the scientific status of the matter and reveal its new research prospects.

Keywords: fashion, social differentiation, social philosophy, the individual, the theory of fashion.

Надійшла до редакції 15.04.2016 р.

Ірина Цебрій, Володимир Опенько

ЦЕБРІЙ Ірина Василівна – доктор педагогічних наук, професор кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – культура Стародавнього Сходу та країн Західної Європи в епоху раннього Середньовіччя.

ОПЕНЬКО Володимир Васильович – доцент кафедри фольклористики, народнопісенного виконавства та хорового мистецтва Київського національного університету культури і мистецтв. Сфера наукових інтересів – культура країн Західної Європи в епоху Середньовіччя та Просвітництва.

КОНЦЕПЦІЯ КУРТУАЗНОСТІ ЯК СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ЯВИЩА КЛАСИЧНОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Проаналізовано значення концепції куртуазності як суспільно-культурного явища класичного Середньовіччя. Завдяки аналізу першоджерел та філософсько-культурологічної літератури ми маємо можливість відтворити мінливу модель середньовічного суспільства та взаємовідносин її етикету в середині аристократичного стану населення, яка прийшла на зміну ранньосередньовічній моделі. Доведено, що куртуазна культура визначила ментальний розвиток країн Європи аж до початку ХХ століття.

Ключові слова: куртуазність, феномен, трубадур, лицар, «артурівський світ».

Проблема дослідження концепції куртуазності як суспільно-культурного явища класичного Середньовіччя виникла ще у XVIII столітті. Тоді ж виник інтерес до поезії й музики трубадурів, що мав місце впродовж усього XVIII століття. Жан-Батіст де Ла Кюрне де Сент-Пале, який збирав поезію трубадурів, здійснив широко задуману акцію з порятунку честі середньовічного лицарства й у листопаді 1746 року прочитав перед членами «Академії написів і літератури» перший зі своїх п'яти «Спогадів про давнє лицарство» [9].

Книга молодого женеваця І. Малле «Інтродукція до історії Данії» (1755 р.) відкрила для нової Європи чудовий величезний світ Едд і стародавнього нордичного героїзму [5]. Праця, що вийшла в Копенгагені,

© І. В. Цебрій, В. В. Опенько, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57513>

не мала значення для тодішньої Франції, але стала важливою для Англії та Німеччини, де пробудила «манію Півночі», що увійшла в моду, надихнула поетів і письменників на звернення до середньовічних сюжетів.

Видатний німецький філософ та історик Фрідріх Мейнеке визначив три основні причини зародження проторомантичних настроїв: радість від простого спілкування зі старовиною Середньовіччя; усвідомлене культивування духу природної аристократії, що жила спогадами про Середньовіччя; інтерес до ранніх і середньовічних часів європейських народів і їхнього «куртуазної культури».

Дослідники ХХ – ХХІ століть (Ж. Бедьє, Ж. Дюбі, М. Графова, О. Довгополова, Г. Паріс, В. Сусленков та ін.) визначали зміст куртуазної культури як нову форму стосунків між чоловіком і жінкою, яку сучасники називали «*fine amour*», т. є. «витончене кохання» і намагалися відновити модель куртуазної любові за поетичними текстами того часу [1; 4; 2; 3; 8].

Незважаючи на достатню кількість праць, присвячених «куртуазності» Середньовіччя та «куртуазній культурі», недостатньо таких, де проаналізовано цей феномен як трансформаційну суспільно-культурну надбудову, що прийшла на зміну християнській етиці раннього Середньовіччя. Тому автори статті ставлять за мету показати концепцію куртуазності як суспільно-культурного феномену, що визначив подальший розвиток європейського суспільства.

Куртуазність (франц. *Amour courtois*) – середньовічна концепція кохання, відповідно до якої стосунки закоханого чоловіка та його пани серця уподібнювалися до стосунків між васалом і його сеньйором. Куртуазність як суспільно-культурне явище класичного Середньовіччя мала великий вплив на формування свідомості європейської свідомості аж до початку ХХ століття.

Уперше саме поняття «куртуазність» зустрічається в поетичних творах трубадурів і труверів палаців Аквитанії та Провансу наприкінці ХІ століття.

Найважливіший вплив на формування ідеалу куртуазного кохання здійснив поет Римської імперії Овідій, чий трактат «Мистецтво кохання» став через десять століть своєрідною енциклопедією поведінки закоханого лицаря. Поняття «куртуазності» й «куртуазної поведінки» в епоху Середньовіччя ускладнилося за рахунок християнських уявлень про культ Діви Марії. Тому Прекрасна панна, якій мав служити лицар, водночас ставала й образом його духовного кохання [8, с. 470].

Зрозуміло, що куртуазне кохання не було явищем винятково літературним, воно поєднувало кілька факторів – соціальних, філософських, релігійних, еротичних. Із даного приводу науковці нерідко ви-

словлювали думку про революційний вплив куртуазності на особистість, що сприяло пом'якшенню християнської моралі й формуванню кодексу лицарських чеснот у країнах Західної Європи.

Свій найвищий злет куртуазна культура пережила при палаці Алієнори Аквитанської, покровительки Бернарда де Вентадорна та інших поетів, які прославляли куртуазне кохання. Алієнора (1122-1204 рр.), дочка й наслідниця герцога Аквітанії Гійома IX, дружина двох видатних європейських королів – Людовика VII та Генріха II Англійського – учасниця II хрестового походу, облаштувала свій власний палац у Пуатьє, де під її егідою розцвіла поезія трубадурів.

Улюбленець Алієнори Аквитанської, Бернард де Вентадорн (1150-1180рр.), один з найвідоміших трубадурів Провансу, був вихідцем із міських низів суспільства. Завдяки своїй могутній покровительці збереглася практично вся його літературна спадщина – 44 пісні (за іншими даними 41 пісня). Вся його поезія пройнята любовною темою, що була пануючою в Пуатьє й створювала там особливу атмосферу. У творчості Бернарда де Вентадорна французька куртуазна лірика знайшла найповніше вираження. Завдяки їй ми відчуваємо пульс життя двору Пуатьє. Бернард широко вважав, що лише справжня любов народжує поетичне натхнення:

Як не від серця пісня йде,
Вона ж нічого-бо не варта,
Те серце оди не співає,
Шляхетних почуттів не знає.
Мої канцони вдохновенні –
Святою пристрастю палають
І душ коханих не минають... [7, с. 131].

Донька Алієнори, графиня Марія Шампанська, надихнула Крет'єна де Труа (1130-1191 рр.) на написання роману «Ланцелот, або лицар возу», герой якого беззаперечно слухається свою Прекрасну панну й обожає її.

Крет'єн де Труа не був творцем жанру лицарського роману. Він також не був першим, хто почав писати про лицарів Круглого столу та Артурівську епоху. Не він затвердив правила поведінки (кодекс) для ідеального лицаря. Але саме Крет'єн де Труа показав, як складно поєднувати дві головні цінності, яким поклоняється лицар: васальне почуття зобов'язання перед своїм сеньйором і любов до Прекрасної панни.

Важливою особливістю романів Крет'єна де Труа є їхня атмосфера щасливої любові, що наповнює, підносить уявлення про лицарський подвиг. «Осмислена любов» і «осмислений подвиг» йдуть рука об руку, вони звеличують людину, утверджують її право на глибоко індивідуальний, неповторний внутрішній світ [4, с. 92].

У своїх романах Крет'єн де Труа відмовляється від докладного викладу всього життя героя, що домінувало в його попередників. Він вибирає з «артурівського світу» типового героя і яскравий епізод, якому й присвячує роман. Тому в романі завжди діє один справжній герой (його ім'я зазвичай співпадає з назвою роману) і один конфлікт, навколо якого й концентрується наступна дія. Безумовно, в романі мова йде не про одного героя, а про одну любовну пару, але жінки в романах займали все ж таки підлегле місце, хоча часом вони відігравали визначальну роль. Сконцентрованість сюжету навколо одного епізоду, у якому діє молодий герой, призводить до того, що король Артур, уособлення справедливої влади та захисник справжнього лицарства, практично не бере участі в самій дії. Наскільки герой молодий, активний і здатний до саморозвитку, настільки король нескінченно мудрий, старий і, власне кажучи, статичний [9, с. 55].

Це вже було нове слово в розумінні того, яке місце займає кохання в аристократичному суспільстві, й хто є його рушійною силою – мудрість, чи молодість, натхненна любов'ю і здатна до безкорисного подвигу.

Коли ми аналізуємо куртуазність як суспільно-культурне класичного Середньовіччя, ми не можемо не згадати, яку роль в куртуазній культурі відігравала музика. Куртуазна культура – це, в першу чергу, культура трубадурів. Слово «трубадур», на думку більшості істориків, походить від окситанського дієслова «trobar» (вигадувати, винаходити, знаходити).

Значення цього слова надзвичайно підходить до трубадурів – складаючи свої витончені вірші, трубадури вміли підібрати точне слово або риму. Вірші склалися з урахуванням того, що їх обов'язково мала супроводжувати музика. Мандруючи з міста до міста, нерідко в супроводі професійних музикантів, які називалися жонглерами, трубадури виконували свої пісні під арфу, віолу, флейту або лютню. У замках аристократів, на ринках, лицарських турнірах, ярмарках будь-які святкування неодмінно супроводжувались музикою і часто запрошувалися саме трубадури.

XII – XXIII століття були жорстоким часом: точилися постійні війни, планувалися нові й нові хрестові походи на лицарських турнірах гинули сотні юнаків-аристократів. Проте поезія і музика цієї епохи вражає своєю витонченістю, грацією й прихованою пристрасністю. Що змушувало цих співаків кохання забувати про реальне життя? Найшвидше – близькість людини до природи і відсутність урбанізації в сучасному розумінні цього слова. Зазвичай їхні Прекрасна панна була заміжною і стояла на вищому соціальному щаблі. Любов до заміжньої жінки завжди створювала непереборну перешкоду. Шляхетне прагнення до Панни нескінченне: метою куртуазної любові є не володіння об'єктом поклоніння,

а важке, проте радісне духовне вдосконалення чоловіка, в першу чергу – удосконалення його поетичної майстерності.

Наслідком культу «Прекрасної панни» стала реабілітація земної радості та земної любові, поклоніння жінці, що перетворює її із істоти нижчого порядку, причини гріхопадіння, втілення зла, в ідеал [2, с. 322].

Трубадури (серед них особливо Рігаут да Барбезьє) надавали багато уваги характеристиці досконалого або «поміркованого» закоханого: він мав відрізнятися скромністю і терпінням, підкорятися всім приймам обраної ним панни, задовольнятися найменшими знаками уваги з її боку, ніколи не переступати дозволених меж. Для їхньої поезії також характерне перенесення понять зі сфери феодалських відносин сеньйора та васала в сферу куртуазних взаємин лицаря і Пани. Трубадури, які слідували цьому любовному кодексу лицаря та надихалися світом людської душі, не лише залишили після себе свої пісні, а й створили цілий уявний світ, у якому існують їхні ліричні герої.

Невдовзі доктрина куртуазної культури аристократичного суспільства була кодифікована в трьох книгах Андре де Шаплена. Куртуазний філософ-письменник дав власне визначення, яким має бути справжнє кохання та які є вимоги до поведінки закоханого лицаря: «Легка перемога знецінює любов, важка перемога змушує нею дорожити», або «Пам'ятайте завжди два правила куртуазної любові: «Ніхто не повинен мати відразу двох коханок» і друге: «Нова любов вбиває стару» [1, с. 56].

Кохання, на думку А. Шаплена можуть переживати лише аристократичні верстви населення, бо «...любов аристократична. Щоб відчувати любов, треба бути вільним від турбот про хліб насущний, інакше вони будуть відволікати нас від основного, кваплять нас, змушуючи рахувати дні». В коханні неможна поспішати, бо «...нетерплячий чоловік і бездіяльна жінка не отримають задоволення від любові». Кохання є постійною константою: «Дурень, хто поспішає і щохвилини змінює свої прихильності» [1, с. 56].

Ревнощі, утаємниченість кохання, невпевненість у жінці лише розпаюють почуття справжнього лицаря: «Хто не ревнує, той не вміє любити, а сумніви в коханій жінки лише розпалюють пристрасті полум'я. Щоб збереглася насолода любові, їй потрібна таємниця» [1, с. 57]. І нарешті, Андре де Шаплен заперечує для лицаря раціоналізм у мисленні, розсудливість, коли той закоханий: «Ніщо так не схожий на здоровий глузд, як його відсутність» [1, с. 57].

У XIII столітті визначним твором куртуазної культури став «Роман про розу», створений близько 1230 року лицарем Гільомом де Лоррісом (1210-1240 рр.). Це була куртуазно-любовна алегорія, яку називали «словником символів куртуазного кохання» [8, с. 471].

Перша частина книги «Роман про розу» побудована у формі алегоричного сновидіння: поет прокидається в прекрасному весняному саду (травень – цілком традиційна для середньовічної літератури пора любові). Сад (він постає як земний Рай, з усіма характерними атрибутами: чудова природа, спів птахів, прекрасна музика) оточений огорожею, на яку нанесені алегоричні зображення пороків: Ненависть, Низькість, Здирництво, Скупість і т.і. Усередині саду поетові також зустрічаються алегоричні персонажі: відпочинок, Радість, Краса, Багатство, Люб'язність, а також Амур, який негайно користується своїм луком і стрілами. У дзеркалі Нарциса поет бачить відображення бутону Троянди і закохується в нього. Весь подальший сюжет будується на пошуку поетом Троянди (алегорія коханої). Алегоричний персонаж на ім'я Прекрасний Приєм дозволяє поетові наблизитися до Рози і поцілувати її, але в підсумку його заточили до вежі. На цьому (прямо посеред монологу) й обривається перша частина роману. Вона вписується в характерну для XII століття концепцію теоретичних дискусій про любов, найвідомішим зразком яких є «Трактат про кохання» Андре Шаплена.

У Гійома де Лорріса любов невіддільна від страждань і небезпек; шлях до неї довгий і важкий. Водночас формулюється свого роду декалог обмеженого у виборі поведінки й учинків закоханого: йому належить уникати нищості, лихослів'я і грубості, проявляти ввічливість, почуття і захищати жінок, стежити за своєю зовнішністю, долати власну гординю, незмінно виявляти піднесений настрій, розвивати в собі природні обдарування, бути щедрим до свого оточення й обездолених [3, с. 126].

У XII – XIII століттях концепція куртуазного кохання та куртуазна культура розповсюдилися по всій Європі. Твір німецького міннезінгера Готфріда Стразбурзького «Трістан та Ізольда» – свідчення впливу куртуазності на всі країни Європи. В Англії найвизначнішою пам'яткою куртуазної культури стала «Алегорія кохання» Льюїса. В Італії куртуазність досягла свого найвищого злету в XIII – XIV століттях у поезії «нового солодкоголосого стилю», в поетичних уставках до «Нового життя» Данте Аліг'єрі, в сонетах до Лаури Франческо Петрарки. У «Божественній комедії» Прекрасна панна Данте – Беатріче – стає не лише його «платонічною» коханкою, а й духовним поводитирем поета до таємниць Раю [4, с. 91].

Таким чином, вплив куртуазного ідеалу витонченої поведінки та манер, лицарського служіння Прекрасній панні, виражений в особливому поєднанні крихкої чоловічої й жіночої краси, витончених почуттів і створенні особливого «світу ліричних закоханих» відобразився в готичному живописі та художній мініатюрі XII – XIII століть, у мистецтві пізньої Готики XIV – XV століть. Зберігачем куртуазності та куртуазної культури

став палац герцогів Бургундії. Відголоски куртуазної культури виявилися в моді на «шляхетну галантність» XVII – XVIII століть, в поезії на мистецтві європейського романтизму кінця XVIII – першої чверті XIX століття.

Дана проблема багатогранна й не вичерпується тими дослідженнями, що є на сьогоднішній день. На подальший її розвиток заслуговують: дослідження правил етикету «шляхетної галантності» XVII – XVIII століть і визначення місця куртуазної культури в спадщині митців європейського романтизму кінця XVIII – першої чверті XIX століття.

Література

1. *Бедье Ж.* Эпические сказания. О происхождении шансон де жест / Жозеф Бедье. – М. : ГОСИЗДАТ, 1939. – 188 с.
2. *Графова М.* Трубадуры и труверы / М. Графова // История средних веков (энциклопедия «Руссика»). – М. : ОЛМА Пресс Образование, 2004. – С. 321–322.
3. *Довгополова О.А.* «Услада по любовному праву» – принятие или отторжение принципа удовольствия (на материалах «Жизнеописаний трубадуров») / О.А. Довгополова // Феномен удовольствия в культуре : материалы международного научного форума (6-9 апреля 2004 г.). – СПб.: Центр изучения культуры, 2004. – с. 124-127.
4. *Дюби Ж.* Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции XII в. / Жорж Дюби // Одиссей. Человек в истории. – М. : 1990. – С. 90-96.
5. *Малле И.* Интродукция к истории Дании / И. Малле. – М. : ГОСИЗДАТ, 1936. – 262 с.
6. *Смолицкая О. В.* Куртуазная любовь / О.В.Смолицкая // Словарь средневековой культуры. – М. : Руссика, 2003. – С. 253-255.
7. Сузір'я французької поезії : антологія ; [пер. з фран. М. Терещенка.]. – К. : Художня література, 1971. – Т. 1. – 420 с.
8. *Суслеников В.* Куртуазность // История средних веков (энциклопедия «Руссика»). – М. : ОЛМА Пресс Образование, 2004. – С. 470–471.
9. *Шишмарев В.Ф.* К истории любовных теорий романского средневековья / В.Ф. Шишмарев // Избранные статьи. Французская литература. М. : Наука, 1985. – С. 43-58.

Цебрій І.В., Опенько В.В.

КОНЦЕПЦИЯ КУРТУАЗНОСТИ КАК ОБЩЕСТВЕННО-КУЛЬТУРНОГО ЯВЛЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Проанализировано значение концепции куртуазности как общественно-культурного явления классического Средневековья. Благодаря анализу первоисточников и философско-культурологической литературы мы имеем возможность воспроизвести меняющуюся модель средневекового общества, взаимоотношений и этикета в середине аристократического сословия, пришедшую на смену раннесредневековой модели. Доказано, что куртуазная культура определила ментальное развитие стран Европы вплоть до начала XX века.

Ключевые слова: *куртуазность, феномен, трубадур, рыцарь, «артуровский мир».*

Tsebriy I.V., Openko V.V.

**CONCEPT COURTESY AS SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENON
CLASSICAL MIDDLE AGES**

The analysis of the concept courtesy as a social and religious phenomenon of classical Middle Ages. Through the analysis of primary sources and philosophical and cultural literature, we are able to recreate the changing model of medieval society and relationships and etiquette in the middle of aristocratic status of the population, which replaced the early medieval model. Proved that Medieval culture defined mental development of Europe until the early twentieth century.

Courtly love (fr. *Amour courtois*) – medieval conception of love, according to which the relationship lover man and his heart virgins likened the relationship between the vassal and his lord. Courtesy as a social and cultural phenomenon of classical Middle Ages had a great influence in shaping the minds of European consciousness until the early twentieth century.

For the first time the concept of “courtly love” found in the poetry of the troubadours and palaces *trouvère* Aquitaine and Provence in the late eleventh century.

The most important outlet for the formation of the ideal of courtly love made poet Ovid Roman Empire, whose treatise “The Art of Love” became ten centuries, an encyclopedia behavior enamored knight. The concept of “courtesy” and “courtly behavior” in the Middle Ages was complicated by Christian ideas about the cult of the Virgin Mary. So Beautiful maid, who had to serve a knight, and both became his spiritual image of love.

In XII – XIII centuries the concept of courtly love and Medieval culture spread throughout Europe. The work of the German Gottfried *minnesingers* of Strasburg “Tristan and Isolde” – evidence of the impact of courtesy to all European countries. In England, the most significant monument of courtly culture was “Allegory of Love” Lewis. In Italy courtesy reached its highest rise in the XIII - XIV centuries in poetry “Sweet new style” poetic settings of the “New Life” Dante Alighieri, the sonnets to Laura Francesco Petrarch. In the “Divine Comedy” by Dante Miss Beautiful – Beatrice – is not only the “Platonic” mistress, but ecclesiastical leaders poet’s secrets Paradise.

Thus, the outlet courtly ideal of refined behavior and manners, knightly service to the beautiful virgins expressed in a special combination fragile male and female beauty, subtle feelings and create a special “world of lyric lovers” reflected in the Gothic painting and art miniature XII - XIII centuries in art late Gothic XIV – XV centuries. Custodian courtesy and courtly culture was the palace of the Dukes of Burgundy. Echoes of courtly culture were all the rage at the “noble gallantry” XVII – XVIII centuries, the art of the poetry in European Romanticism late XVIII – the first quarter of the nineteenth century.

This problem is multifaceted and not limited to those studies have to date. In a further development it deserves: a study of the rules of etiquette “noble gallantry” XVII – XVIII centuries and determine where courtly culture heritage artists of European Romanticism late XVIII – the first quarter of the nineteenth century.

Keywords: *courtly, phenomenon, troubadour, knight, “world Arthur”.*

Надійшла до редакції 7.02.2016 р.

Наталія Головіна

ГОЛОВІНА Наталія Ігорівна – кандидат філософських наук, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – естетика, філософія культури, культурологія.

ЕСТЕТИЧНА ОСВІТА В УМОВАХ ПОСТКУЛЬТУРИ

*У статті розглянуті цілі й завдання естетичної освіти, пред-
ставленої в єдності навчання й виховання, в умовах посткультури.*

Ключові слова: *посткультура, естетизація, естетична осві-
та, естетичне навчання, естетичне виховання.*

Сучасна дійсність, яку ми переживаємо, складна, суперечлива за своїм характером настільки, що розмова про естетичну освіту здається такою, що втратила свою актуальність. Більше того, криза художніх і естетичних уявлень і цінностей у сучасної людини, особливо молодой, яка виросла в умовах бурхливої інформатизації суспільства; взагалі поставили під питання необхідність розуміння мистецтва в його різноманітних формах, знання про культурні цінності, можливість реалізувати себе через художню та естетичну діяльність.

Культурну ситуацію кінця ХХ – початку ХХІ століття у сучасному дослідницькому дискурсі заведено визначати терміном «посткультура». Для неї характерні фрагментація, плюралізм культурних просторів, відсутність ціннісної ієрархії і критеріїв. Головними в арт-полі посткультури стають контекстуалізм, зрівняння всіх і всіляких смислів, часто висунення на перший план маргіналістики (другорядних і третьорядних аспектів), заміна традиційних для мистецтва образності і символізму симуляцією і симулякрами; художності – інтертекстуальністю, полістилістикою, цитатністю; свідоме перемішування елементів високої і масової культури, панування кічу і кемпу, зняття ціннісних критеріїв і т.п. Оскільки посткультура визнає свою вичерпаність і нездатність виробляти нові культурні тексти і артефакти, пішовши в область нескінченного цитування та інтерпретацій, неминуха криза креативності.

Переважання технологічної складової, все більший механіцизм в освіті, процеси дроблення культурного простору й краху традиційної

© Н. І. Головіна, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57515>

системи цінностей поставили під сумнів необхідність вироблення естетичної оцінки феноменів навколишнього світу. Стирання кордонів між високою і масовою культурою ще більш заплутало непідготовлену людину в питаннях цінності й значущості численних культурних і художніх текстів, реплікованих медіа. З точки зору прагматичного суспільства споживання, не має сенсу витратити час і зусилля на досягнення того, що може легко з'явитися одним натисканням на кнопку комп'ютера з короткими інформативними коментарями. Всі культурні цінності перетворюються в наші дні на дайджести, «переписуються» у вигляді коміксів, візуалізуються в самих різних формах.

Не в кращому стані перебуває в умовах посткультури і сама естетика. «Естетика сьогодні не належить до числа затребуваних і актуальних дисциплін. У нескінченних розмовах і дискусіях про модернізацію, мультикультуралізм, інформаційне суспільство такі поняття, як «прекрасне» або «піднесене» звучать, на перший погляд, досить архаїчно» [5, С. 403]. У межах самої естетики відбуваються трансформації предметного поля, методології, пошуки «нового обличчя». «Сучасна естетика як наукова дисципліна, яка ще нещодавно претендувала на нормативність, фундаментальність (нормативна естетика В. Ф. Асмуса, марксистко-ленінська естетика М. С. Кагана тощо), сьогодні у багатьох випадках локальна та прикладна, яка не стільки структурує, а декларує різноманітний матеріал і виступає набором інструментальних засобів. Ця ситуація дифузії естетичного викликає посилений інтерес дослідників до пошуку основ цілісності естетичного знання» [3, с.60].

Разом з тим, посткультура, як відмічає В. Бичков – це «область незліченних парадоксів, і один з них полягає в тому, що, теоретично відкинувши естетичний принцип мистецтва і гранично розмивши його межі, вона не прагне знищити (що й неможливо) в людині органічно притаманні їй естетичну свідомість, естетичне почуття, генетично й історично накопичений естетичний досвід. І естетичне постійно дає про себе знати, прориваючись і у талановитих творців самих просунутих арт-практик, і у всій ностальгічно-іронічній аурі постмодернізму, і в консерватизмі, і в масовій культурі, і в новітніх відеокліпах і комп'ютерних віртуальних реальностях, в мережевому мистецтві.... Серед суттєвих характеристик цього «прориву» естетичного можна назвати ігровий принцип, іронізм, гедоністичні інтенції, компенсаторні функції. Більш того, в постмодерністській парадигмі філософування (Барт, Башляр, Батай, Дерріда, Дельоз, Еко та ін.) чітко проявляється тенденція до створення філософсько-філологічних і культурологічних текстів за художньо-естетичними принципами. Сьогоднішній філософський, філологічний, мистецтвознавчий і навіть історичний і

археологічний дискурси в своїй організації нерідко користуються традиційними художніми принципами, тяжіючи до художнього тексту або до гри в бісер» [1, с. 261-262].

Сьогодні більш-менш очевидні такі напрямки руху художньо-естетичної посткультури як організація естетизованого середовища існування сучасної людини; організація масових видовищ, шоу, в які активно залучаються і реципієнти; організація віртуальної реальності в кіберпросторі електронних мереж – «неутилітарні сенсорно-інтелектуальні ігри, можлива предтеча художньо-естетичного досвіду людини майбутнього, організованого на основі синтезу всіх напрацювань класичних і авангардно-модерністських мистецтв на рівні нової електронної реальності і з граничним залученням до процесу творчості-гри-сприйняття кожного конкретного реципієнта» [1, с. 345].

Процес естетизації сьогодні, на мій погляд, зачіпає взагалі всі способи світосприйняття людини, а отже, й найглибші основи людської природи. Естетизація в такому випадку представляє собою об'єктивний і в той же час усвідомлюваний і цілеспрямований соціальний процес набуття або посилення естетичних якостей усіма формами суспільних відносин (соціальних речей, ідей, інститутів), включаючи особистісну. Сьогодні естетизуються економіка і політика, освіта і наука, приватне і публічне життя людини. Естетизацію соціальної реальності можна, мабуть, вважати стійкою тенденцією розвитку сучасного світу. Естетичне начало, таким чином, стало соціальним феноменом, «існує в сучасній картині світу і в соціумі в розсіяній (дісемінованій) і в той же час в абсолютно тотальній формі. В цих умовах втрачається можливість чисто теоретичного, понятійного визначення і суто раціонального осмислення естетичного, виникає необхідність активізації мислення в образах. Усі названі причини породжують можливість (а почасти вже необхідність) появи естетичної картини сучасного світу» [6, с.50].

Відповідаючи на виклики часу, сучасна естетика бачить перспективи свого розвитку, по-перше, в намаганні працювати в логіці міжнаукового підходу; по-друге, у стремлінні науковців до систематизації та узагальнення понятійно-категоріального апарату, оскільки перехід від класичної-посткласичної до некласичної моделей розвитку естетики зробив проблему понятійно-категоріального забезпечення естетичних досліджень вкрай актуальною; по-третє, в обґрунтуванні нових понять та переосмислення чи поглиблення змісту традиційного понятійно-категоріального апарату естетики відповідно до вимог сучасного естетико-художнього процесу; по-четверте, в утвердженні в українській гуманістиці зацікавленого ставлення до персоналізації розвитку естетики та історії культури загалом (біографічного методу дослідження);

по-п'яте, у пошуку онтологічного обґрунтування, власних інтеграційних основ, фундаменту цілісності естетичного знання» [3, с.61-62].

Сказане робить проблему естетичної освіти важливою та актуальною. Сама категорія «естетична освіта» ще не утвердилася остаточно в сучасних естетиці й педагогіці, вона включається в педагогічне поняття «освіта», губиться в ньому й не відіграє евристичної ролі. Водночас, виявлення змісту даної категорії, її функціонального значення дозволяє по-новому підійти до осмислення процесу естетичного становлення особистості, з'ясування ролі естетичної особистості в оновленні та розвитку культури.

Проблема пошуку оптимальних шляхів становлення естетичного індивіда не нова. Проте, дослідники з давніх пір до сьогодення практично ніколи не зверталися до поняття «естетична освіта», й сьогодні дана категорія ототожнюється з категорією «естетичне виховання».

Якщо ж, у свою чергу, проаналізувати теорію і практику естетичного виховання у нашій країні, зафіксований в численних виданнях, то виявиться, що естетичне виховання, перш за все, постає як педагогічна проблема. При цьому вона розглядається поза цілісною системою культури, вивчається більше в плані педагогічної технології або в ідеологічному аспекті. Мова, за рідкісним винятком, йде про залучення до мистецтва. Коли йдеться про освіту, то завдання освіти естетичної замінюються завданням освіти тільки художньої.

Отже, на тлі величезної кількості літератури, присвяченій досвіду естетичного виховання, проблема естетичної освіти є малодослідженою. Незважаючи на те, що останнім часом з'явилися деякі філософські дослідження естетичної освіти (роботи Андрущенко Т.І., Полянської К.В., колективна монографія «**Естетична освіта педагога**»), залишається не до кінця виявленою її сутність, необхідність і наукова обґрунтованість.

Освіта розглядається в рамках філософії освіти як процес входження людини в світ, в життя суспільства; як процес соціалізації, в результаті якого вона набуває статусу повноцінного і повноправного громадянина. Це – процес і результат засвоєння систематизованих знань і пов'язаних із ними способів практичної і пізнавальної діяльності. У широкому сенсі освіта постає як процес педагогічно організованої соціалізації, здійсненої в інтересах особистості і суспільства.

Відповідно до нової педагогічної парадигми в освіті об'єднуються навчання й виховання, а також самонавчання і самовиховання, що забезпечують культурну спадкоємність поколінь і готовність людини до виконання соціальних і професійних ролей. За допомогою освіти індивід освоює систематизовану сукупність моральних, естетичних, культурних цінностей, які відповідають його інтересам і суспільним очікуванням.

Учитель, викладач в цьому випадку є не тільки передавачем знань, а й наставником, вихователем. Тому говорячи про естетичну освіту, слід мати на увазі також її складову – естетичне виховання. У свою чергу, при реалізації теорії естетичного виховання в середній і вищій школі, необхідно враховувати, що естетична освіта, яка є процесом трансляції, передачі естетичної інформації, має розглядатися як необхідна база естетичного виховання. Однак мало тільки розглянути дві сторони єдиного естетико-виховного процесу, довести роль і значення кожної з них. Необхідно також звернутися до специфіки естетичного, досліджувати механізм передачі естетичної інформації та її засвоєння учнями та студентами в процесі становлення естетичної особистості.

Слід відмітити, що естетичне виховання здійснюється найбільш ефективно саме у процесі навчання, коли людина систематизовано засвоює основні теоретичні положення естетики, впорядкує власний естетичний досвід за допомогою її категоріального апарату, формує здатність активно творити й діяти «за законами краси». Ці процеси буквально злиті в естетичній освіті, оскільки естетичне є чуттєвим за своєю природою. Тому «візитною карткою», особливістю процесу естетичного виховання є прямий вплив, і навіть нав'язування вихованням ладу почуттів, переживань, смаків і оцінок вихователя (вчителя, викладача) в ході навчання естетики.

Естетичне виховання сьогодні не повинне бути обмежене ідеологічними рамками і бути не цілеспрямованим впливом на вихованця з метою розвитку в нього необхідних якостей, а бути процесом створення сприятливих матеріальних і духовних умов для розвитку особистості учня або студента, для виявлення природних задатків і формування на їх основі творчих здібностей.

Базу естетичної освіти складають соціально-естетичні цінності («людський зміст»). У них знаходять вираження об'єктивна необхідність буття та його цілі, які диктуються розвитком суспільства і наявною життєвою ситуацією. Суть естетичної освіти також полягає і в тому, щоб забезпечити інформаційний процес пізнання міри людського роду, процес передачі знань, образів людської діяльності, передачі й забезпечення сприйняття інформації з точки зору того, хто сприймає. Вона є осягненням укладеного в речі, явища, вчинки, теорії – змісту. Естетична освіта – це також набуття навичок, способів діяльності в сфері матеріального і духовного виробництва через формування здібностей до неї.

Таким чином, естетична освіта в єдності навчання й виховання формує індивідуальну експресію, узгоджує дискурсивне та інтуїтивне мислення; розвиває творчу уяву, навчає подоланню стереотипів тощо. «Нарешті, естетична освіта підвищує якість життя. Формування есте-

тичного смаку, почуттєвості, здатності помічати естетичне багатство світу, передавати інформацію не тільки вербальними засобами, а й за допомогою творчого акту, виразності жесту, погляду, міміки сприяє гармонізації всіх атрибутів людської особистості: волі, розуму, почуттів. Практична реалізація творчих здібностей особистості викликає відчуття повноти та осмисленості існування» [2, с.5].

Питання полягає в тому, яким чином можна реалізувати ці завдання в умовах кризи гуманітарної освіти й фрагментації культурного простору, в якому численні форми естетичного і художнього освоєння світу не знаходять необхідної філософської та світоглядної основи. Інституційні форми естетичного й художнього виховання сьогодні часто суперечать численним художнім практикам, затребуваним в середовищі підлітків і молоді, які, однак, не визначили свого місця в соціокультурному просторі і не знаходять виходу своєї діяльності в реальному житті. Інституційним же формам естетичної освіти не вистачає організації, цілеспрямованості, методів роботи зі шкільною й студентською аудиторією і, що найголовніше, концептуальної основи, яка б сприяла соціалізації та адаптації людини в складному світі посткультури.

Слід констатувати також, що в практиці сучасної освіти виховний аспект було витіснено інформативним. Різко зріс потік інформації, знизилася частка гуманітарних дисциплін, стало переважати тестування як спосіб перевірки знань. Все це стало основою як шкільної, так і вузівської освіти в умовах технологічної модернізації та становлення інформаційного суспільства. У наші дні все гостріше постає питання про зниження інтелектуального рівня дітей і підлітків, про кризу культури й про засилля стандартної продукції маскульту, про відхід молоді у віртуальний простір. Усе більше говориться про множинність ідентичності; а людині, особливо молодій, все складніше зорієнтуватися і знайти своє місце у фрагментованому соціокультурному просторі.

У таких умовах неминуче звернення до концептуального осмислення естетичної освіти як найважливішого чинника у формуванні гармонійної особистості. Як справедливо зазначає К.В. Полянська, «естетична освіта та виховання є гарантією успішної самореалізації особистості. Побудова громадянського суспільства, інтеграція України у світове та європейське співтовариство передбачають орієнтацію на людину, її духовну культуру й визначають основні напрями модернізації навчально-виховного процесу» [4, с. 164].

Для того щоб входження людини в нову цивілізацію було природним і ненасильницьким, необхідно створювати нові стратегії і програми такої освіти. Ці програми включали б у себе не тільки найцінніше з культурного досвіду всього людства, а й допомагали соціалізації лю-

дини в складному соціокультурному просторі наших днів, сприяли б як адекватній орієнтації у віртуальному просторі, так і вмінню вирішувати проблеми реального життя. З огляду на неоднорідність всього інформаційно-дігталізованого простору, в якому росте сучасна людина, можна говорити про підвищену вимогливість до гармонізації всіх її взаємодій зі світом, яка може стати умовою самореалізації і повноцінного життя.

Для цього, в першу чергу, необхідно трансформувати всі процеси підготовки нових педагогічних кадрів, здатних не вчити, а освічувати людину, яка може відповісти на виклики сучасного світу. Ці по-новому освічені люди зможуть побудувати відносини учня або студента зі світом природи й культури, знайти застосування тим творчим здібностям, які іманентно закладені в кожному з нас, але далеко не завжди знаходять можливість вираження і застосування.

Розвиток здатності сприйняття і переживання сприйнятого – перша сходинка в естетичному розвитку індивіда, роль якої незмірно зростає в умовах становлення сучасної цивілізації, адже нове розуміння творчої особистості фіксує важливість емоційно-почуттєвої сфери. Тому й формування творчої особистості по суті своїй є, перш за все, естетико-виховним процесом, який не зводиться до передачі культурного досвіду від покоління до покоління (що часто ставало основою освітньої та виховної діяльності в минулому). Водночас, не заперечуючи ролі емпатії в сприйнятті культурних феноменів, необхідно послідовно створювати систему формування естетичних цінностей, які зроблять значний вплив не тільки в сфері художньої культури, але в життєвому світі людини в цілому.

Важливо відмітити, що емоційна реакція пробуджує в суб'єкті сприйняття здатність до рефлексії, активізує розумові процеси до формування оцінного судження, яке спонукає, в свою чергу, суб'єкта сприйняття до вчинення певних дій відповідно до правил, норм і ціннісних орієнтацій особистості. Перетворення естетичної емоції в фактор формування в суб'єкті рефлексивної здатності створює сприятливі умови для творчого самовираження. Одночасно з активним естетичним сприйняттям в суб'єкті починають вироблятися та оформлюватися ціннісні реакції і судження, якими в своєму подальшому житті керується людина, постійно збагачуючи і розвиваючи всю свою систему ціннісних орієнтацій в світі і в усій своїй життєвій активності. Сформована система цінностей служить для людини орієнтиром у всіх взаємодіях зі світом людей і зі світом природи, органічним елементом всього психічного життя суб'єкта, вона стає рисою його характеру і керівним початком всіх його активних, тепер уже творчих взаємодій зі світом.

Якщо звернутись до практики викладання естетики в педагогічно-му університеті, то вона дозволяє виявити протиріччя між об'єктивним

соціально-культурним замовленням суспільства на формування професійної майстерності та естетико-педагогічної компетентності майбутнього вчителя і організацією навчального процесу. Естетика як навчальна дисципліна поступово «вимивається» не тільки з нормативної, але й з вибіркової частин навчальних планів. Естетик, який би міг реалізувати цілі й завдання естетичної освіти, просто не може з'єднатись зі студентською аудиторією.

Таким чином, здійснення естетичної освіти в сучасній Україні є комплексною проблемою, в якій тісно переплітаються методологічні, педагогічні та організаційні аспекти. При її розв'язанні, на мою думку потрібно, по-перше, концептуально осмислити цілі, завдання, особливості естетичної освіти. По-друге, слід розглядати естетичну освіту як нерозривну єдність двох її найважливіших частин: естетичного навчання і естетичного виховання. По-третє, усвідомлювати, що практика естетичного виховання не може будуватися поза естетичною освітою. По-четверте, «реабілітувати» естетику як науку, вивчення якої є необхідним для того, щоб зберегти Людину й Культуру у світі посткультури.

Література

1. *Бычков В. В.* Эстетика: Учебник / В. В. Бычков – М.: Гардарики, 2004. – 556 с.
2. Естетична освіта педагога: колективна монографія/За ред. Андрущенко Т.І. — К.: 2015. — 172с. – Режим доступу: <http://www.npu-etestet.com.ua/kolektivna-monografiya/>.
3. *Стеценко Л. Л.* Сучасна українська естетика: до визначення тенденцій розвитку / Л. Л. Стеценко // Гуманітарний часопис. – 2013. – № 2. – С. 55-62. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gumc_2013_2_9.
4. *Полянська К. В.* Естетична освіта як елемент духовного багатства індивіда / К. В. Полянська // Гілея: науковий вісник. – 2016. – Вип. 104. – С. 163-165. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2016_104_46.
5. *Шатинская Е.Н.* Эстетик в лабиринтах посткультуры // Философия и культура. – 2013. – № 3 (63). – С. 403- 416.
6. *Шатунова Т. М.* Эстетика социального (эстетическое начало в процессе идентификации современного человека)/Т. М. Шатунова – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 140 с.

Головина Н. И.

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В УСЛОВИЯХ ПОСТКУЛЬТУРЫ

В статье рассмотрены цели и задачи эстетического образования, представленного в единстве обучения и воспитания, в условиях посткультуры. Показано, что осуществление эстетического образования в современной Украине является комплексной проблемой, в которой тесно переплетаются методологические, педагогические и организационные аспекты. При ее решении,

необходимо, во-первых, концептуально осмыслить цели, задачи, особенности эстетического образования. Во-вторых, следует рассматривать эстетическое образование как неразрывное единство двух ее важнейших частей: эстетического обучения и эстетического воспитания. В-третьих, обосновать положение о том, что практика эстетического воспитания не может строиться вне эстетического образования. В-четвертых, «реабилитировать» эстетику как науку, изучение которой необходимо для того, чтобы сохранить Человека и Культуру в мире посткультуры.

Ключевые слова: *посткультура, эстетизация, эстетическое образование, эстетическое обучение, эстетическое воспитание.*

Golovina N.I.

AESTHETIC EDUCATION IN THE POST-CULTURE

The article describes the aims and objectives of aesthetic education, provided in the unity of training and education, in a post-culture.

It is shown that for the post-culture is characterized by fragmentation, pluralism, cultural spaces, lack of hierarchy of values and criteria. Post-culture admits her exhaustion and the inability to produce new cultural texts and artifacts, is characterized by a crisis of creativity. The predominance of technological content, the collapse of the traditional system of values questioned the need for an aesthetic appreciation of the world of phenomena.

The state of contemporary aesthetics, in which the transformation of subject field and methodology, systematization and compilation of categorical apparatus.

However, post-culture – is an area of numerous paradoxes. One of them is the fact that the process of aestheticization of social reality. Aesthetization in article understood as a purposeful social process of acquiring or enhancing the aesthetic qualities of all forms of social relations, including personal. It is a stable trend in the development of the modern world, which makes the problem of aesthetic education important and urgent.

The content of “aesthetic education” concept, which is not enough investigated. It remains not fully revealed its essence, and the need for scientific validity. It is shown that the implementation of aesthetic education in modern Ukraine is a complex issue, which is closely intertwined methodological, pedagogical and organizational aspects. In its decision, it is necessary, first, conceptually understand the goals, objectives, particularly aesthetic education. Secondly, it is necessary to consider the aesthetic education as an inseparable unity of its two main parts: the aesthetic education and aesthetic fostering. Thirdly, to justify the position that the practice of aesthetic education can not be built without aesthetic education. Fourth, to “rehabilitate” the aesthetics as a science, the study of which is necessary in order to save Human and Culture in the world of post-culture.

Keywords: *post-culture, aestheticization, esthetic education, esthetic enlightening, esthetic fostering.*

Надійшла до редакції 27.04.2016 р.

Анатолій Салій

САЛІЙ Анатолій Володимирович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та суспільних наук ВДНЗУ «Українська медична стоматологічна академія». Сфера наукових інтересів – історія філософії, філософія науки.

ЯН ПАРАНДОВСЬКИЙ І ПРОБЛЕМА САМОТНОСТІ АВТОРА

На прикладі творчості польського письменника і мислителя Яна Парандовського, автор розглядає явище самотності, як необхідний контекст усього літературного процесу. Саме з цього починається специфічне осмислення феномену людини і її унікальності.

У статті розкривається особлива роль історичних реалій в умовах яких проходить процес оформлення екзистенційної проблематики у новій, повоєнній художній картині світу. Особливо коли характерний антивоєнний пафос поступово починає перетворюватися на екзистенційний, переносячи акценти на долі конкретних осіб, свободу вибору, потребу відчувати себе і світ навколо.

Ключові слова: *самотність автора, відчуженість особистості, натхнення, творчий процес, художнє мислення.*

По завершенню Другої світової війни, представники світової літератури знову були поставлені перед вимогою часу заново осмислювати феномен людини. Щось схоже Європа спостерігала вже у 20-х роках ХХ століття, коли, здавалося б, людство повинно було зробити належні висновки із кривавої бійні Першої світової. Саме ці світоглядні процеси поклали початок зближенню художнього мислення і філософії.

Після закінчення війни до осмислення людини і її ролі у історичному процесі звертаються і польські автори. Кожен з них намагався віднайти свою власну нішу у літературному дискурсі. Характерною рисою деяких письменників цього періоду є екзистенційна тенденція у створюваній ними новій художній концепції світу [2, с. 99], а також прагнення досліджувати психологічні першооснови людини. У такому контексті можна згадувати твори З. Налковської, Т. Боровського, Т. Ружевича, Я. Парандовського та багатьох інших. Фундаментом їх

© А. В. Салій, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57516>

післявоєнних праць слугує антивоєнний пафос, який поступово перетворюється на екзистенційний, де увага акцентується на долях конкретних осіб, на свободі вибору, на неперекорному бажанні рухатися вперед, відчувати себе і світ навколо.

Як письменник, польський митець Ян Парандовський (1895 – 1978) сьогодні мало відомий українському споживачу інтелектуального продукту. Свого часу, в 50 – 70-х рр. ХХ століття, мислитель Я.Парандовський був одним із найавторитетніших письменників на теренах Східної Європи, а його праця «Алхімія слова» вважалася культовою роботою в середовищі поціновувачів внутрішньої літературної кухні. Сьогодні творчий потенціал Парандовського знову затребуваний. Ми потребуємо його натхненності і пафосу, гостроти слова і краси рядка.

Мабуть одним із важливих моментів для нас буде те, що Парандовський визрів як творець на унікальному інтелектуальному ґрунті, у Львові, який тоді, на початку ХХ століття, був містом польським. Тому, як і його сучасник С.Лем, Я.Парандовський завжди відчував той внутрішній потяг до цього таємничого міста, його особливого духу, його творчої аури. Саме тут з'являються його перші есе про відомого польського поета і драматурга Жигмунда Красинського (1812 – 1859) в газеті *Przegląd*; саме у Львові виходить перша книга Парандовського присвячена творчості Жан-Жака Руссо.

Мислитель Парандовський може бути віднесений до когорти письменників-прагматиків. Для нього важливою є найелементарніша мислеформа, адже автор нічим не може виправдати ні поспіху, ні зневажливості стосовно того, що буде підписано його іменем [1, с. 6]. Він скептично ставиться до такого широко розповсюдженого явища як літературне натхнення, не шукає муз, які його приносять. І у цьому може видаватися справжнім послідовником Гюстава Флобера, якому приписують вислів про те, що усе натхнення тільки у тому й полягає, щоб вчасно сісти за письмовий стіл.

Одночасно сам митець визнає, що літературна творчість може мати два джерела: виношена, визріла і вроджено-інстинктивна. І між такими письменниками проглядається істотна різниця. Адже письменник, якого надихнула ідея, обирає перо серед кількох можливих напрямків діяльності. Він може відкласти його як тільки відчує, що реалізував те, що хотів. Другий тип дещо складніший, бо у такому випадку творчість письменника припиняється разом із життям [3, с.25]. Мабуть саме такий вид письменництва і називають часто «натхненим». Тут може здатися, що Парандовський плутає дві не сумісні речі: натхнення і концентрацію. Натхнення – це, як кажуть «знавці», неначе

кохання: або приходить раз у житті, або ж не приходить зовсім, що вказує на дуже велику рідкість явища. Та окрім натхнення існує і концентрація на роботі. Навіть коли натхнення присутнє, ідея визріла, план в голові сяє, необхідно методично, по-чиновницькому втілювати його у життя. Сідати за письмовий стіл у певний час і, хочеш чи не хочеш, працювати через «не можу», через «не хочу» чи «я заморився» або «захворів». У цьому контексті письменникові набагато важче, аніж представникам якої-небудь іншої професії. Адже коли працюєш у якійсь установі який би настрої у тебе не був, атмосфера робочого місця не дасть змоги відхилитися з потрібного русла; письменник же завжди із собою сам на сам. Тому йому необхідно обов'язково відпрацьовувати звичку працювати навіть тоді коли «не хочеш».

Ян Парандовський – дивак, але Ян Парандовський ще й романтик. Тому основною рисою письменницької натури, він вважає потребу виражати словом будь-яке явище життя, і одночасно, це виливається у жагучу потребу виразити самого себе. Саме у цьому проявляється усамітненість і своєрідна відчуженість творчої особистості. Така риса може вилитися навіть на рівні фізіологічності. Власне, на думку Я. Парандовського, саме це і викликає у споживача та читача справжню цікавість. Адже людина від природи істота говірка, і здатна говорити будь-де, будь з ким, про що завгодно. А малоговірливність, інстинктивна відчуженість, викликає у більшості занепокоєність, а іноді навіть стурбованість, яку складно приховати так само, як і складно не помітити.

Психологізм такого моменту полягає у тому, що спроба поговорити з кимось, бажання розповісти про себе іншому або іншим, може означати спробу вирватись із полону самого себе, розірвати хоча б на одну єдину мить пута власного, часто замкненого буття; спробу позбавитись від гнітючої внутрішньої самотності, в якій ми перебуваємо від самого народження і до смерті; перебуваємо серед наших сприйняттів, думок, снів, радостей і страждань, надій кінець-кінцем розділити хоч з кимось власну індивідуальність і, можливо, унікальність [3, с. 201].

Та переваженість спілкуванням може призводити і до «втрати рефлексії» тому, що відчуженість від суспільства у нашому світі навіть необхідне явище. Адже чим більше сучасна «айфонівана людина» відчужується від соціуму, тим більше, краще і яскравіше вона мислить.

Але найпарадоксальніше полягатиме в тому, що сам Парандовський розглядав неприпустимою ситуацію присутності когось іншого у той момент, коли все залежатиме від його внутрішньої сконцентрованості і тиші, коли все залежатиме від самотності, яку він сам називає матір'ю досконалості [3, с. 99]. Ми можемо згадати те, як же натхнен-

но описує він чарівну, заворожену самотність Франческо Петрарки [4, с. 341 – 342]. Читаючи його авторський текст, складається таке враження, що Парандовський сам заздрить великому флорентійцю. Ми можемо упіймати себе на очікуванні того, як він ось-ось перескочить кілька століть у минуле для того, щоб самому відчутти отой несказанно приємний стан насолоди від щоденних прогулянок берегами Сорги, не зустрічаючи ні нахаб, ні товаришів і без будь-яких супутників; отримуючи справжнє задоволення від того, що тебе не хвилює ніякий шум і суєта, ні звуки сурм, коли не зустрічаєш ні жадоби, ні заздрощів, ні звичайного людського честолубства.

Парандовський присвячує самотності цілу апологію, не звертаючи при цьому уваги ні на які негативні прояви цього стану. Для нього однозначним є те, що без досвіду самотності творець не зможе реалізуватись, або ж навіть більше того, він не зможе стати самим собою.

Самотність творця Я. Парандовського чимось схожа на ту самотність, яку пропонує своїм читачам П. Хандке у повісті «Жінка шульга». Кожен із персонажів Хандке по-своєму відчуває себе самотнім, тільки приймає цей факт переважно байдуже. Типово буденне: «Залиште мене у спокої!», може означати тільки одне – бажання залишитися на самоті. Власне саме позначення героїні через «шульгу» налякає на її нездатність пристосуватися, своєрідну «нестандартність». І самотність, яка чекає на головну героїню у майбутньому, походить із бажання не бути приниженим, від бажання ні від кого не залежати [5]. Можливо це і є ознаки тієї самої хвороби – «літературизму», яку вигадав Ян Парандовський і якою хворіють ті, хто не мислить свого життя без літературної творчості.

Самотність творця допомагає його думкам розправити крила. І якщо ми зазирнемо у життя будь-якого письменника, то обов'язково знайдемо в ньому, як у захарашеній комірчині, серед купи непотрібних речей, скриньку з дорогішим камінням, своєрідний дарунок самотності. «Без самотності геній горить як комета, а талант зноситься до нитки» [3, с. 101].

Тому кожен власну самотність шукатиме відповідно до своїх потреб і можливостей. Вірогідно, цікавим тут буде приклад В.Скотта чи М.Горького, які працювали тоді, коли усі рідні в будинку спали, чи напівлегендарна історія з В. Гюго, який, начебто обстриг собі частину голови і бороду, щоб залишатися вдома і мати привід не приймати гостей. Як би там не було, але спокій і тиша – дві найнеобхідніші умови для нормальної і плідної праці письменника [3, с. 102]. Адже саме в тиші і насамоті можуть народитися слова, які стануть одкровенням, які здатні принести найбільш неочікувані результати, здатні відкрити величне

у буденному. Не дивлячись на це все, Ян Парандовський сам по собі письменник відкритий. Він завжди усвідомлював, що без заглиблення у соціальне середовище неможлива літературна праця як така.

Для Парандовського викликає великий жаль ситуація, коли через неможливість усамітнення, творча людина втрачає потенційні можливості і не може реалізувати власні ідеї. Він розуміє, що час творчості не може мати нічого спільного із астрономічними годинами.

Творчий час єдиний і нероздільний. З нього не можливо вилучити навіть чверті, або замінити її чимось іншим. Творчий процес, що перервався, ніколи не може бути повторений заново. Чим би акт творчості не був перерваний, ми ніколи не дізнаємося про те, що втратили. Тому, життя кожного письменника приховує у собі величезне кладовище втрачених миттєвостей, згаслих образів, затертих ідей.

Література

1. Белза С. Алхимик слова // Парандовский Я. Алхимия слова. – М.: Прогресс, 1982. – С. 5 – 16.
2. Лошакова Т.В. К вопросу о рецепции экзистенциализма в польской литературе 1940 – 1960-х гг. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – №8 (26). – ч.1. – С. 99 – 102.
3. Парандовский Я. Алхимия слова / Ян Парандовский. – М.: Прогресс, 1982. – С.17 – 310.
4. Парандовский Я. Петрарка // Парандовский Я. Алхимия слова. Петрарка. Король жизни. – М.: Правда, 1990. – С. 303 – 448.
5. Хандке П. Жінка шультга. Повісті / Пітер Хандке. – К.: Юніверс, 1999. – 256 с.

Салій А.В.

ЯН ПАРАНДОВСКИЙ И ПРОБЛЕМА ОДИНОЧЕСТВА АВТОРА

На примере творчества польского писателя и мыслителя Яна Парандовского, автор рассматривает одиночество как необходимый контекст всего литературного процесса. Именно с этого и начинается специфическое осмысление проблемы человека и его уникальности.

В статье раскрываются исторические реалии в условиях которых и происходит процесс оформления экзистенциальной проблематики в новой художественной картине мира.

Автор пытается обозначить такие понятия как вдохновение и концентрация в творческом процессе, которые напрямую будут зависеть от того опыта одиночества, которым обладает человек. Ведь для самого Я.Парандовского очевидно, что без опыта одиночества мыслитель не имеет ни малейшей возможности самореализоваться и стать самим собой.

Ключевые слова: *одиночество автора, отчуждение личности, вдохновение, творческий процесс, художественное мышление.*

Saliy A. V.

**JAN PARANDOWSKI AND THE PROBLEM
OF AUTHOR'S SOLITUDE**

On the basis of works by Polish writer and philosopher Jan Parandowski, the author examines the phenomenon of loneliness as a necessary context of the entire literary process. This is exactly how a specific understanding of the phenomenon of man and his/her uniqueness starts.

Attention is drawn to a special role of historical realities, under which the process of formatting of existential problems in the new, post-war artistic world picture occurs. Especially when the typical antiwar pathos gradually begins to turn into existential one, shifting the emphasis on the fate of specific individuals, freedom of choice, need for perceiving oneself and the world around.

The author tries to distinguish and define such concepts as inspiration and concentration in the creative process, which will directly depend on the experience of solitude, possessed by the artist. As a matter of fact, for Jan Parandowski himself it is obvious that without loneliness creator is capable neither of self-realization, nor of self-actualization. In this fact one can see the manifestation of the need for solitude and alienation of creative personality. In general, the following is unacceptable for the Polish thinker: the situation of presence of anyone else in those moments when everything will depend on his internal concentration, silence, and solitude, which is for him nothing else but mother of perfection.

Keywords: *author's solitude, alienation of the individual, inspiration, creative process, creative thinking.*

Надійшла до редакції 11.12.2015 р.



Лариса Комаха

КОМАХА Лариса Григорівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри логіки Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів – логіка, методологія наукового пізнання, теорія доказу і спростування.

НЕОБХІДНІСТЬ ЕПІСТЕМИ «АПРІОРНОГО» В АРГУМЕНТАХ «КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ПРАГМАТИЗМУ»

У статті аналізується філософія логіки американського мислителя К. Льюїса, в якій доводиться необхідність включення поняття «апріорного» в систему пізнання. Пошук нових аргументів приводить до прагматичного вибору можливих концептуальних схем як засобів інтерпретації досвіду. Проблема «апріорного» в контексті прагматизму стала результатом аналізу логіки, що відкрило її нові можливості.

Ключові слова: логіка, аргумент, прагматизм, апріорне, істина, теорія, смисл.

Полізмистовність сучасної логіки і філософії завдяки введенню нових методологій пізнання реальності розширює систему параметрів теорії аргументації. У поле її аналізу входять екзистенційні, феноменологічні, герменевтичні, комунікативні, постмодерні, прагматичні ідеї і смисли, які посилюють ефект усвідомлення приналежності науки до нових систем мислення. Способи і методи традиційного аналізу вже не можуть бути ефективними в світі, в якому чільне місце займають не метафізичні розмисли, а прагматичні пріоритети, які концептуалізувалися в множині напрямків логіки і методології пізнання. Сутність нових смислів розуміння істинного і хибного знання в параметрах аргументації розкривається у всіх філософських системах, але особливої уваги заслуговує їх розкриття в «концептуальному прагматизмі» американського філософа К.І. Льюїса.

Філософія «концептуального прагматизму» знайшла широкі висвітлення в працях *Дж. Марголіса, Дж. Реале, Д. Антісері, Р. Сандри, І.С. Добронравової, В.А. Канке* та ін. Однак залишається недостатньо дослідженою проблема «апріорності» в контексті доведення істинного знання.

© Л. Г. Комаха, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57521>

Мета статті полягає в аналізі концепту «апріорності» в системі аргументів «концептуального прагматизму».

Філософія прагматизму з часу свого виникнення претендує на внесення в ідеї, смисли і цінності життя «ясності», тобто його «реального бачення». З соціологічної точки зору прагматизм в найбільшій мірі формує віру в майбутнє. З точки зору історії ідей, прагматизм став найбільш значимим внеском американської філософії в європейську, зокрема в розумінні проблеми «емпіричного». Для європейської філософії трансформація емпіризму полягає в більш широкому розумінні досвіду. Для прагматизму досвід став «вікном» в майбутнє, він і прогноз, і правило поведінки. У своїй найбільш критичній формі аргумент «ясності ідей» формує розуміння ідеї в термінах того, якого роду *практичні* наслідки вона може мати. Тема практичного «схоплювання» значень і смислів активним суб'єктом, залученим «тут» і «тепер» в питання, що робити, залишається важливою темою в прагматизмі, яка кидає виклик і картезіанському поняттю «достовірного знання», і новому аспекту розуміння істини в прагматизмі. Окрім того, класичний прагматизм вніс інновації в теорію «знаків», в сучасну формальну логіку (особливо логіку відношень).

У цьому контексті потрібно виділити американського філософа ХХ століття *К.І. Льюїса*, який здійснив важливий внесок у розвиток логічних ідей. Він презентує новий розгляд формальної логіки в термінах континууму суспільного досвіду, в межах якого і може бути наданий повний опис можливого припущення при наявних умовах. Даний опис не змогли дати «Принципи математики» *Б. Рассела* і *А. Уайтхеда*, наприклад, в їх понятті «матеріальної імплікації», яке *К. Льюїс* прагнув замінити розробкою «строгої імплікації» [3, с. 73], яку він протиставляє «матеріальній імплікації».

В аргументації *К. Льюїса* для «матеріальної імплікації» є неважливим смисл та зміст утворюючих її пропозицій. Важливим є тільки факт, що встановлює їх істинність або хибність. Якщо ми приймаємо ідею «матеріальної імплікації», то судження «якщо p , то g » хибне лише в тому випадку, якщо p істинне, а g хибне. Воно істинне як у випадку, якщо p і g обидва істинні, так і у випадку, якщо p і g обидва хибні, а також якщо p хибне, а g істинне. Приймаючи останній випадок («якщо p , то g »), ми повинні вважати зарані істинним судження типу: «Якщо Рим – столиця Сполучених Штатів Америки, то $4+4=8$ ». Однак, якщо ми говоримо: « p має на увазі g », то ми маємо на увазі, що зміст p включає в себе те, про що говорить g (наприклад, «якщо Петро – людина, отже, він смертний») [7, с. 702].

З метою не допустити ситуації, коли хибне судження включає в себе істинне, *К. Льюїс* вводить поняття «строкої імплікації». У ній доказується, що не можна без суперечності стверджувати антецедент і одночасно заперечувати консеквент (наслідок). Програму логічних систем з вузькою (або інтенціональною, строгою) імплікацією він виклав у своїй «Символічній логіці» (Symbolic Logic) [11]. Логічна система, заснована на «строкій імплікації», включає в якості підсистеми логіку *Б. Рассела* і *А. Уайтхеда*, вказуючи і на те, що остання не помічала: «якщо *A* матеріально включає *B*, *A*, будучи хибним, не говорить про те, що *A*, будучи істинним, стало б в себе включати» [11, с. 38].

У результаті виникає ситуація, коли в деяких випадках, наприклад, у нас виникає інтерес, до чого приводить той чи інший відомий факт, коли ми, наприклад, починаємо перевіряти ту або іншу гіпотезу. Однак, кожна гіпотеза включає в себе вже відомий факт, який може слугувати вагомим аргументом для того, щоб вона, по меншій мірі, заслуговувала уваги. Тому «матеріальна імплікація» не завжди може бути практично застосована.

Дана обставина обумовлена тим, що при аргументації наведення одного факту не може переконати в істинності того, що доказується, оскільки рівень узагальнення буде недостатнім. Така ж сама ситуація виникає, коли автор згадає численні факти-приклади, об'єднуючи їх формулою «часто ми бачимо, що...» і т.д. Ці факти (приклади) чимось відрізняються один від одного, але з точки зору конкретного узагальнення вони розглядаються як єдиний факт-приклад. «Збільшення кількості недиференційованих прикладів стає важливим, – зазначають *Х. Перельман* і *Л. Олбрехт-Тутека*, – коли, не прагнучи до узагальнення, автор хоче визначити частоту події і зробити висновок про імовірність зустрітися з ним в майбутньому. Хоча тут, тим не менше, недиференційований характер подій передбачає разом з тим не меншу різноманітність умов; окрім того, вибір прикладів повинен здійснюватися таким чином, щоб переконати читача в їх репрезентативності» [5, с. 211]. На основі чого можна зробити висновок, що «строга імплікація» ближча до логіки «здорового глузду» і реального (практичного) наукового дослідження.

Розробляючи систему полівалентної логіки і міркуючи про природу логіко-математичних понять, *К. Льюїс* приходять до аргументу *Л. Вітгенштейна*, згідно якого математика постає як набір тавтологічних положень і тверджень. У роботі «Альтернативні логічні системи» *К. Льюїс* (услід за *А. Пуанкаре*) приходять до висновку про прагматичний характер мотивів вибору між різними системами. Як логік він звертається до питань, винесених на обговорення засновниками праг-

матизму – Ч. Пірсом і У. Джеймсом, а також Дж. Дьюї, але приходить до них з іншого боку. А саме з боку відношень між формальною логікою і «екзистенціальним», людським дослідженням. Однак серед філософів-прагматистів К. Льюїс більше всього відомий завдяки своїй спробі «експлікувати «прагматичний» опис аргументу *a priori* в межах аналітики» [10, с. 87].

Нагадаємо, що для всіх представників класичного прагматизму цілеспрямована людська поведінка здійснює формуючий, конструючий вплив на те, яким чином невизначена в своїй різноманітності природа включається в наш досвід в якості когерентного, наповненого смыслом і значенням сприйняття речей. Подібний процес передбачає наявність в досвіді *апріорного елементу*, який первісно задає контури такого включання. Однак, окрім К. Льюїса, в прагматистській традиції філософування відсутнє осмислення цього апріорного елемента досвіду, що слугує джерелом його розходження з іншими прагматистами. Акцент на апріорному перетворює його в головний аргумент у визначенні інтересу до епістемологічних питань. У силу цієї причини зрозумілим стає вибір поняття «апріорного» в якості аргументу для «дослідження того внутрішнього стимулюючого мотиву, яким став для його думки американський прагматизм» [6, с. 327].

В контексті філософських міркувань К. Льюїса поняття «апріорного» займає особливе місце, а саме в якості важливого аргументу в суперечці з приводу самої природи апріорного знання і самої можливості розрізнення аналітичних та синтетичних істин. Виходячи з вимог сучасної логіки, К. Льюїс розробив своє розуміння поняття «апріорного», яке по об'єму співпадає з поняттям «аналітичного». Але про нього не можна сказати як про «емпірично пусте», оскільки воно витікає з досвіду і містить можливість відсилання до досвіду. Це єдине в своєму роді вчення про «прагматичне апріорне» виникло в процесі постійних занять К. Льюїса логікою. Його логічні дослідження, в поєднанні із раціональним підходом до кантіанської епістемології І. Канта, тривалою критикою і викриттям ідеалізму В. Райса та осмисленням основних принципів класичного американського прагматизму, склали той контекст, в якому сформувався поняття «прагматичного апріорного» [6, с. 327]. Воно постає «живим нервом» концептуального прагматизму К. Льюїса.

Проблема «апріорного» в контексті прагматизму стала результатом вивчення логіки, завдяки якій К. Льюїс намагався знайти відповідь на два види проблем. Перша сукупність проблем має своїм джерелом парадокси екстенціональної логіки. Вона представлена «матеріальною імплікацією», про яку ми вже згадували вище. Про-

блема, вважав *К. Льюїс*, в тому, що звичайні дедуктивні висновки залежать від смислу висловлювань, які в них використовуються. Отже, вони мають витoki в інтесіональних відносинах. Що і зумовило його вибір до розробки системи символічної логіки зі «строгою імплікацією», і вивело за рамки логіки в область епістемології. Тим самим це спонукало його до створення і детального опрацювання теорії смислу і аналітичності.

Друга проблема пов'язана з можливістю побудови логіки, яка альтернативна логіці «матеріальної імплікації». Це обумовило його інтерес до різних альтернативних логік, таким як багатозначні логіки і так звані «дивні» логіки. Тим самим *К. Льюїс* підійшов до постановки свого другого завдання – обґрунтувати і визначити критерії, які дозволяють вибирати серед можливих логічних систем ті, котрі містять істинні принципи відносно правильних висновків. У процесі дослідження для нього стали очевидними два моменти. По-перше, внутрішньої узгодженості недостатньо для встановлення істини, котра не залежить від первісних логічних допущень. По-друге, кожний процес міркування в рамках логічної системи сам містить «екстра-логічний» елемент, оскільки будь-який конкретний висновок, поданий як *певний* висновок, вибирається з нескінченної кількості правильних висновків. Керівництвом, або орієнтацією в обох випадках слугує «мета або інтерес» [8, с. 3-4]. Тому, робить висновок *К. Льюїс*, висновки, які робляться і вибираються в логічній системі, так само як і початковий вибір самої логічної системи, відповідають критеріям, які краще назвати прагматичними. Отже, ми вибираємо те, що «працює» і в результаті дозволяє задовольняти наші інтереси та потреби.

Вказана ситуація виводила *К. Льюїса* за межі традиційного логічного мислення до розроблення теорії пізнання і пошуку нових аргументів, які обґрунтовують і стверджують вільне творення, а також прагматичний вибір різноманітних можливих концептуальних схем як засобів інтерпретації досвіду. Фактично з самого початку своїх логічних досліджень *К. Льюїс* визнавав, що змушений буде перейти до розгляду більш загальних питань, і тому планував «перейти від точно визначених фактів, які стосуються поведінки символічних систем, до висновків відносно більш загальних проблем» [8, с. 4]. *К. Льюїс* вважає, що «поведінка» символічних систем аналогічна поведінці людської свідомості: в них немає нічого, що ми не вклали б в них самі, але вони розкривають нам смисл наших зобов'язань. Априорна істина не залежить від досвіду, оскільки є суто аналітичною в силу концептуальних смислів і значень, які ми використовуємо. У силу чого межа між априорним і апостеріорним проходить там само, де «пролягає кордон

між концептуальним і емпіричним, між тим, що привносить розум, і тим, що дано в досвіді, між аналітичним і синтетичним» [6, с. 329].

У даному контексті необхідно внести кілька корективів відносно можливості апіорного синтетичного і аналітичного пізнання. Це одне із найбільш дискусійних питань в історії епістемології, логіки і філософії науки. Сформулював це питання, про що вже вказувалося, *І. Кант*, який відповів на нього позитивно. Зразками апіорного синтетичного знання він вважає істини арифметики і геометрії, а також деякі постулати механіки *І. Ньютона*. Однак в подальшому судження математики стали трактуватися як аналітичні, а питання про апіорність ньютонівських постулатів було переглянute з появою теорії відносності і квантової механіки. Виходячи з цього, представники логічного емпіризму, як і представники класичного прагматизму, заперечували можливість апіорного пізнання. «Емпіризм, – писав *Р. Карнан*, – можна визначити як точку зору, котра заперечує існування синтетичного апіорного знання. Якщо увесь емпіризм повинен бути виражений в двох словах, то це є один із способів здійснення цієї вимоги» [1, с. 245].

У цій ситуації потрібно нагадати про критику «догм емпіризму» *У. Куайном* і перегляд більшості установок логічного позитивізму в подальшій постпозитивістській «філософії науки». Хоча *У. Куайн* і показав, що немає чіткого розподілу аналітичних і синтетичних суджень, він одночасно звузив сферу «апіорного». Як зазначає *Х. Патнем*, з часу критики *У. Куайна* «довіра філософів до поняття апіорної істини постійно зменшувалась. *Куайн* вказав, що значна кількість істин, котрі ми вважали відомими нам *a priori*, має потребу у виправленні» [4, с. 113].

Зазначимо, що в постпозитивізмі поняття «апіорності», якщо і зустрічається, то в основному в інтерпретації ролі концептуальних каркасів (парадигм, епістем, «твердих ядер» дослідницьких програм) в науковому пізнанні. При цьому в уявленнях про «апіорне» відбуваються істотні зміни. Здійснюється історизація та релятивізація цього поняття, в ньому втрачається первісний кантівський смисл. «Історизація, більша функціональність, стирання строгої грані між апіорністю і апостеріорністю та інші причини загального характеру, – вказує *А.Н. Круглов*, – привели до релятивізації в розумінні апіорності. Зараз дуже важко зустріти мислителя, який відстоював би, подібно *Канту*, строгу всезагальність і необхідність, абсолютну, позачасову значимість апіорного» [2, с. 178].

Проте таким мислителем виявився *К. Льюїс*. З точки зору його логіки філософія є насамперед «вивчення апіорного». У сфері нашого досвіду «апіорне» починається з поняття. У свою чергу, по-

няття, вироблене людиною як мислячою істотою, яке хоч одного разу використовувалося для інтерпретації чуттєвих даних, породжує емпіричні істини, або об'єктивне пізнання (знання). Але у сфері досвіду людський розум постає перед «хаосом» даного, тобто реальності. З метою адаптації і контролю, мислення намагається вловити в цьому хаосі певний вид стабільного порядку, завдяки якому «знайомі» елементи можуть стати знаками «можливого майбутнього». Ці схеми відмінностей та зв'язків і є поняття. Вони повинні бути визначені в сфері досвіду, до якого застосовуються, щоб те, котре дано, «могло мати смисл [7, с. 704].

Іншими словами, в досвіді є два елементи – безпосередні чуттєві дані, котрі «пропонує» мисленню реальність, і певна форма, конструкція або інтерпретація, котра являє собою продукт мисленнєвої діяльності – поняття. Вони репрезентують собою те, що мислення в результаті логічного оформлення «приносить в досвід», – зазначає *К. Льюїс* в своїй книзі «Мислення і світовий досвід» [9].

Поняття по своїй суті апіорні: вони конституують досвід, але не походять з чуттєвих даних. У теорії пізнання доведено, що апіорними є логічні істини (наприклад, принцип несуперечності), математичні поняття, категорії (наприклад, каузальності), критерії відмінності і класифікації (наприклад, реального і нереального, вітального, матеріального і нематеріального), наукові теорії і поняття. Птоломеївська і коперніканська теорії не простий продукт спостереження за зірками. Це схеми, які посилаються небесним тілам для траєкторії їх руху. Поняття (те, що потрапляє під широке поняття «смислу») суть схеми, класифікації, пояснення, інтерпретації – все це «апіорі», тобто те, що створене мисленням. Якщо апіорне є продукт мислення, то мислення може його змінювати. Ніщо не закріплюється в історії людського роду і в процесі розвитку мислення. Думати, що наші категорії від віку закріплені в розумі і передаються від батька до сина – це «забобон, який можна прирівняти до віри примітивних народів у надприродне джерело життя» [7, с. 705], – обґрунтовує своє відношення до апіорного *К. Льюїс*.

Висновки. Таким чином, «апіорне» в концепції *К. Льюїса* постає своєрідним аргументом в розвитку його логіки і філософії. Інтерес мислителя до прагматизму обумовлений прагненням зрозуміти основи і принципи правильного мислення. Логіка, як система дедуктивних висновків, логічних законів і аргументів, знаходить підтвердження в його прагматизмі. Необхідність «апіорного» виростає з емпіричної необхідності досвіду, що обумовило нове розуміння істини в пізнанні.

Література

1. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки / Р. Карнап. – М.: Прогресс, 1971. – 390 с.
2. Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии / А.Н. Круглов. – М.: НИПКЦ «Восход-А», 2000. – 384 с.
3. Марголис Дж. Первые прагматисты / Дж. Марголис // Американская философия. Введение. – М.: Идея-Пресс, 2008. – С. 68-91.
4. Патнэм Х. Разум, истина и история / Х. Патнэм. – М.: Практикс, 2002. – 296с.
5. Перельман Х., Олбрехт-Тытека Л. Новая риторика: Трактат об аргументации / Х. Перельман, Л. Олбрехт-Тытека // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М.: Прогресс, 1987. – С. 207-264.
6. Розенталь Сандра Б. К.И. Льюис, 1883-1964 / Сандра Б. Розенталь // Американская философия. Введение. – М.: Идея-Пресс, 2008. – С. 326-343.
7. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4) / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Издательство «Пневма», 2003. – 880 с.
8. Lewis C.I. Logic and Pragmatism / Collected Papers of Clarence Irving Lewis.
9. Lewis C.I. Mind and the World Order / C.I. Lewis. – New York: Dover Publications, 1956.
10. Lewis C.I. Collected Papers of Clarence Irving Lewis, ed. John D. Coheen and John L. Mothezshead, Jr. (Stanford: Stanford University Press, 1970).
11. Lewis C.I. Symbolic Logic / C.I. Lewis. – New York: Dover Publications, 1959.

Комаха Л.Г.

**НЕОБХОДИМОСТЬ ЭПИСТЕМЫ «АПРИОРНОГО»
В АРГУМЕНТАХ «КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ПРАГМАТИЗМА»**

В статье анализируется философия логики американского мыслителя К.Льюиса, в которой доказывается необходимость включения понятия «априорного» в систему познания. Поиск новых аргументов приводит к прагматичному выбору возможных концептуальных схем как способов интерпретации опыта. Проблема «априорного» в контексте прагматизма стала результатом анализа логики, что открыло ее новые возможности.

Ключевые слова: логика, аргумент, прагматизм, априорное, истина, теория, смысл.

Komaha L.G.

**NEED FOR AN “A PRIORI” EPISTEME IN THE ARGUMENTS
OF “CONCEPTUAL PRAGMATISM”**

In the article the philosophy of logic of American thinker Karl Lewis is analyzed, the need to include the concept of «a priori» in knowledge system is

proved. A search for new arguments lead to pragmatic choice of possible conceptual schemes as a means of interpreting experience. The problem of «a priori» in the context of pragmatism was the result of the analysis of logic, which opened its new features.

Transformation of empiricism for European philosophy is broader sense of an experience. For pragmatism experience became a «window» into the future, he is a forecast as well as a rule of conduct. In its most critical form an argument of «clarity of ideas» forms an understanding of ideas in terms of what kind of practical consequences it may have. In this context it is necessary to highlight an American philosopher of the twentieth century C. I. Lewis, who made important contributions to the development of logical ideas. It presents a new review of formal logic in terms of a continuum of social experience within which a complete description of possible assumptions can be given in existing conditions. In order to prevent a situation where a false statement includes true, C. Lewis introduces the concept of «strict implications». It proves, that we can not argue both antecedent and consequent object (result) without contradiction. Developing a system of polyvalent logic and thinking about the nature of logical and mathematical concepts, C. Lewis comes to L. Wittgenstein argument, according to which mathematics is presented as a set of tautological statements and allegations.

In the context of philosophical reasoning of C. Lewis, a special place takes a concept of «a priori», namely as an important argument in the dispute over the nature of a priori knowledge. Also it gives a possibility to distinguish analytic and synthetic truths. Based on the requirements of modern logic, C. Lewis developed his understanding of the concept of «a priori», which volume coincides with the term «analytic». The article shows that the problem of «a priori» in the context of pragmatism was the result of the study of logic, by which C. Lewis tried to find the answer to the problems, posed by him.

The conclusions are made and are selected in a logical system, as well as the initial choice of the logical system, also they meet the criteria that are better to call “pragmatic”.

Experience has two components – direct sensory data, which «suggests» thinking reality, and a certain form, design or interpretation, which is a product of mental activity – a concept. They represent a fact that thinking as a result of logical design «brings in experience».

«A priori» in the concept C. Lewis becomes a kind of an argument in the development of his logic and philosophy. The interest of a thinker was caused by a desire to understand basics and principles of correct thinking. Logic as a system of deductive conclusions, laws of logic and arguments, finds a confirmation in his pragmatism. The need for «a priori» grows out of the need of empirical necessity of experience, that led to a new understanding of the truth in knowledge.

Keywords: *logic, argument, pragmatism, a priori, truth, theory, sense.*

Надійшла до редакції 6.04.2016 р.

Вадим Колокол

КОЛОКОЛ Вадим Анатольевич – кандидат философских наук, преподаватель Пражского филиала Университета современных знаний. Сфера научных интересов: синергетика, философия истории.

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ ПАРАДИГМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В статье анализируется положение о том, что общепринятое мнение относительно принципиального противопоставления естественных и фундаментальных наук наукам общественным является не корректным. Делается вывод о возможности использования единой методологии исследования в естественных, фундаментальных и общественных науках.

Ключевые слова: синергетика, аттрактор, бифуркация, философия истории.

Общеизвестно, что естественные науки всегда оказывали сильное влияние на мировоззрение людей. Геоцентрическая картина мира передавала эстафету гелиоцентрической и Николай Коперник в своей работе «О вращениях небесных сфер» возродил прочно забытую идею гелиоцентризма Аристарха Самосского (3 в. до н.э.) и донёс эту эстафету до доказательства её как научной истины того времени. В дальнейшем, классическая механика привела к возникновению механистического детерминизма, в рамках которого Лаплас утверждал, что всё происходящее имеет причину. С появлением квантовой механики стало утверждаться положение, согласно которому в науке вообще не может быть единого подхода. Нильс Бор, выдвинувший методологический принцип дополнительности, в связи с интерпретацией квантовой механики, утверждал, что для воспроизведения целостности объекта необходимо применять взаимоисключающие «дополнительные» понятия, которые должны применяться в своих особых случаях.

В 20 веке физика дала миру теорию относительности. Последующее развитие науки, в частности открытие генетического кода в биологии и детерминированного хаоса в физике, продвинуло исследователей к более детальному осознанию того, какую роль играет яв-

© В. А. Колокол, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57522>

ление неустойчивости в природе. В связи с этим актуальной стала проблема описания всех явлений природы с одной точки зрения. В этих условиях в конце 20 века и появляется синергетика, как междисциплинарное направление научных исследований. Ведь если принципы, управляющие процессами самоорганизации одни и те же и не зависят от природы системы, то почему мы всегда привыкли делить мир человека на «физиков» и «лириков» и разводить в разные стороны общественные и естественные науки? Ведь любая философская концепция претендует на универсальность. Каждый философ стремится найти какую-либо одну движущую силу во Вселенной, каждый философ истории стремится найти один «двигатель» исторического развития. И всякая попытка компилятивного подхода рассматривается как не состоятельная с точки зрения науки. И если философия занимается поиском наиболее общих законов развития Вселенной и общества, то почему эти общие законы не могут быть сформулированы на базе основных принципов синергетики? После формулирования теории динамического хаоса «появилась возможность (и даже необходимость) по-новому взглянуть на, казалось бы, установившиеся понятия, такие как: причина, следствие, абсолютно замкнутая система, бесконечно большое (малое). Появился новый объект – странный аттрактор, который, как выяснилось, имеет самое непосредственное отношение к реальной жизни. Появилось новое понятие – перемешивающий слой, который является необходимым этапом живых систем» [7, с. 200]. Также Д. С. Чернавский отмечает, что «роль динамического хаоса не ограничивается только естественными науками, в гуманитарных науках она не менее важна. Более того, именно динамический хаос может послужить мостом между науками, т.е. стать основой для их интеграции. Открытие динамического хаоса может (и должно) повлиять и на мировоззрение в целом, включая философию и этику» [7, с. 200]. Действительно, если философы говорят о принципе всеединства как внутреннем органическом единстве бытия, то, следовательно, задачей исследователей является обнаружение универсального «кода», который способен стать мостом между науками.

Почему актуальность синергетики всё более возрастает для гуманитарных наук? Потому что мир постоянно меняется и описать «становящееся» языком «ставшего» представляется проблемой не решаемой в принципе. Возьмём, например, наиболее известные концепции философии истории, авторами которых являются Г. Гегель, К. Маркс, Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, Л. Гумилёв. Каждая из них, в своё время, подвергалась более или менее объемной

критике за их излишнюю универсальность, метафоричность и т.д. Так, в частности, О. Шпенглера обвиняли в том, что он использует метафоричный язык, которым достаточно сложно оперировать в контексте позитивных наук. По мнению некоторых критиков автора «Заката Европы», шпенглеровское понимание сущности культуры указывает на биологический редукционизм, заимствованный у биологов, исследовавших во второй половине 19 века растительный мир [5]. Также Шпенглера обвиняли в принудительном упрощении различного эмпирического материала, насилием над фактами, излишнем схематизировании [1].

Можно говорить о том, что все эти концепции философии истории находятся под сильным влиянием механистической парадигмы. Ньютоно-картезианская парадигма провоцировала философов истории рассматривать цивилизацию как огромные детерминированные часовые механизмы, которые имеют заранее предначертанный сценарий развития. Подобно тому, как И. Ньютон сравнивал Вселенную с часами, которые завёл Господь, авторы известных концепций философии истории рассматривали историю как реализацию такого сценария развития, который заранее можно просчитать. «Однако в 18 – начале 19 века на сцену выходят случай, законы больших чисел, статистика. Образ рынка, где есть балансовые соотношения и всё, что допускается ими, разрешено, становится общим местом в пушкинскую эпоху. Статистическая физика и “гибсовский” стиль мышления в разных науках от экономики до математики созвучен излюбленному образу культуры 19 века – карточной игре» [3, с. 59].

Однако зададим себе вопрос: «Так ли уж не правы авторы известных концепций философии истории? И насколько критика их взглядов является безупречной?» Обратим внимание на следующий факт. «История – одна из самых удивительных вещей. Калейдоскоп империй, битв, царей, ничтожеств, авантюристов, величия, подлости, равнодушия. Поражает наличие похожих сценариев действий исторических лиц. Одни и те же амплуа, одни и те же сюжеты. Иногда просто кажется, что актёры играют один и тот же спектакль среди новых декораций» [3, с. 64]. Создаётся впечатление, что Провидение выставляет своеобразные сюжетные флажки, за границу которых исторический персонаж не в состоянии вступить в принципе, но в рамках этих границ он способен на исполнение виртуозных вариаций на заданную тему. Возьмём пример из литературы. «Некоторые литературоведы утверждают, что существует не более двух десятков разных сюжетов, передаваемых из поколения в поколение, независимо от стран, времён,

эпох» [3, с. 67]. Можно говорить о том, что «замечательным результатом науки нашего века стало понимание того, что различных типов бифуркаций очень не много. Сложные системы, как это не удивительно, очень часто претерпевают те же самые скачки, что и простые. Оказалось, что движение жидкости в причудливом турбулентном потоке, «коллективные усилия» излучающих атомов, создающих лазерный луч и изменения популяции насекомых определяется, по существу, одинаковыми законами. Их поведение похоже на оркестр, в котором, казалось бы каждый участник мог бы вести свою партию, считая себя солистом, или доказывать свой суверенитет коллегам, но который прекрасно управляется дирижёром. Конечно, дирижёр ограничивает возможности каждого из оркестрантов. Зато у целого появляется совершенно новое качество – способность вести себя согласованно, просто, гармонично. Одна из удивительных вещей состоит в том, что во всех этих системах “дирижёра” никто не назначает. Он возникает в ходе самоорганизации, отбирающей из океана возможностей ничтожную толику и упорядочивающей поведение системы» [3, с. 67].

На тот факт, что различных типов бифуркаций очень не много, обращает внимание автор фундаментальной четырёхтомной монографии «Социальная и культурная динамика» П. А. Сорокин. Сорокин как бы поднимается над особенностью и «изолированностью» каждой цивилизации. Он выделяет более общие феномены, свойственные различным этапам истории, значительно отличающихся друг от друга своей хронологической привязкой. В качестве такого феномена он выделяет ценности, доминирующие в обществе в различные периоды развития истории. Как известно, согласно концепции Сорокина в истории происходит периодическое чередование идеационной, чувственной и идеалистической форм культуры. Доминирующее положение этих ценностей он отмечает и в анализе эволюции изящных искусств западной культуры. Он отмечает, что его данные «основаны на изучении более чем сотни тысяч картин и скульптур из восьми ведущих европейских стран с начала средних веков и до 1930 года... То же касается музыки, литературы, драмы и архитектуры» [6, с. 443]. Подобную эволюцию проходят наука, философия и религия западного общества. В историческом процессе преобладала то одна, то другая система ценностей. Говоря языком синергетики, они флуктуируют, и, после прохождения очередной точки бифуркации, направляются в сторону нового аттрактора, сменяющего предыдущий ценностный аттрактор. Создаётся впечатление, что «ценностная чаша» наполняется до краёв и, своим последующим осушением, даёт возможность наполниться

иной «ценностной чаше», которая останется максимально наполненной в течении определённого хронологического отрезка истории. Иными словами можно сказать, что П. Сорокин выделяет не много (всего три) точки бифуркации в эволюции ценностной составляющей истории. Эти три точки бифуркации не зависят от хронологической привязки культуры и от её территориальных особенностей. На базе огромного статистического материала социолог на фактах доказывает положение о том, что сложные социальные системы претерпевают те же самые скачки, бифуркации, метаморфозы что и простые.

Иными словами мы можем говорить о своеобразном «календаре» сюжетов, сценариев, которые реализуются актерами, одетыми в соответствующие костюмы той или иной эпохи. Подобные бифуркации обнаруживаются и в экономической составляющей социума. На этот факт обращает внимание автор книги «Неизвестная история» Ю.В. Кузовков. В частности автор останавливается на исследовании такого феномена современности как глобализация. Он отмечает, что глобализация не является чем-то особенным, присущим только периоду с конца 20 века по настоящее время. Так в античную эпоху в Средиземноморье автор выделяет греко-карфагенский цикл глобализации (6 в. – середина 2 века до н. э) и римский цикл глобализации (середина 2 века до н.э. – 3 в. н. э.) Подобные циклы были и в Западной Европе в период с 12 века по настоящее время. На этом отрезке времени выделяется 5 циклов глобализации: 1 цикл – середина 12 – конец 15 века; 2 цикл – середина 16 – вторая половина 17 века; 3 цикл – 18 век; 4 цикл – 1840-е – 1920-е годы; 5 цикл – конец 1960-х годов – настоящее время [4]. В результате анализа данного исследования создается впечатление о том, что наряду с «ценностной чашей» наполняется и «чаша» социально-экономической составляющей культуры. Глобализационные циклы, сопровождающиеся демографическими кризисами и миграциями большой численности населения, актуализируются по спирали и характерны для различных хронологических отрезков истории.

Поэтому, отвечая на вопрос, касающийся корректности критики авторов концепций философии истории, можно сказать следующее. Они действительно несколько упрощают картину исторического процесса. «Но, может быть, и нам стоит поучиться искусству упрощать у Природы и поступать так же в истории, выбирая из огромного множества переменных самые существенные?» [3, с. 67]. Представляется достаточно корректным говорить о том, что в основе критики авторов наиболее известных концепций философии истории лежит проблема интенции. Находясь под сильным влиянием механистической

парадигмы, авторы этих концепций направляют своё сознание на рассмотрение больших исторических масштабов, в рамках которых предопределенность развития цивилизации представляется достаточно очевидной и проходящей стадии: зарождение, роста, расцвета, увядания и гибели. Так, например, один из родоначальников научной статистики бельгийским математик Адольф Кетле, опираясь на математические методы, пришёл к выводу, что средняя продолжительность жизни цивилизации составляет 1461 год. Он сделал этот вывод на примере древних цивилизаций. Нужно отметить, что погрешность в этих расчётах определяется Кетле в границах +/- 185 лет. Спорить с этими статистическими данными весьма сложно. Поэтому можно говорить о том, что процесс развития цивилизаций имеет цикличное поведение и заранее предопределён определёнными хронологическими рамками. Критики этих концепций направляют своё сознание на обнаружение фактов не вписывающихся в концепции этих авторов, поскольку всякие обобщения являются уязвимыми в смысле их эмпирической корректности. Так, например, критики марксизма говорят о том, что в истории не всегда всё решалось классовой борьбой. Достаточно часто вопросы решались на основе взаимовыгодного сотрудничества. Почему же критики этих концепций всегда находят материал для обнаружения некоторых несоответствий в рамках известных концепций философии истории? Если провести аналогию с естествознанием и посмотреть на этот процесс глазами естествовника, то можно сказать, что «движение ряда небесных тел периодически со сравнительно небольшим периодом, и что число переменных, определяющих движение данного тела по небесному своду, невелико (мала размерность фазового пространства)» [3, с. 104-105].

Однако при рассмотрении поведения системы в рамках этих циклов можно обнаружить достаточно непредсказуемое поведение отдельных исторических персонажей. «Непредсказуемость на одних масштабах поразительным образом согласуется с предопределённостью на других» [3, с.104]. Если при анализе цивилизаций авторы известных концепций философии истории рассматривали цивилизации как своеобразные модели, «идеальные типы», то при более детальном рассмотрении цивилизации картина становится более пёстрой. Эта пестрота и даёт эмпирическую базу для критики. Эта эмпирическая база возникает в процессе флуктуаций отдельных историко-культурных феноменов, которые стремятся к иным аттракторам внутри системы. Иными словами можно говорить о том, что при более детальном рассмотрении социума количество переменных, влияющих на его по-

ведение, значительно возрастает и мы превращаемся в узников платоновской пещеры, которые не могут определить истинные мотивы поведения той или иной социальной группы или отдельного исторического персонажа, поскольку не способны учесть всего множества переменных, влияющих на их поведение. Отсюда достаточно актуальной становится проблема предсказуемости исторического процесса в краткосрочной и среднесрочной перспективе. Как справедливо замечают авторы книги «Синергетика и прогнозы будущего» мы порой превращаемся в «плоскатики» – двумерных существ, живущих на сфере. «Кто-то, живущий в трёх измерениях, может взять предмет, находящийся в одном месте сферы, и переместить в другое, воспользовавшись третьим измерением. Поскольку это измерение «плоскатикам» недоступно, они будут относить происходящее на счёт стихийных бедствий, божественных сил или загадочных «неплоских сущностей». У них в такой ситуации нет шанса развить технику «динамического прогноза» [3, с. 105]. Однако даже при знании всех факторов мы сталкиваемся с иной проблемой. Известная шутка физиков относительно того, что если в задаче менее двух переменных, то это не задача, а если более восьми, то она неразрешима в принципе, демонстрирует сущность этой проблемы. Проблема краткосрочного и среднесрочного прогноза рассматривается в рамках теории Хаоса.

В рамках этой теории исследователи стали утверждать, что в мире всё взаимосвязано. Эту позицию отстаивают Джон Стюарт Белль и Дэвид Бом [2]. В рамках теории Хаоса «вопрос «почему?» стал неуместным. Корреляция и совпадение заменили причинную связь» [2]. В своей работе «Космический проект» Пол Дэвис отмечает, что у Вселенной «нет детального плана, а только набор законов, обладающих встроенной возможностью приводить в действие интересные механизмы. Вселенная вольна создавать себя по мере своего развития. Предначертана общая схема развития, но не детали» [2]. Билл Вильямс отмечает в своей работе, что «сегодня Бог выглядит как гигантский Странный Аттрактор. Новый вид порядка основан на нескольких базовых принципах, из которых вытекают законы. Эта основная, несущая, структура стабильна, но не постоянна» [2].

Поэтому применительно к эмпирической базе критиков концепций философии истории можно сделать следующее замечание. В своей книге «Новые измерения в биржевой торговле» легендарный трейдер фьючерского рынка Билл Вильямс указывает на четыре основных аттрактора, которые формируют порядок из беспорядка во Вселенной. Этими аттракторами являются: точечный аттрактор, цикличес-

кий (круговой) аттрактор, аттрактор Торас и странный аттрактор. И поскольку рынок капиталов является, пожалуй, самой яркой иллюстрацией «прикладного хаоса», Билл Вильямс указывает на особое значение странного аттрактора, который является самоорганизующимся аттрактором из четвёртого измерения. Он очень чувствителен к начальным условиям. Здесь возникает наибольшая непредсказуемость результатов на выходе системы по сравнению с результатами на входе. Поэтому можно выдвинуть гипотезу, согласно которой все, не укладывающиеся в рамки схемы концепции философии истории, эмпирические данные являются феноменами культуры, находящимися под властью сил странного аттрактора. Если цивилизации, как целое, развиваются в соответствии с циклическим аттрактором, то отдельные культурно-исторические феномены находятся под влиянием странного аттрактора и на их, порой странное, поведение обращают внимание критики наиболее известных концепций философии истории.

Таким образом, можно сделать вывод: синергетика, как междисциплинарная парадигма позволяет комплексно рассматривать основные концепции философии истории в рамках четырёх сил во Вселенной, действие которых характеризуется четырьмя аттракторами: точечным, циклическим, аттрактором Торас и странным аттрактором. И если авторы цивилизационных концепций философии истории рассматривают феномены культуры в рамках циклического аттрактора, то их критики находят слабые места в этих концепциях, благодаря действию странного аттрактора.

Литература

1. *Аверинцев С. С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера/ С.С.Аверинцев // Ежегодник философского общества СССР: Новые идеи в философии. – М. : Наука, 1991. – С. 183–203.
2. *Вильямс Б.* Новые измерения в биржевой торговле. [Электронный ресурс] / Б. Вильямс. – Режим доступа: // <https://yadi.sk/d/05b-oXr72Xo14>
3. *Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г.* Синергетика и прогнозы будущего/ С.П.Капица, С.П.Курдюмов, Г.Г.Малинецкий. – М. : Наука, 1997. – 285 с.
4. *Кузовков Ю. В.* Глобализация и спираль истории. [Электронный ресурс] / Ю. В. Кузовков. – Режим доступа: <http://tululu.org/read85094/2/>
5. *Садохин А. П., Грушевицкая Т.Г.* Культурология. Теория культуры/ А.П.Садохин, Т.Г. Грушевицкая. – М. : Изд-во Юнити-Дана, 2004. – 368 с.
6. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество / [Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов]. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
7. *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация: Динамическая теория информации/ Д.С.Чернавский. – М. : Наука, 2001. – 244 с.

Колокол В. А.

**ПРО ДЕЯКІ АСПЕКТИ МІЖДИСЦИПЛІНАРНОЇ ПАРАДИГМИ
ДОСЛІДЖЕННЯ**

У статті аналізується теза про те, що поширена думка щодо принципового протиставлення природничих та фундаментальних наук наукам суспільним постає не коректною. Робиться висновок про можливість використання єдиної методології дослідження у природничих, фундаментальних та суспільних науках.

Ключові слова: синергетика, аттрактор, біфуркація, філософія історії.

Kolokol V.A.

**RELATED TO SOME ASPECTS OF THE INTERDISCIPLINARY
PARADIGM OF RESEARCH**

An article is devoted to the analyzing thesis of being inappropriate to set the natural and fundamental sciences against the social sciences as the common notion did. The conclusion is drawn to be possible to apply to the consistent methodology for these sciences. Natural sciences always had impact on the human world view. In the era of modern times the classical mechanics has formulated the principles of a mechanistic determinism. These ideas made an impact on the authors of the most known concepts in the philosophy of history. They considered civilizations as clockworks, which possess the determined scenario of development. In the 20th century the theory of relativity, opening a genetic code in biology and determined chaos in physics forced researchers to detect the general methodology. Synergetics, revealed at the end of the 20th century, became a new paradigm for investigation of various sciences. The article presents the highlights of foundation for criticism of the most known concepts in the philosophy of history. Each concept, related to the philosophy of history, has got its weak spots. It is connected with the different empirical material, which doesn't suit to the framework of this concept. The modern approach to the theory of Chaos allows speaking about 4 basic attractors, which govern an order in the Universe. These attractors are represented by dot attractor, cyclic attractor, attractor Toras and strange attractor. Authors on the reputed concepts in the philosophy of history distinguish civilizations within the cyclic attractor. Whereas their critics concentrate their attention on cultural phenomena, influenced by the strange attractor. It is concluded by the article that reviewing the history taking into account these four attractors would sufficiently complete the entire pattern.

Key words: *synergetics, attractor, bifurcation, philosophy of history.*

Надійшла до редакції 23.02.2016 р.

Наталья Жиртуева

ЖИРТУЕВА Наталья Сергеевна – доктор философских наук, профессор кафедры «Исторические, гуманитарные и социальные науки» Севастопольского государственного университета, АР Крым. Сфера научных интересов – религиоведение, философия науки.

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В ИММАНЕНТНЫХ МИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ И СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

В статье исследуется разнообразие способов решения вопроса о природе сознания и процессе его трансформации в имманентных мистических традициях. В процессе исследования используется междисциплинарный подход с целью проведения сравнительного анализа мистического и научного понимания сущности сознания. Делается вывод, что сознание как нелинейная самоорганизующаяся система эффективно функционирует при условии осознанности и самоконтроля. Развитие этих качеств сознания происходит с помощью мистических психопрактик, в процессе перехода от эгоцентрического сознания к просветленному.

***Ключевые слова:** мистическая традиция, эгоцентрическое сознание, просветленное сознание, психопрактика, синергетика, бифуркация.*

Все чаще мы осознаем ограниченность современной культуры, которая абсолютизирует ценность чувственно-материальной реальности. Последние века истории отмечены не только величайшими достижениями цивилизации, но также социальными и природными катаклизмами, творцом которых является сам человек.

Одним из путей преодоления современного кризиса культуры стало обращение к опыту мистических традиций мира, особенностью которых является направленность на качественную трансформацию сознания и личности человека. Еще У. Джемс отмечал, что переход к сознанию мистическому отличается переходом от замкнутого и тесного пространства к необъятно широкому кругозору, переходом от смятения к покою. В результате мистического опыта «безграничное поглощает в себе все границы» [5, с. 331]. По мнению Э. Андерхилл,

© Н. С. Жиртуева, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57524>

«мистицизм влечет за собой определенный психологический опыт», который предполагает перестройку всей личности на более высоком уровне ради трансцендентной жизни» [1, с. 99-100]. У. Стейс писал, что мистик ощущает, что все воспринятое им является святым, священным, божественным, целостным. И это дарит ему чувства блаженства, радости, счастья, удовольствия, вневременности [13, с. 131]. Е. А. Торчинов пришел к выводу, что мистический опыт «в любом случае предполагает высшую форму святости, достижение спасения, освобождения и т.д.» [10].

Мистический опыт имеет психологическую и социальную направленность, способствуя преобразению сознания как отдельно взятого человека, так и общества в целом. Этот процесс предполагает постепенный переход от эгоцентрического сознания к сознанию просветленному [6, с. 405-408]. Целью статьи является исследование способов решения вопроса о природе сознания и процессе его трансформации в имманентных мистических традициях. В процессе исследования используется междисциплинарный подход с целью проведения сравнительного анализа мистического и научного понимания сущности сознания.

Имманентный тип мистики сформировался на основе «религий чистого опыта», или «естественных религий», которые лишены представлений о сверхъестественном Абсолюте. Они воспринимают Абсолют как безличное Чистое Сознание (направления индуизма); Единое Начало, из которого рождается бытие (даосизм); Пустоту, которая содержит в себе всю полноту бытия (буддизм махаяны). Шанкара учил: «Материала проявления, кроме Брахмана, нет иного. Поэтому все проявленное – лишь Брахман, а не иное. Ни субъекта, ни объекта врозь, раз сказано: “Всё – Атман”. Если истина известна, не возникнет различенья» [11, с. 128]. Имманентная мистика утверждает возможность для мистика достичь «единения» с Абсолютом по сущности, «слияния» с Ним. Она сопровождается уничтожением представлений о человеческой индивидуальности и личности [7, с. 205].

Между тем имманентная мистика не является однородной. Она представлена большим разнообразием традиций, возникновение которых обусловлено различным пониманием природы сознания.

Основным вопросом, вокруг которого вращается философская мысль учений, сформировавшихся на основе индуистской веданты, является проблема природы сознания. А ее решение зависит от того, как соотносятся между собой материальное и идеальное. Например, в мистической традиции адвайта-веданты (джняна-йога) реальным признается только мир духовного Абсолюта – Брахмана как Чистого Сознания. Шанкара не отрицал мир, но считал его «ложным» (иллюзорным),

потому что он не наделен абсолютной реальностью. Именно поэтому человек, ищущий спасенья в материальном, обречен на страдания. Отождествляя свой субъективный дух Атман с материальным Телом, человек живет в незнании и попадает в сансарическое рабство, которое является сном сознания. В действительности, страданий не существует, также как и самого освобождения, поскольку Атман всегда свободен. Для Шанкары иллюзия и незнание тождественны.

Противоречие в учении адвайта-веданты все же присутствует: сознание противопоставляется материи.

Также и в дуалистической мистической традиции (раджа-йога) это противопоставление сохраняется. Вечный дух-Пуруша, как воплощение Чистого Сознания, настолько чист и совершенен, что не может принимать участия в творении феноменального бытия. Эту функцию учение йоги возлагает на материю-пракрити, как источник творческой силы. Так материя наделяется самостоятельной реальностью, но при этом признается «нечистой». Йога стремится к очищению Пуруши от материи.

Противоречие раджа-йоги выражается в том, что «чистый» Дух соглашается быть связанным с «нечистой» материей, используя при этом для своего «освобождения» инструмент, созданный пракрити – материальный ум.

Основной парадокс учения веданты разрешается в интеграционной традиции индуистского тантризма (шактизма), в котором материя получает священный статус. Непроявленный Абсолют-Брахман почитается как Творец, вседержитель и разрушитель миров. Однако утверждается, что Он способен стать проявленным Абсолютом-Шивой только благодаря своему союзу с творческой потенцией, силой и энергией – Шакти. Абсолют существует в единстве двух своих аспектов – духовного и материального, Шивы и Шакти. В тантрических текстах повествуется о том, как в раю Шивы между Учителем и Ученицей разыгрывается божественная игра сознания (лила), приводящая к просветлению.

Учение буддизма преодолевает основное противоречие индуизма самым неожиданным способом: полностью отбрасывается идея какого-либо постоянного принципа бытия, материального или духовного. Будда учил, что наше бытие является вихрем моментов, а каждый элемент этого вихря выявляет своего «носителя» – дхарму.

Утверждается, что ничто во вселенной не существует обособленно и в своей совокупности образует единое Целое – Дхармовое Тело Будды (дхармакайя) как Единое Пробужденное Сознание, существующее по принципу «всё в каждой части» («сеть бога Индры»). Так буддийская махаяна заложила основы холистической мистической традиции, основанной на принципах не-дуальности и не-дихотомичности:

любые представления о двойственности воспринимаются как признак непробуждённого сознания.

В буддийской ваджраяне взаимосвязь между просветленным и непросветленным состояниями сознания уподобляется взаимосвязи между алмазом и куском угля. Оба состоят из одного и того же химического элемента – углерода, что символически указывает на фундаментальное единство всех веществ и внутренне присущую им способность к трансформации.

Имманентная мистическая психопрактика состоит из двух этапов – подготовительного и основного. Трансформация сознания подразумевает поэтапную работу со всеми уровнями сознания человека.

К подготовительному этапу относятся методы дисциплинарного аскетизма и психосоматические упражнения. Они направлены на дисциплинирование тела и души мистика с целью достижения максимального самоконтроля. Если дисциплинарный аскетизм представлен во всех традициях, то метод психосоматических упражнений приобретает особое значение в холистических традициях, направленных на целостную трансформацию человека. Например, в буддизме махаяны и ваджраяны в единый комплекс соединяются разнообразные медитации, сексуальная практики, мантры, мудры, асаны, дисциплинарные обеты.

Основным методом имманентной психопрактики является медитативное созерцание Абсолюта. Утверждается, что для обычного человека характерны три состояния сознания: активность, сон со сновидениями, сон без сновидений. Эти состояния отличаются деятельностью разума, наполненного мыслями низшего Я, которые он выражает с помощью разума и интеллекта. Человек опутывает себя мыслями «Я есть Тело», «Я думаю», «Я верю», «Я хочу», «Я действую», и в результате становится рабом Эго.

Однако существует четвертое состояние сознания, которое всегда свободно от Эго – созерцание как «чистое осознание». Среди основных его особенностей называют: расслабленное состояние; осознанное наблюдение за тем, что продолжает происходить; отсутствие суждений и оценок. Созерцание способствует сосредоточенности на каком-то объекте и устранению всех факторов, которые рассеивают внимание – как внешних (звук, свет), так и внутренних (физическое, эмоциональное и прочее напряжение). Если ум «захватывает вещи и делает из них передний план, а всё прочее становится фоном», то медитативное созерцание, наоборот, делает мир фоном, а само сознавание – передним планом» [9, с. 300].

Созерцание является искусством овладения контролем над умом. Человек постепенно освобождает сознание от потока мыслей Эго, его

страхов и привязанностей, становится «свидетелем» своей жизни, «центром циклона». По мнению Махарши, мудрецом есть тот, кто уничтожил Эго, отождествляющее форму тела с Я, и стал «бесформенным Бытием–Сознанием» [3, с. 37].

Созерцание направляет человека к бытию в настоящем времени – здесь и сейчас. Когда человек живёт в настоящем, он освобождается от груза своего прошлого, потому что его изменить уже невозможно. Он осознает, что не следует также слишком беспокоиться о будущем, особенно планировать его. Вся жизнь человека становится медитацией, а осознанность делает жизнь более гармоничной. Можно превратить в медитацию все что угодно – спорт, танец, рисование, приготовление еды и даже процесс мытья посуды.

Каждая мистическая традиция разработала собственные психо-практики созерцания, но все они проходят несколько этапов: концентрация, низшая медитация, высшая медитация.

Концентрация характеризуется однонаправленностью мысли. Это состояние, в котором ум целиком и полностью фокусируется на одной точке. Такой точкой может быть все что угодно, но это обязательно должен быть единичный объект. После овладения искусством концентрации возможным становится переход к этапу низшей медитации, которая предполагает размышление над теоретическими положениями учения и его основными понятиями.

Говоря современным языком, концентрация и низшая медитация помогают человеку настроиться на необходимый уровень информационного поля. Философ И. А. Ильин писал о важности выбора объекта созерцания. По его мнению, «медитация является сосредоточенным и целостным погружением души в какое-нибудь жизненное содержание... Каждое произведение искусства есть предложенная людям медитация; читатель, читая, медитирует той святостью и мудростью или – греховностью и мерзостью, которые художественно осуществились и развернулись в читаемом произведении» [8, с. 18].

Однако концентрация и низшая медитация не могут способствовать качественной трансформации сознания, потому что привязаны к миру форм. Непосредственное мистическое познание происходит только путем высшей медитации, которая проникает в сущность явлений, преодолевая материальное.

Самыми известными практиками созерцания являются дхьяна, сатипаттхана, випассана, вичара, бхакти. Выбор практики во многом зависит от характера традиции.

Дхьяну практикуют преимущественно в дуалистических традициях йоги. Она характеризуется высшей степенью концентрации на

объекте с целью погружения в объект и дальнейшего полного освобождения от него. При этом происходит отвлечение сознания от процессов в организме и от органов чувств. Все поле сознания заполняется избранным объектом умозрения. Объект может быть самый разный, важно лишь, чтобы он не возбуждал страстей – чувственного влечения, отвращения или страха. Самосознание остается при умозрении пассивным, а объект сам постепенно раскрывает перед созерцающим свою сущность, вызывая в нем духовный восторг.

Дхьяна – это медитация концентрации внимания на объекте. Она предполагает полную объективацию сознания по принципу «Быть мне объектом». Сознание отныне не содержит отношения к себе как субъекту страдания, сливаясь с объектом. Предполагается прохождение восьми уровней дхьяны, которая завершается состоянием самадхи [4, с. 35-41].

Возможен и другой путь, который преимущественно используется в буддизме – медитация осознанности. Через полноту внимания (сатипаттана) происходит проникновение в суть вещей и явлений (випассана). Выделяются четыре вида полноты внимания: фокусировка потока сознания на теле, чувствах, мыслях и уме. Полнота внимания предполагает не просто развитие предельного сосредоточения, а, прежде всего, способности адепта мистической практики отстранённо наблюдать за разнообразными объектами, в результате чего формируется «сознание свидетеля».

Випассана начинается с того момента, когда сатипаттана уже может существовать сама по себе, и переходит к практике постижения, когда созерцающий ум и объект созерцания появляются вместе в неразрывной последовательности. Путь полноты внимания завершается в нирване, ниродхе или сатори [4, с. 42-46]. Здесь происходит полная субъективация сознания, которое более не вырабатывает никакого отношения к объектам, по принципу «Быть объекту мной». Випассана и сатипаттана предполагают путь анализа состава психики: во время созерцания все субъективные представления, или «картины психики», воспринимаются сознанием как знаки личных состояний.

Вичара как метод само-исследования, разработанный в монистическом учении Шри Раманы Махарши, делает объектом осознания не объекты внешнего мира, но субъективное переживание человека. В вичаре есть только субъект, а никакого объекта нет. Внимание направляется на то, что осознает субъект и кто владеет его разумом – Эго или Атман. Мистик отрицал упражнения концентрации и созерцания объектов внешнего мира. По его мнению, во время дхьяны у адепта может возникнуть вопрос: «Кто этот “Я”, медитирующий на объекте?».

Человеку необходимо найти Себя, но помочь ему в этом может только вичара. Все остальные методы выполняются только при по-

мощи Эго, но главный вопрос «Кто я?» остается окончательно не разрешенным. Махарши отмечал, что само-исследование – «постоянное удержание ума установленным в Атмане», в то время как «медитация [дхьяна] есть размышление о том, что медитирующий есть Абсолют [Брахман], Бытие-Сознание-Блаженство [Сат-Чит-Ананда]» [3, с. 93-94].

Бхакти является медитативной практикой, которая предполагает абсолютную (безусловную) передачу человеком всей ответственности за свою жизнь Атману – тому субъективному началу, которое в человеке воплощает Абсолют. Для действенности такой самоотдачи у человека должны отсутствовать собственные воля и желания, порожденные его Эго. Махарши призывает: «Независимо от Пути вы должны утратить себя в Абсолюте. Отдача будет полной только при достижении стадии: “Ты есть все” и “Да будет Воля Твоя”». Только Абсолют знает, «что является наилучшим, а также как и когда это наилучшее сделать. Всё полностью оставьте Ему. Ноши — Эго, а у вас теперь нет забот, все ваши тревоги — на Нем. Такова отдача, и это есть бхакти» [3, с. 124, 126].

Современная наука о проблеме сознания и психопрактиках

Современная постнеклассическая наука рассматривает психическое как сложную систему, для которой характерна изначальная целостность. Все элементы этой целостности не могут быть абсолютно отделены друг от друга, лишены генетических связей, о чем свидетельствуют исследования А. Брушлинского и В. Налимова). В их работах психическое изображается как процесс, который «изначально и всегда является непрерывным в самом точном и глубоком смысле слова» [2, с. 29, 37].

Синергетика относит сознание к нелинейным саморазвивающимся системам, которые проходят точки бифуркации. Однако, как показывает синергетика, в нелинейной среде возможен не любой путь эволюции, но только в пределах определенного спектра возможностей. То, какие структуры возникнут, определяется внутренними свойствами этой системы, а не параметрами внешнего воздействия [12, с. 217]. В принципе ничего совершенно случайного нет. Есть малозаметные факторы воздействия, участвующие в развитии системы, но они реально существуют.

Что подразумевается под внутренними свойствами системы? Ничто иное как состояние сознания человека, которое определяет, насколько эффективно он преодолевает точки бифуркации. Эгоцентрическое сознание более склонно к хаосу, отличается страстностью и неконтролируемостью. Просветленное сознание способно к саморегуляции и самоконтролю.

Хотелось бы указать на явный парадокс, заложником которого является человек. С одной стороны, каждый из нас несет в себе множество стереотипов мышления, привычек и шаблонов поведения (паттернов), которые обуславливают стабильность внутренней жизни личности. Но, с другой стороны, окружающий нас внешний мир живет по законам хаоса и нелинейности. На жизнь человека может повлиять новый знакомый, новое событие, новое решение, как продуманное, так и не очень. Это противоречие способно нарушить самое уравновешенное психическое состояние.

В этой ситуации понятна направленность мистических практик на достижение состояния предельной осознанности, на контроль страстных (неконтролируемых) состояний.

Современная наука рисует бытие как вечное становление и длящийся процесс. Фрактальная картина мироздания, соответствующая концепции «сети Индры», допускает творчество и игру, подобно той, которая разыгрывается между Шивой и Шакти.

Еще на один аспект сознания обратил внимание Д. Бом. Он полагал, что, поскольку все вещи являются аспектами голодинамики, большинство физиков идут по ложному пути, пытаясь разделить реальность на части и заявляя, что одна независимая сущность — сознание — взаимодействует с другой независимой сущностью — элементарной частицей. «На самом деле наблюдатель и есть само наблюдаемое». Если соединить теории физика Дэвида Бома и нейрофизиолога Карла Прибрама, мы получим радикально новый взгляд на мир. Если действительность — это частотная область, то наш мозг — своеобразный объектив, преобразующий эти частоты в объективный мир видимого, голограмма, свернутая в голографической вселенной [14, с. 50, 54, 163].

Можно сказать, что именно сознание человека обеспечивает степень объективности отражения действительности. Когда мистические учения стремятся перейти от эгоцентрического сознания к просветленному, они, образно говоря, работают над чистотой «объектива», которым пользуется человек. Интересно, что в буддийской ваджраяне именно алмаз стал символом просветленного состояния сознания как идеального «объектива». Хотя алмаз может явить все цвета, по своей собственной природе он прозрачен и бесцветен.

Современная наука говорит о том, что развитие нелинейных систем подразумевает их усложнение в процессе эволюции, прохождение все большего количества точек бифуркации. Подобно Вселенной, солнечной системе и Земле, сознание человека также развивается путем усложнения — от низшего уровня к высшему. В мистических учениях

мы находим анализ всех уровней сознания человека и изложение закономерностей их развития.

Самоконтроль и осознанность особенно необходимы в такие моменты выбора, когда неустойчивое положение системы может иметь самые непредсказуемые варианты дальнейшего развития. В этой ситуации возрастает ответственность человека за судьбу всей цивилизации. Только осознанный человек способен найти оптимальное решение и эффективно преодолеть точки бифуркации.

Литература

1. *Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Андерхилл; [пер. с англ. Д. Веденова, В. Грачова, М. Добровольского и др.]. – К. : «София», Ltd., 2000. – 496 с.
2. *Брушлинский А. В.* Мышление как процесс и проблема деятельности // Вопросы психологии. – 1982. – № 2. – С. 28 – 40.
3. *Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махарши* / [сост. Д. Годман; пер. с англ. О. М. Могилевера]. – М. – Тируваннамалай : Изд-во К. Кравчука. – Шри Раманашрам, 2002. – 351 с.
4. *Голмен Д.* Многообразие медитативного опыта. От Каббалы до трансмедитации / Д. Голмен; [пер. с англ.]. – К. : «София», 1993. – 137 с.
5. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта / В. Джемс; [репринт. изд.]. – СПб. : «Андреев и сыновья», 1993. – 418 с.
6. *Жиртуева Н. С.* Психологический и социальные векторы мистических учений (практика преобразования человека и общества) // Психология и Психотехника. – М. — 2015. – № 4. – С. 402–412.
7. *Жиртуева Н. С.* Типология мистических традиций и методов мистической психопрактики // Вопросы философии. – 2015. – № 9. – С. 201 – 210.
8. *Ильин И. А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин. Ремизов. Шмелев / И. А. Ильин. – М. : Скифы, 1991. – 216 с.
9. *Рам Дасс.* Зерно на мельницу // Лилли Дж. Центр циклона. Рам Дасс. Зерно на мельницу / Рам Дасс; [перераб. анонимного пер. И. Старых]. – К. : «София», 1993. – С. 183 – 319.
10. *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>
11. *Шанкара.* Незаочное постижение. [пер. с санскрит. Д. Б. Зильбермана]. // Вопросы философии. – 1972. – № 5. – С. 125–129.
12. *Штанько В. И.* Философия и методология науки: учеб. пособие/ В. И. Штанько. - Харьков : ХНУРЭ, 2003. – 292 с.
13. *Stace W. T.* *Mysticism and Philosophy.* – London : Macmillan, 1961. – 349 p.
14. *Talbot M.* *The Holographic Universe.* – London, Harper Collins Publishers, 1996. – 338 p.

Жиртуева Н. С.

ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ В ІМАНЕНТНИХ МІСТИЧНИХ ВЧЕННЯХ ТА СУЧАСНІЙ НАУЦІ

У статті досліджується різноманіття способів вирішення питання про природу свідомості та процесу її трансформації в іманентних містичних традиціях. У процесі дослідження використовується міждисциплінарний підхід з метою проведення порівняльного аналізу містичного та наукового розуміння сутності свідомості. Робиться висновок, що свідомість як нелінійна система ефективно функціонує за умов самоусвідомлення та самоконтролю. Розвиток цих якостей свідомості відбувається за допомогою містичних психопрактик, у процесі переходу від егоцентричної свідомості до просвітленої.

Ключові слова: *містична традиція, егоцентрична свідомість, просвітлена свідомість, психопрактика, синергетика, біфуркація.*

Zhirtueva N.S.

THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS IN IMMANENT MYSTICAL TRADITIONS AND MODERN SCIENCE

The interest in the world religious experience at the current stage of development of civilization related with the spiritual crisis of society and the search of leaving it. Special attention is devoted to the experience of mystical studies, which were considered as the most mystery and innermost part of the religion at all times. One of the universal features of the mystical experience is a qualitative transformation of the mental life of a man, transition from egocentric consciousness to enlightened consciousness.

The object of the research in this article is the problem of essence of consciousness and the process of its transformation in the immanent mysticism. It's the mysticism of integration with the Absolute by substance. A large variety of immanent mystical traditions is formed depending on solution of the problem the correlation of ideal and material being. Here are monistic, dualistic, holistic and integrative mystical traditions. They offers several ways to achieve integrity: recognition of material and ideal oneness (holistic), destruction of ideas about the duality of the ideal and the material (integrative), opposition of material and ideal (dualistic), recognition of the material as illusion of consciousness (monistic). The main methods of phychopractice are meditative contemplation of the Absolute, disciplinary asceticism and psychosomatic exercises. Meditative contemplation consists of the following stages concentration, lower meditation, higher meditation.

The comparative analysis of main ideas of mystical teachings and modern post-nonclassical science is realized in the article. Consciousness is a nonlinear system, which requires the self-regulation mechanisms for its development. The state of human consciousness determines how well he overcomes the bifurcation point.

Key words: *mystical traditions, egocentric consciousness, enlightened consciousness, psychopractice, synergetics, bifurcation.*

Надійшла до редакції 21.02.2016 р.

Шиндаулова Раушан

ШИНДАУЛОВА Раушан Байсеитовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Казахской национальной консерватории имени Курмангазы (г. Алматы, Республика Казахстан). Сфера научных интересов – философия науки, философская антропология.

НООГУМАНИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ: ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ СУЩНОСТНЫХ ХАРАКТЕРИСТИК

На основе сравнительного анализа ноогуманистического мировоззрения с близкими ему типами разных мировоззрений (ноосферного, естественнонаучного, гуманистического) определены его специфические сущностные признаки. В результате автор определяет ноогуманистическое мировоззрение как интегральное понятие, рассматриваемое в виде тенденции синтеза своих составляющих: экологоориентированной, ноосферной, гуманистической, естественнонаучной. Доказано, что ноогуманистическое мировоззрение есть интеллектуальное, эмоционально-ценностное усвоение ноогуманистических знаний, убеждений, навыков, принципов, выражающихся в систематизированном и целостном мировоззрении, эволюционирующем и сохраняющем концептуальный ноогуманистически-ориентированный остов, влияющий на модель поведения индивида.

***Ключевые слова:** ноогуманистическое мировоззрение, ноосфера, ноогуманизм, экологоцентрированное мировоззрение, коэволюция.*

В условиях сложной современной социальной динамики происходит активный смысложизненных ориентаций граждан глобализирующегося общества, выводя на передний фронт философских исследований необходимость дать оценку существующим ориентациям, либо предложить теоретически обоснованный целостный концепт, который может считаться неким идеалом, вектором для развития. Немаловажным является и тот факт, что предложенный философа-

ми мировоззренческий проект должен быть воспринят в качестве эвристичного образовательными системами, благодаря которым этот идеал должен будет находить свое практическое воплощение.

В данной статье предлагается проанализировать феномен ноогуманистического мировоззрения, выделив его сущностные характеристики и проведя анализ потенциала данной мировоззренческой стратегии в контексте вызовов, которые формулирует современная цивилизация. Центральным звеном понятия «ноогуманистическое мировоззрение» является понятие «ноогуманизм». Данное интегральное понятие «ноогуманизм» состоит из ноосферной и гуманистической составляющих. Ноосферная (естественнонаучная) составляющая включает в себя идеи русского космизма, экологическую (экологоориентированную) компоненту (учение о ноосфере, концепцию устойчивого развития, положения экологической педагогики и психологии: В.И. Вернадский, А.В. Гагарин, Д.С. Ермаков, А.Н. Захлебный, А.В. Иващенко, Н.Н. Моисеев, В.И. Панов, Г.П. Сикорская, С.А. Степанов, А.Д. Урсул, M. Bonnet, H. Goldman, T. Wright и др.) и физическую компоненты (квантовая физика, теория физического вакуума, теория суперструн: Б. Грин, Х. Эверетт, Б.М. Барбашов, В.В. Нестеренко и др.).

Гуманистическая составляющая – находится в русле гуманистической педагогики (К. Роджерс, Э. Торндайк, Э. Толмен, Б. Скиннер, А. Маслоу, Б.М. Бим-Бад, Н.Ф. Талызина и др.), а также вбирает в себя отдельные положения гуманистического универсализма (В.Е. Гарпушкин) «Гуманистическая» составляющая ноогуманизма включает два аспекта: общегуманистический, т.е. позитивный посыл к добру, любви к живому (природе, ближнему), а также педагогический, реализующий в процессе ноогуманистической мировоззренческой подготовки некоторые принципы гуманистической педагогики и психологии: личностный подход и диалогичность обучения, без которых невозможны доверие и контакт между педагогом и обучающимися.

Если рассматривать ноогуманизм с точки зрения социального заказа, востребованности общества в концепциях программного характера, которые бы способствовали решению антикризисных проблем (глобальный эколого-экономический кризис, охвативший мир с конца прошлого века), то в первую очередь обращают на себя внимание следующие признаки ноогуманизма, позволяющие наметить основные направления его педагогической проекции, т.е. ноогуманистической педагогики, как нового продуктивного направления в образовании:

- цивилизационный – отвечая на вызовы времени, сопряженные с глобальными экологическим, экономическим кризисами, угрожающими существованию цивилизации, ноогуманизм направлен на выживание

и развитие цивилизации, благодаря ориентации на формирование планетарно-коэволюционного сознания, критически-гуманистического мироотношения, воспитание ноогуманистических ценностей;

- глобализационный – с общецивилизационной точки зрения, ноогуманизм, вбирающий в себя идею устойчивого развития, воспринимается как глобально управляемое развитие всего мирового сообщества с целью сохранения биосферы и существования человечества, его непрерывного развития;

- системный – выявляет системные качества ноогуманизма как тенденции в информационном пространстве, общественном сознании в виде социально-культурного феномена (ноогуманистические культура, мировоззрение, мышление, ценности, тип личности), структуризованного и способного сохранять самотождественность при различных внешних и внутренних изменениях;

- мировоззренческий – ноогуманистические представления, знания, ценности, усваиваясь в «тигле» человеческого самосознания, становятся его ядром и продуктом, в котором человек, осмысливая себя как личность, свои жизненные приоритеты, ценности, возможности с точки зрения их практического преломления, формирует волю, помогающую индивиду овладеть предметом деятельности и осознанно управлять своим поведением;

- личностно-ориентированный – выявляет характер мотивированности личности на ноогуманистически-ориентированную деятельность и ее реализацию;

- социально-деятельностный – отражает готовность индивида претворять ноогуманистические представления и идеалы в социуме и профессии;

- аксиологический – высвечивает ценностную шкалу значений, определяющую направленность деятельности индивида.

Продолжая исследование понятия «ноогуманизм» и близких ему значений-дериватов, можно произвести сравнительный анализ ноогуманистического мировоззрения и близких ему типов мировоззрений (ноосферного, экологического, естественнонаучного, гуманистического).

Родственным типом мировоззрения ноогуманистическому мировоззрению является экологическое, которое, в свою очередь, распадается на антропоцентрический, биоцентрический, экоцентрический и энвайроменталитический типы мировоззрений (классификация дана по С.А. Степанову) [1, с.213-214]. В указанных типах мировоззрения доминирующими в системе «человек-природа» поочередно оказываются: человек, природа, экосистема либо социальное движение за качество среды обитания. Исследуемый нами тип мировоззрения связывают с

антропоцентризмом и биоцентризмом соблюдение баланса возможностей биосферы и потребностей социума. Различие заключается в том, что человек и природа находятся на паритетных началах (субъект-субъектные отношения). Различие же между ноогуманистическим мировоззрением и экологоориентированным заключается в том, что оно, наряду с экологоориентированной составляющей, содержит ноосферную, гуманистическую, естественнонаучную компоненты. Ноосферная компонента высвечивает в нем психологический аспект: ноосфера трактуется как глобальное универсальное психологическое поле, основной посыл которого направлен к генеральной идее – мироформирующему значению сознанию. Последнее, согласно, ноогуманизму, программирует жизнедеятельность людей на реализацию ноогуманистических представлений, ценностных ориентаций: ответственности за устойчивое развитие общества, сохранность окружающей среды, толерантность, воспитание и самовоспитание духовно-нравственных качеств. Ноосферное мировоззрение, согласно одноименному учению (В.И. Вернадский, П.Т. де Шарден), провозглашает, что разумная деятельность людей является определяющим фактором эволюции биосферы (В.И. Вернадский, П.Т. де Шарден). Именно мысль и труд человека, по Вернадскому, станут «мощной геологической силой ... в перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого» [2, с.509].

При сравнении ноогуманистического и однокорневого ноосферного мировоззрения, которое входит органической частью в него, ноосферная компонента несет в нем основной посыл – взаимовлияние ноосферы Земли на коллективный разум людей (коллективное бессознательное) и наоборот, «любая наша мысль, побуждение, чувство, не проходит бесследно, а вплетается в общий причудливый узор глобальной снояви» (ноосферы), А. Минделл [3, с.4].

В ноосферную составляющую ноогуманизма входит также естественнонаучные теории, в частности квантовая физика, дающая собственную интерпретацию действительности, которая корреспондирует с указанным положением ноогуманизма о мироформирующем значении сознания. В квантовой картине мира велика роль наблюдателя, т.е. его сознания, которое локализует (определяет) состояние элементарных частиц, дотоле находившихся в состоянии суперпозиции, т.е. их просто не существует как локальных характеристик частицы [4, с.32]. Подсистема непроявленной реальности локализуется только тогда, когда наблюдается и именно наблюдатель создает ее объективные характеристики. Другими словами, сознание имеет мироформирующую функцию. Различие между ноосферным мировозз-

рение и ноогуманистическим заключается в интегральном характере последнего, синтезирующего различные типы мировоззрений.

Естественнонаучная составляющая ноосферной компоненты, кроме положений квантовой физики, содержит также отдельные моменты гипотезы теории физического вакуума Г.Шипова-А.Акимова, согласно которой существуют так называемые «торсионные поля», представляющие информационный уровень мироздания, в котором «должны происходить процессы рождения-уничтожения материи» [5, с.3]. Предполагается, что в физическом вакууме существуют критические точки (точки бифуркации), в которых все уровни реальности проявляются одновременно виртуальным образом. Достаточно незначительного воздействия на эти критические точки «поля сознания», для того, чтобы развитие событий привело к рождению из вакуума либо твердого тела, либо жидкости, либо газа или плазмы [6, с.103]. Вследствие содержания скрытой энергии, физический вакуум выступает в качестве онтологической основы реального мира, его непроявленного бытия.

Поистине, правы были древние философы, говоря, что мир возник из Великой Пустоты. Однако современная физическая картина мира, оперируя такими понятиями, как нелинейность, неравновесность, многофакторность, носит вероятностный характер. Поэтому многие теории гипотетичны, по сему теорию физического вакуума часто оценивают как неакадемическое направление в квантовой физике. Из-за экспериментальной недоказанности особую критику вызывают понятия «торсионное поле» и другие значения. Так, А.В.Кольцов [7] относит торсионную теорию Г.Шипова к разряду теософской лженауки. С другой стороны, кажущийся, на первый взгляд, умозрачительным, «теоретизированный» подход, который демонстрирует эта теория, – еще со времен Г.Галилея закрепил себя в качестве так называемой «чистой науки» или теоретического познания [8, с.50].

Что касается «гуманистической» составляющей в интегральном понятии ноогуманистического мировоззрения, то последний содержит в себе отдельные нравственные ценности классического гуманизма: как и классический гуманизм, ориентирован, с одной стороны, на достижение индивидуального личного счастья, с другой (что свойственно критическому гуманизму и гуманистическому универсализму), – на общественное благо. В отличие от классического гуманизма, провозглашающего человека исключительно мерой всех вещей (что в своем крайнем, антропоцентрическом, выражении привело к потребительскому отношению человека к природе), ноо-

гуманистическому мировоззрению близки идеи критического гуманизма и гуманистического универсализма, ориентирующие на самокритичное и ответственное отношение человека к Универсуму и объявляющего последний высшей ценностью [9, с. 13, с. 21]. Присущая ноогуманистическому мировоззрению тенденция к научно-метафизическому мировидению, синтезирует в себе научное и метафизическое начала, т.е. верификационно достоверный и «надэмпирический, ... трансцендентный» [10, с. 266] виды знаний, поскольку еще А.Эйнштейн высказывался «о необходимости интуитивного и, прежде всего, трансцендентального способов познания мироздания» [11, с. 44]. Как бы вторя, известный академик Б.Раушенбах отмечает: «Сейчас наше познание почти целиком лежит в русле рационального освоения мира, я уже говорил и повторяю еще, что наряду с этим необходимо развитие различных форм чувственно-интуитивного познания. Ученые не должны игнорировать этот путь. Но для этого им придется на время отказаться от „точных методов“ исследования и прибегнуть к культуре иных средств» [12, с. 112].

Нарастающая тенденция интеграции рационального и интуитивного видов познания крепнет в проблемном поле современной науки. Неслучайно данный постулат находит отражение не только в квантовой физике, но и в гуманитарных областях знаний. В свою очередь, часто указывают, что современный кризис цивилизации связан с «кризисом мышления, точнее, левополушарного (дискурсивно-логического) типа мышления». ... Дисфункция правого полушария мозга», привела к «нецелесообразности социально-этического императива» [13, с. 20]. Другими словами, доминирование рационально-логического типа мышления в ущерб интуитивно-чувственному, привело к нарастанию «потребительско-эксплуаторской» тенденции в антропогенной деятельности людей. Современные реалии требуют так называемого экологизированного мышления, гармонично сочетающего работу левого и правого полушарий и, соответственно, требующих исполнения нравственных и экологических законов.

На основании проделанного анализа определились сущностные характеристики ноогуманистического мировоззрения:

- указанное мировоззрение является интегральным понятием, включающим в себя экологоориентированную, ноосферную, гуманистическую, естественнонаучную составляющие;
- с экологоориентированным мировоззрением роднит установка на гармоничные взаимоотношения в системе «человек-общество-природа» на основе принципа коэволюции, соблюдении эколого-нравственных императивов;

- с ноосферным мировоззренческим понятием и основными положениями квантовой физики ноогуманистическое мировоззрение сближает осознание разума (человеческого сознания) в качестве миротворящего начала, как неотъемлемого атрибута Мира, обуславливающего его бытие в функциональном и органичном единстве;
- с классическим гуманистическим мировоззрением объединяет ориентация на достижение ценностей, носящих личностный и общественный характер (идеал всестороннего гармоничного развития личности), к которым можно отнести природосообразность, включенную в образовательное поле в качестве ведущего смыслового компонента, самопознание и непрерывное самообразование. С универсальной и критической формами гуманизма, характеризующими постнеклассический период науки, ноогуманизм роднит направленность на формирование в индивидууме ответственности и самокритичности, осознание субъект-субъектных отношений в системе «человек-природа». С гуманистическим универсализмом его объединяет выявившаяся в современной науке направленность рефлектирующего коллективного сознания к интеграции теоретических систем из различных областей знаний, позволяющих эффективнее реагировать на вызовы времени в условиях глобализации и системного кризиса. В этой связи ноогуманистическое мировоззрение, являющееся открытой системой и процессуально продолжающимся развиваться, рассматривается в виде тенденции синтеза своих составляющих: экологоориентированной, ноосферной, гуманистической, естественнонаучной.

Следовательно, ноогуманистическое мировоззрение можно определить как интегральное понятие, рассматриваемое в виде тенденции синтеза своих составляющих: экологоориентированной, ноосферной, гуманистической, естественнонаучной. ноогуманистическое мировоззрение есть интеллектуальное, эмоционально-ценностное усвоение ноогуманистических знаний, убеждений, навыков, принципов, выражающихся в систематизированном и целостном мировоззрении, эволюционирующем и сохраняющем концептуальный ноогуманистически-ориентированный остов, влияющий на модель поведения индивида. Эвристичность данного подхода также находит отражение в работах украинских исследователей современных проблем образования в контексте экологических и гуманистических вызовов современной глобальной цивилизации [14; 15].

Подводя итоги исследования, имеем основания утверждать, что ноогуманистическое мировоззрение в широком смысле можно охарактеризовать как исторически определенный уровень духовного, интеллектуального развития общества, творческих сил и спо-

собностей человека, выраженный в типах и формах организации жизни и деятельности людей, в их разумно-гармонизированных взаимоотношениях в социуме, с природой, а также в создаваемых ими духовных и материальных ценностях. В узком смысле под ноогуманистическим мировоззрением подразумевается владение целостным представлением о природе, обществе, человеке, находящее выражение в системе ценностей и идеалов личности, общества на гуманистически-коэволюционных, устойчивых научно-метафизических началах.

Литература

1. *Степанов С.А.* Экологическое образование для устойчивого развития как важное направление для модернизации высшей школы России: Дис. докт пед. наук. – М., 2011. – 481с.
2. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста / В.И Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 520 с.
3. *Минделл А.* Лидер как мастер единоборства (введение в психологию демократии). Часть I. / Пер. с англ. – М.: Институт психологии РАН, 1993. – 88 с.
4. *Заречный М.* Квантово-мистическая картина мира. Структура реальности и путь человека / М. Заречный. – СПб.: ИГ «Весь», 2007. – 224 с.
5. *Каленикин С.* Мы как часть Высшей реальности. Интервью с академиком Г.И.Шиповым / С. Каленикин // Наука и религия – № 8, 1999. – С. 2–7.
6. *Шипов Г.И.* Явления психофизики и теории физического вакуума / Г.И. Шипов // Сознание и физический мир. Вып. 1. – М.: Агентство «Яхтсмен», 1995. – С. 86-103.
7. *Кольцов А.В.* Торсионная теория Шипова как теософская лженаука – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://mirosvet.narod.ru/ak/tors.htm>.
8. *Новиков А.М., Новиков Д.А.* Методология / А.М. Новиков, Д.А. Новиков. – М.: Синтег, 2007. – 668 с.
9. *Гарпушкин В.Е.* Гуманистический универсализм как парадигма мировоззрения: автореф. дисс. д. философ. н. – Иваново, 2009. – 43 с.
10. *Философский энциклопедический словарь.* – М.: ИНФРА, 2005. – 576 с.
11. *Филатов А.С.* Наука и религия в формировании картины мира / А.С. Филатов // Философия и космология: Научно-теоретический сборник / Международное философско-космологическое общество. Гл. ред. О.А.Базалук. – Полтава: Полтавський літератор, 2008. – 219с. – с. 42-52.
12. *Раушенбах Б.В.* Точные науки и науки о человеке / Б.В. Раушенбах // Вопросы философии. – 1989. – № 4.
13. *Маслова Н.В.* Ноосферное образование: Монография / Н.В. Маслова. – М.: Институт холодинамики, 1999. – 308 с.
14. *Bazaluk Oleg.* Neurophilosophy in the Formation of Planetary-Cosmic Personality / Future Human Image 1 (4) – Kyiv: ISPC, 2014. – pp. 5-13.
15. *Svyrydenko D.* Higher education in the face of XXI century challenges / Philosophy and Cosmology – Kyiv, 2014. – Vol.12 – pp. 258-263.

Шиндаулова Р.Б.

**НООГУМАНІСТИЧНИЙ СВІТОГЛЯД: ФІЛОСОФСЬКЕ
ОБГРУНТУВАННЯ СУТНІСНИХ ХАРАКТЕРИСТИК**

На основі порівняльного аналізу ноогуманістичного світогляду з близькими йому типами різних світоглядів (ноосферного, природничо-наукового, гуманістичного) визначено його специфічні сутнісні ознаки. У результаті автор визначає ноогуманістичний світогляд як інтегральне поняття, що розглядається у вигляді тенденції синтезу своїх складових: екологоорієнтованої, ноосферної, гуманістичної, природничої. Доведено, що ноогуманістичний світогляд – це інтелектуальне, емоційно-ціннісне засвоєння ноогуманістичних знань, переконань, навичок, принципів, що виражаються в систематизованому і цілісному світогляді, еволюціонує і зберігає концептуальний ноогуманістично-орієнтований остов, що впливає на модель поведінки індивіда.

Ключові слова: ноогуманістичний світогляд, ноосфера, ноогуманізм, екологоцентрований світогляд, коеволюція.

Shindaulova R.B.

**NOOHUMANISTIC WORLDVIEW:
PHILOSOPHIC SUBSTANTIATION OF INTRINSIC ATTRIBUTES**

This article analyzes the phenomenon of noohumanistic worldview, formulates its essential characteristics and estimates the potential of this worldview concept as a strategy in the context of the challenges which formulates the modern civilization. The central core of the “noohumanistic worldview” is the concept of “noohumanism”. The integral concept of “noohumanism” consists of the noospheric and humanistic components.

The following features of noohumanism were defined: civilization, globalization, systemic, worldview, personality-oriented, social-activity, axiological ones. They allow author to identify the main focus of one’s teaching projection, i.e., noohumanistic pedagogy as a productive new direction at modern education.

The noospheric component of noohumanism also includes the scientific theories, such as quantum physics, which gives one’s own interpretation of reality which corresponds to this provision of the consciousness role. The natural science component of the noospheric component also includes some aspects of the hypothesis of the physical vacuum theory, other than those of quantum physics. The noohumanistic worldview is close to the ideas of critical humanism and humanistic universalism that focus on self-critical and responsible attitude of man to the universe and announcing the last one’s highest value. It is close to the classical humanistic worldview due to the focus on the achievement of values with their personal and social nature (the ideal of all-round harmonious development of personality), which includes natural conformity included into the educational field as a leading semantic component, self-knowledge and continuous self-education.

The noohumanistic worldview is close to ecology-centered worldview in common installation on harmonious relations in the system “man-society-nature” based on the principle of co-evolution. The difference between them is that noohumanistic worldview along with ecology-centered component contains the noospheric, humanistic, natural science ones. Noospheric component underlines the psychological aspect: the noosphere is treated as a global universal psychological field, the main message is sent to the general idea – world-formed value of consciousness.

On the basis of comparative analysis noohumnistic worldview with the close types of worldviews (noospheric, the natural sciences, humanistic ones) author determined its specific intrinsic attributes. As a result, the author defines noohumnistic worldview as an integral concept considered as a synthesis of trends in its components: ecology-centered, noospheric, humanistic, natural science. It was proved that noohumnistic worldview is mental, emotional and valued noohumnistic assimilation of knowledge, beliefs, skills, principles, expressed in a systematic and holistic outlook, which is an evolving concept of noohumanism-based skeleton, affecting an individual’s pattern of behavior.

Keywords: *noohumnistic worldview, noosphere, noohumanism, : ecology-centered worldview, co-evolution.*

Надійшла до редакції 5.06.2016 р.



Ольга Мельник

Мельник Ольга Євгенівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Чернігівського національного технологічного університету, проректор з науково-педагогічної та виховної роботи ЧНТУ. Сфера наукових інтересів – філософія освіти.

КОМУНІКАТИВНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Автор доводить, що в умовах глобалізації ринкова мова узгалянює всі міжлюдські відносини через схему егоїстичної орієнтації персон, через власні преференції кожного, тому соціальний зв'язок, заснований на взаємному визнанні, не вкладається у поняття договору чи раціонального вибору. Відповідно актуалізується необхідність звернення філософії освіти до студій, пов'язаних з сучасними пошуками етики для сучасного світу, зокрема з проектом практичної комунікативної філософії освіти.

Ключові слова: комунікаційна раціональність, філософія освіти, трансцендентальна прагматика, дискурсивна етика, цінності.

Немало західних, зокрема німецьких, філософів і соціологів кінця ХХ ст. висунули нові парадигми сучасної філософської та соціологічної думки. Однією з таких парадигм є комунікативна філософія, яка спирається на трансцендентальну (ідеальну) мовленнєву прагматику. Її провідні представники – К.-О. Апель, Ю. Габермас, В. Кульман, Д. Бюлер, П. Ульріх та ін.

Зміна парадигми, що здійснювалась у процесі переходу від «філософії свідомості» до «філософії комунікації» самосвідомих індивідів теорії комунікативної дії полягала в подоланні «методичного соліпсизму» (Е. Гуссерль) класики, й була спрямована на виявлення більш фундаментальних підвалин, аніж ті, що їх можна було б вивести з чистої людської суб'єктивності. Це стосувалося й достеменності, усезагальності та очевидності знання, правильності та універсальності етичних норм і цінностей. Комунікація, досягаючи своєї довершеної форми

дискурсу, мала стати тією інстанцією, за допомогою якої індивіди, діючи комунікативно, мали б змогу спільно обговорювати та обґрунтовувати свої норми та цінності. З апеляцією до комунікації пов'язувались сподівання на те, щоб у філософській і соціологічній теорії запровадити етичний вимір (комунікація передбачає суб'єкт-суб'єктний зв'язок, визнання в іншій людині суверенної особистості, повагу до неї – а це вже й є початок етичного зв'язку) і в такий спосіб перебороти як позитивістське тлумачення соціальної науки, засноване принципом «свободи від цінностей», так і ірраціоналістичне та нігілістичне ставлення до самих цих цінностей. Звідси ще одне визначення трансцендентальної прагматики – комунікативна чи дискурсивна, етика.

Першим постулатом вказаної філософії є постулат породження істини: «Історія думки може бути досліджена лише за умови, що думка має бути висловлена за допомогою мови і показана у формі тексту, на рівні якого вона констатується у своїй всезагальності в спеціально розроблених формах мови. Текст виступає як особлива система, якій притаманні завершеність і цілісність, а також внутрішня зв'язність і послідовність. Саме в текстовій діяльності може актуалізувати себе самосвідомість суб'єкта, оскільки обмін знаннями і досвідом, емоціями, цінностями, ідеалами та нормами неможливий поза межами породження й інтерпретації текстів. Тобто текст стає джерелом відомостей і знань про ту чи іншу предметну реальність, і в цьому значенні він є фундаментальним поняттям культури, означаючи «процеси інтеграції культурних значень в цілісні єдності осмислень» [1, с.114].

Отже, будь-який комунікативний акт – це завжди діалог (хоча саме поняття діалогу не може бути зведено до комунікативного акту). А оскільки будь-який текст може нести в собі інформацію про світ, обмін цією інформацією в процесі комунікації означає обмін знаннями про світ, їх уточнення, зміну, узагальнення чи відкидання. Сприймаючи текст у процесі спілкування чи комунікації, той, хто має текст, здійснює зустрічне породження тексту. Результатом комунікації або діалогу є ефект певного збігу тексту автора і тексту партнера по діалогу, який зумовлюється суміщенням основоположних смислових комплексів породженого і «зустрічного» чи похідного, відродженого текстів. Отже, основою такого діалогу є «багатосуб'єктність» цього процесу, а результатом – збіг «смислових центрів» при обміні діями породження й інтерпретації текстів. У цьому процесі автор тексту та його партнер постійно змінюють свої ролі, що робить їх рівноправними учасниками діалогу.

Поняття істини при цьому означає те, що відповідає: а) внутрішнім критеріям того чи іншого виду мислення; б) вимогам розумової

комунікації, що веде дискурс. Якщо перше визначення істини є традиційним і не вимагає додаткових пояснень, то відносно другого слід зробити кілька уточнень. Що означає відповідність вимогам розумової комунікації? Це – додержання певних процедур, які окреслюють процес отримання інформації, а саме:

- 1) виокремлення основних тез автора;
- 2) формулювання власних контртез;
- 3) виділення того розумового простору, в якому ведеться діалог.

Інакше кажучи, акцент робиться не на тому, що дещо безумовно сприймається як істина, а на процесі породження того, що визначається як істина. Тобто завдання полягає не у тому, щоб істину передати, а у тому, щоб актуалізувати до істини відношення, зробити її предметом рефлексії, критики, осмислення.

Де істина пов'язана з комунікуванням двох, або більше суб'єктів, тобто з інтерсуб'єктивністю, з'являється морально-нормативне поле дискурсу і необхідність вирішення проблеми етики суб'єктів пізнання, освіти у доктринально-ідеологічній сфері.

Першим важливим кроком у вирішенні проблеми педагогічної комунікації є розгляд співвідношення етики та логіки в функціонуванні учасників освітнього процесу засобами осмисленої комунікації. Власне освіта, окрім спілкування професіоналів, функціонує, реалізується як адекватне існування тільки тоді, коли присутня осмислена принципами комунікація. «Той, хто буде осмислювати взаємини між наукою й етикою в сучасному індустріальному суспільстві, що охоплює увесь світ, виявиться в парадоксальній ситуації. А саме, з одного боку, потреба в універсальній, тобто зобов'язуючій все людське суспільство, етиці ще ніколи не була настільки актуальною, як у наше століття єдиної планетарної цивілізації, породженої технологічними наслідками науки. З іншої ж сторони, філософське завдання раціонального обґрунтування загальної етики ще ніколи не були настільки складним, як у століття науки тому, що ідеї інтерсуб'єктивної значимості в це століття наука завдає шкоди сциєнтистською ідеєю нормативно нейтральної або вільної від цінностей «об'єктивності» [2, с.263].

Як пише К.-О. Апель, якщо ввести розрізнення між можливими сьогодні типами впливу людських учинків між мікросферою (родина, шлюб, сусідство), мезосферою (рівень національної політики) і макросферою (доля людства), то можна буде без проблем довести, що діючі в наш час у всіх народів моральні норми усе ще сконцентровані переважно в інтимній сфері (особливо – у сфері регулювання сексуальних відносин); уже в мезосфері національної політики вони в значній мірі зводяться до архаїчного імпульсу групового егоїзму й групової іден-

тифікації, тоді як власне політичні рішення вважаються проблемами морально нейтрального «державного резону»; що ж стосується макросфери людських життєвих інтересів, то виглядає так, що турбота про них віддана, у першу чергу, відносно нечисленним посвяченим. Однак цій ситуації в консервативному секторі моралі з недавніх пір протистоїть зовсім інша ситуація в області впливу людських учинків, особливо пов'язаного з ними ризику: внаслідок планетарної експансії й переплетення народів, здійсненого науково-технічною цивілізацією, у цей час вплив людських учинків – напр., у рамках промислового виробництва, – треба в значній мірі локалізувати в макросфері загальних життєвих інтересів людства. «Науково-технічна цивілізація поставила всі народи, раси й культури – без врахування специфічно групових конкретних для кожної групи моральних традицій – перед обличчям загальної етичної проблематики. Уперше в історії роду людського люди практично поставлені перед завданням брати на себе солідарну відповідальність за наслідки своїх дій у планетарному масштабі» [3, с.265]. Вимога спільної відповідальності викликає необхідність досягнення взаєморозуміння в оцінюванні нормативних стандартів та ціннісних вподобань, чи краще, інтерсуб'єктивного узгодження тих вихідних принципів, на які б спиралась етика відповідальності.

Варто було б думати, що цій необхідності солідарної відповідальності повинна відповідати інтерсуб'єктивна значимість норм або, щонайменше, основні принципи етики відповідальності. Все це стосується першого аспекту проблемної ситуації, до якої підштовхує тема «етика в століття науки».

Другий аспект проблемної ситуації, що перетворює її, як уже вказувалося, у парадоксальну, нав'язує себе професійному філософові, коли той розглядає теоретичне – або, точніше, метатеоретичне – проблемний стан відносин між наукою й етикою. А саме останнє характеризується широким поширенням в мислителів переконання про те, що можливість інтерсуб'єктивної значимості аргументів простирається взагалі рівно настільки, що й можливість наукової об'єктивності в сфері логіко-математичних формальних наук й в області емпірико – аналітичних реальних наук. І от оскільки ані норми, ані ціннісні судження ніколи не вдавалося вивести за допомогою формалізму логіко-математичних умовиводів або ж індуктивних висновків з фактів, остільки ідея наукової об'єктивності начебто б відсилає домагання моральних норм або ціннісних суджень на значимість у сферу ні до чого не зобов'язуючої суб'єктивності. «Імпліцитно або експліцитно представлені в світоглядно – ідеологічних контекстах домагання етики на значимість – як видається – повинні зводитися до ірраціональних, емо-

ційних реакцій, або до настільки ж ірраціональних довільних рішень. Отже, доступними раціональному обґрунтуванню є не самі етичні норми, а лише вільні від цінностей описи фактично дотримуваних моральних норм, або ж каузальні або статистичні пояснення виникнення моральних норм або систем цінностей за допомогою так званих емпіричних соціальних наук» [3, с. 267].

Ситуація віднесення обґрунтування моральних норм у ірраціональну сферу спричинюється пануванням у філософських та педагогічних теоріях принципу доповнюваності, котрий був запропонований М. Вебером на зразок фізико-математичних наук. «Отже, він став одним із засновників (поряд з екзистенціалістами, з одного боку, та позитивістами – з іншого) системи доповнюваності західної ідеології, згідно з якою практика в суспільних життєвих сферах – політики й господарства – має регулюватись принципами ціннісно нейтральної раціональності, взірцем якої є наука й техніка. У свою чергу, носії цінностей – мораль та релігія – повинні стати виключно приватною сферою: етичні цінності існують за принципом античного політеїзму – кожен індивід мусить вибрати в ситуації відповідальності свого Бога. Однак такий підхід елімінує питання про об'єктивність цінностей і ставить під сумнів їх раціональне обґрунтування, а тому призводить до релятивізму, а в підсумку – до ціннісного нігілізму» [2, с.27].

Тому здається лише послідовним те, що професійна філософія, що розуміє себе як наука, нарешті, сама задалася розробкою етики в сенсі безпосереднього обґрунтування етичних норм або ж якогось останнього принципу етичних норм. Із традиційної етики або практичної філософії в цьому зв'язку виникла аналітична «метаетика», що узагальнено розуміє себе як вільний від цінностей науково-теоретичний опис мовного вживання або ж логічних правил так званого «морального дискурсу» («moral discourse»). Усяка філософія, яка не приходить до угоди із цією трансформацією, тобто всяка філософія, що прагне перебороти тезу про нейтралітет аналітичної метаетики на користь обґрунтування моральних норм, начебто б виводить норми з фактів і тим самим порушує Юмів принцип строгого розрізнення на те, що є, і те, що повинно бути. При цьому будь-яка нормативна етика, на перший погляд, логічно застаріла. Її основи, подібно основам «природного права», викриваються «науковою» філософією як догматична або ідеологічна, а її претензія на значимість клеймується як жалюгідна ілюзія або як авторитарна репресія, що представляє небезпеку для людської волі.

В останньому випадку цікава квазіморальна ангажованість «наукової» філософії, що опинилася в стані стати критикою ідеології в

ім'я лібералізму. Оце власне і є другий аспект парадоксальної проблемної ситуації, з якої ми зіштовхуємося, порушуючи питання про взаємовідношення об'єктивності й етики. Відповідно до цього, універсальна, тобто інтерсуб'єктивно значима етика солідарної відповідальності здається одночасно й необхідною, і неможливою. «На мій погляд, вирішальним є хід міркувань, що евристично виходить із тези, що «об'єктивність» науки, вільної від цінностей, все-таки припускає інтерсуб'єктивну значимість моральних норм. Опрацювання наслідків із цієї тези, у першу чергу, підриває забобон, що стосується ірраціональної суб'єктивності всіх моральних норм й оцінок» [3, с. 297].

Доведення того, що інтерсуб'єктивна значимість моральних норм служить умовою можливості й значимості об'єктивності, може, продемонструвати, що, на відміну від розхожої точки зору, ідею наукової «об'єктивності» не можна відразу ж вважати принциповим аргументом проти можливості інтерсуб'єктивно значимої етики. Отже, подальші міркування дозволяють спростувати такий етично релевантний різновид сцієнтизму, що можливість або неможливість етики ставить у залежність від того, чи можна «редукувати» її у значиму форму до об'єктивності, вільної від цінностей. «Тут виникає цікава паралель між етикою й герменевтикою; тому що остання найбільш успішно відстоїть власні права проти сцієнтизму, показавши, що об'єктивно описуюча й – каузально або статистично – пояснююча наука усе ще припускає методичне значення взаєморозуміння у вимірі (трансцендентальної) інтерсуб'єктивності» [3, с. 298].

Рациональна аргументація, передбачувана не тільки у всякій науці, але вже при викладі будь-якої проблеми, припускає значимість універсальних етичних норм. Зокрема, наприклад, пише Апель, буде невірно, посилаючись на Канта, стверджувати, що логіком може бути й диявол. Не можна, щоправда, заперечувати, що логічно правильне використання розуму може бути взяте на службу злою волею попросту як засіб. Тому логіка як теорія нормативно правильного використання розуму є технологією, морально вільною від цінностей (яка, подібно іншим технологіям, становить частину взаємодоповнюючої системи об'єктивності, вільної від цінностей, і суб'єктивного покладання цінностей). І все-таки можна затверджувати, що логіка, а з нею одночасно всі науки й технології, припускає етику як умова власної можливості. Це можна довести наступним міркуванням.

«Логічна значимість аргументів не може бути доведена, якщо в принципі не передбачається співтовариство мислителів, здатних до інтерсуб'єктивного взаєморозуміння й формування консенсусу» [3, с.302]. Навіть фактично самотній мислитель у стані пояснити й до-

вести свою аргументацію лише остільки, оскільки він може в критичній розмові «душі із самою собою» (Платон) інтеріоризувати діалог потенційного інтерсуб'єктивного аргументативного співтовариства. Отут прояснюється, що значимість мислення на самоті принципово залежить від виправдання мовних висловлювань в актуальному аргументативному співтоваристві.

Та все ж, логічне виправдання нашого мислення припускає тепер, поряд з реальним аргументативним співтовариством, ще й слідування якійсь основній моральній нормі. Наприклад неправда, мабуть, зробила б діалог аргументуючих неможливим; але те ж саме стосується й відмови від критичного взаєморозуміння, або від експлікації й виправдання аргументів. Словом: в аргументативному співтоваристві передбачається взаємне визнання всіх його членів як рівноправних партнерів по дискусії, що є виключно етичною нормою.

Інакше кажучи, всі істоти, здатні до мовної комунікації, повинні бути визнані особистостями, тому що вони у всіх своїх учинках і висловленнях є віртуальними партнерами по дискусії, і в необмеженому виправданні мислення не може бути відмовлено жодному з партнерів по дискусії й ні однієї з його віртуальних реплік у дискусії. Саме ця вимога взаємного визнання особистостей як суб'єктів логічної аргументації, а не тільки логічна правильність використання розуму індивідами, дозволяє, на погляд автора, говорити про «етику логіки», що може розглядатися як підстава для оновлення методологічної культури сучасної педагогіки.

«Етика логіки» тут розшукується не просто в конструктивному паралелізмі метаетики й метасцієнтистської «логіки наукового дослідження», але й у реконструктивному поверненні до трансцендентально-прагматичних умов можливості логіки, а тим самим – і педагогічної науки; в апіорі комунікативного співтовариства.

Емпірико-аналітична (що описує й пояснює) наука припускає герменевтичне взаєморозуміння в комунікативному співтоваристві людей, що займаються наукою, однак герменевтичне взаєморозуміння імплікує, серед іншого, і використання всілякої фактичної інформації, тобто – серед інших сучасних умов – і емпірико – аналітичні науки. Оскільки ж герменевтичне взаєморозуміння, крім того, являє собою взаєморозуміння в питанні про потреби й цілі, воно припускає якусь етику, і в той же час його вимагає передбачувана ним етика – разом з інформацією, одержуваною за допомогою емпірико – аналітичної науки.

«І все-таки, якою є ситуація з можливістю осмисленого заперечення тільки що експлікованої структури умов науки, техніки, герме-

невтики й етики? У цьому пункті можна було б, ще раз пославшись на Канта, заперечити, що, з інструменталістським застереженням, і диявол – наприклад, для вдосконалення свого мистецтва переконання або для оволодіння «ноу-хау» наукової технології – міг би брати участь у діалоговій грі – обґрунтування логіки й тим самим в аргументативному співтоваристві, – не відрікаючись від своєї злої волі. Адже – говорячи словами Канта – він може поводитися «згідно обов'язку», не роблячи вчинків «на підставі обов'язку». Із цього начебто виникає, що й повернення до етичних умов можливості логіки, у найкращому разі, у стані привести до «гіпотетичного імперативу», але не до якого б те не було принципу етики в душі Канта» [3, с. 304].

Кантове розрізнення для задуму обґрунтування етики виявиться не релевантним, якщо буде показано, що досліджувана нами основна норма поведіння «згідно обов'язку» практично не відрізняється від такої ж норми поведіння «на підставі обов'язку». Відповідно до цієї передумови, релевантним є не той кантовий аргумент, що навіть дияволи, які в стані користуватися своїм розумом, можуть поводитися принципово «згідно обов'язку», але той аргумент, що навіть дияволи повинні поводитися згідно боргу, якщо вони хочуть стати причетними істині. «І от, Ч. С. Пірс звернув увагу на те, що істина, як постулат консенсусу логіки науки, не може бути досягнута кінцевими індивідами й що тому приналежність до аргументативного співтовариства вчених містить у собі принципове подолання егоїзму кінцевих істот, – свого роду самопожертва у душі «логічного соціалізму». Звідси слідує, що в тій мірі, у який диявол побажав би стати членом аргументативного співтовариства, він повинен був би завжди поводитися стосовно його членів (всіх розумних істот) так, немов він переборює егоїзм, а тим самим – і самого себе. Отже, те інструменталістське застереження, яке допускає Кант в цьому випадку втрачає своє значення. Тут начебто є натяк на те, що моральна норма, передбачувана волею до істини, а виходить, і приналежністю до необмеженого аргументативного співтовариства, не може бути «гіпотетичним імперативом» у тому змісті, що мав на увазі Кант: відповідний гіпотетичний імператив мотивований, щонайменше, не «патологічною зацікавленістю» у якійсь емпіричній меті, але, у відомій мірі, практичною зацікавленістю самого теоретичного розуму. У тім, що пошуки істини за умови інтерсуб'єктивного консенсусу повинні передбачати й мораль ідеального комунікативного співтовариства, виявляється, скоріше, сучасний аналог класичного вчення про «трансценденталії»: те, що класична метафізика допускала в якості сущого – тотожність єдиного, благого, істинного – сучасна філософія при історично ризикованому опосередкуванні теорії й практи-

ки усе ще повинна допускати як постулат, необхідний з погляду критики змісту, а – відносно його реалізації – як «принцип надії» [3, с.306].

Те, що етики об'єктивності недостатньо для обґрунтування етики людства в століття науки, можна прояснити за допомогою наступних критичних міркувань із приводу Пірсової концепції наукової етики: Пірс убачав, пише Апель, особливу моральну ангажованість, імпліцитно передбачувану в кожного члена співтовариства натуралістів, у певній абстрагованості від кінцевих (індивідуальних) життєвих інтересів. Натураліст, відповідно Пірсу, повинен могти ідентифікувати себе з якимсь необмеженим співтовариством експериментаторів (будучи заміним його членом), про яке він знає, що воно не досягне при його житті своєї мети, установлення остаточної істини. В передбачуваному тут осмисленні самопожертвування індивідуальністю, Пірс начебто вбачав щось подібне до парадигми морального осмислення взагалі, і тому від екстраполяції наукової етики він очікував раціоналізації універсума ще й у дусі етики «еволюційної любові». Однак спроба відтворити цю екстраполяцію й сформулювати етичний імператив на шляху Пірсової «самопожертви» показує, що тут має місце абсолютизація якогось життєвого інтересу, такої потреби, яку саму ще необхідно виправдати в «співтоваристві аргументуючих».

Це міркування показує, що співтовариство аргументуючи не тожне співтовариству вчених, хоча й передбачається останнім. До аргументаційних апіорі ставиться вимога виправдати не тільки всі «твердження» науки, але й, поверх того, всі людські вимоги (навіть імпліцитні вимоги одних людей до інших, що втримуються у вчинках й інститутах). Хто аргументує, той імпліцитно визнає всілякі вимоги всіх членів комунікативного співтовариства, які можна виправдати розумними доказами (інакше вимога аргументації тематично обмежилася б самим собою), і в той же час зобов'язується виправдати аргументами всі власні вимоги до інших. Крім того, члени комунікативного співтовариства (а імпліцитно це значать: всі мислячі істоти) зобов'язуються також урахувувати всі можливі вимоги всіх можливих його членів, тобто всі людські потреби, наскільки вони можуть висувати вимоги перед своїми ближніми. Людські потреби є етично релевантними в якості міжособистісно повідомлюваних вимог; їх варто визнавати в тій мірі, у якій вони можуть бути міжособистісно виправданими за допомогою аргументів. В необхідній готовності до виправдання особистих потреб як міжособистісних вимог є аналогія до необхідного Пірсу самопожертвування, зрозуміло, у тій мірі, у якій суб'єктивність реалізації егоїстичних інтересів можна принести в жертву трансуб'єктивності аргументативного представництва

інтересів. Однак тут є вимога саме не жертвувати кінцевими, індивідуальними інтересами людей без необхідності. Зміст моральної аргументації можна виразити в зовсім не новому принципі, що говорить, що справі комунікативного співтовариства можуть служити всілякі потреби людей як можливі вимоги, які можна гармонізувати з потребами всіх інших на шляху аргументації. При цьому вимальовується основний принцип комунікативної етики, у той же час являючи собою спочатку відсутню основу етики демократичного формування волі за допомогою угоди («конвенції»). Змальована основна норма не тільки знаходить обов'язковість у силу свого фактичного визнання тими, хто складає угоду («договірна модель»), але й зобов'язує тих, хто в процесі соціалізації досяг «комунікативної компетенції», у кожній справі, що зачіпає інтереси (можливі вимоги) інших, прагнути до угоди з метою формування солідарної волі; і лише ця основна норма – а, приміром, не факт певної угоди – забезпечує моральну обов'язковість окремим угодам, що відповідають нормі. Суб'єктивні рішення совісті індивідів, що вимагаються християнською традицією й секуляризовані лібералізмом й екзистенціалізмом тепер апіорі опосередковані вимогою інтерсуб'єктивної значимості – завдяки тому, що кожен індивід заздалегідь визнає публічну аргументацію як експлікацію всіляких критеріїв значимості, а тим самим – і розумного формування волі. Тим самим «методичний соліпсизм» долається й у сфері етики.

Отже, представники комунікативної теорії за умов кризи як релігійного, так і раціоналістичного (що вже очевидно) світогляду ставлять перед собою завдання побудови принципів нової етики, етики відповідальності, яка б виконувала функцію критичної, або легітимуючої, інстанції і здійснювала контроль за розвитком сучасного суспільства. Прийняття засадничої норми комунікативної етики (визнання потреб інших, як загальнозначущих, за умови гармонізації їх з власними під час аргументативного дискурсу) дозволяє гармонізувати діяльність суб'єктів педагогічного процесу зокрема як розумного та здатного до порозуміння, з навколишнім соціальним і природним світом.

Засаднича норма комунікативної етики також має наслідки для інтерпретації постулату породження істини в контексті доктринально-ідеологічної частини методологічної культури. Оскільки суб'єкти для передавання істини повинні вступати в комунікацію, для них можна зробити висновок: індивід існує як обмежуючий свою індивідуальність член комунікативного співтовариства. Комунікативне товариство завжди перебуває в обміні продуктами праці, думок, знань. Власне самі знання набувають статусу раціональних під час такої комунікації. А сама комунікація постає як така, що є неможливою без етичної

норми, що узасадничує її. Тобто без етичної норми нівелюється сама комунікація і домагання на істинність та раціональність.

Література

1. Лук'янець В. С. Сучасний філософський дискурс: Оновлення методологічної культури: монографія / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Оздовська. – К., 2000. – 304 с.
2. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія / Єрмоленко А. М. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
3. Апель К. О. Трансформація філософії / Апель К. О.; [пер. В. Куренного, Б. Скуратова]. – М.: Логос, 2001. – 344 с.

Мельник О.Е.

**КОМУНИКАТИВНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ**

Автор доказывает, что в условиях глобализации рыночная речь обобщает все межчеловеческие отношения из-за эгоистической ориентации личности, поэтому социальная связь, основанная на взаимном признании, не укладывается в понятие договора или рационального выбора. Актуализируется необходимость обращения философии образования к студиям, связанных с современными поисками этики для современного мира, в частности с проектом практической коммуникативной философии образования.

Ключевые слова: коммуникативная рациональность, философия образования, трансцендентальная прагматика, дискурсивная этика, ценности.

Melnyk O.E.

**COMMUNICATIVE RATIONALITY IN THE CONTEXT
OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY
OF EDUCATION**

Backed by leading representatives of transcendental (ideal) speech pragmatics (K.-O. Apel, Habermas, C. Kuhlman, David Boler, P. Ulrich etc.) we investigate the basic postulates of communicative philosophy, as a new paradigm of modern philosophy. The theory of communicative action, according to the author, was aimed at identifying more fundamental principles of general and obvious knowledge and accuracy and universality of ethics and values. It means that communication, achieving its perfect form in the discourse, has become the means by which individuals would be able to discuss and justify their norms and values.

The basic postulate of transcendental pragmatics – communicative or discursive ethics – is the postulate of the birth of truth. The studies of this becomes possible only if the opinion is expressed through language and shown in the form of a text, in which it is constituted in the specially designed forms of language. The text appears as a special system, which is characterised by completeness and integrity, as well as by internal coherence and consistency. It is in the text that the conscious-

ness of the subject can actualize itself because the exchange of knowledge and experiences, emotions, values, ideals and norms is not possible without generation and interpretation of texts. So, the text becomes a source of information and knowledge about a particular subject reality, and in this sense it is a fundamental concept of culture.

The concept of truth in this case means something that fulfills the requirements of mental communication accompanying the discourse. So, it's the adherence to certain procedures that outlines the process of obtaining information, namely the identifying of the main theses of the author, the formulation of your own contra-theses, allocation of mental space, in which the dialogue is going on. It means that the emphasis is laid not on the fact that something is definitely perceived as the truth, but on the process of the generation of the truth. So, the task is not to convey the truth, but to actualize the relation to the truth, to make it the subject of reflection, criticism and understanding. When the truth is associated with the communication between two or more subjects, that is with intersubjectivity, there appears a moral and normative discourse and the need to solve the issues of ethics and education in the doctrinally-ideological sphere.

It is emphasised that the first important step in solving the problem of educational communication is to examine the correlation between ethics and logic in the functioning of the participants of the educational process by means of meaningful communication. Actually, education, besides the communication between professionals, is functioning and implemented adequately only when there is meaningful communication. And here two important issues are raised. The first one is connected with the understanding of the relationship between science and ethics in modern industrial society, i.e. the ethics of responsibility for the fate of a planetary civilization generated by technological consequences of science, the second one is connected with the relationship between objectivity and ethics. The conclusion is that the representatives of the theory of communication in times of the crisis of the religious and rationalistic philosophy set themselves a task of finding new principles of ethics, the ethics of responsibility that would fulfill the critical or legitimate function and oversee the development of modern society. The adoption of a fundamental norm of communicative ethics (recognition of the needs of others as universally valid, provided they harmonize with your own during the argumentative discourse) can harmonize the activities of the subjects of pedagogical process. Communicative society is always in the process of exchanging products of labor, thoughts and knowledge. Actually, it is during such communication that the knowledge acquires the status of rational knowledge. And communication presents itself as being impossible without ethical rules. So, communication itself and the claim for truth and rationality are leveled without ethical norms.

Keywords: *communication rationality, philosophy of education, transcendental pragmatics, discourse ethics, values.*

Надійшла до редакції 17.03.2016 р.

Ольга Гончарова, Галина Тараненко

ГОНЧАРОВА Ольга Анатоліївна – кандидат педагогічних наук, доцент секції іноземних мов кафедри початкової освіти Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького. Сфера наукових інтересів: педагогічна інноватика; професійно-педагогічна підготовка вчителя іноземної мови.

ТАРАНЕНКО Галина Григорівна – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького. Сфера наукових інтересів: аксіологія, духовно-моральне зростання особистості.

ІННОВАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ЯК ВАЖЛИВА УМОВА ГАРМОНІЗАЦІЇ КУЛЬТУРНО- ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ: ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІЙ АСПЕКТ

Розглянуто інноваційну діяльність як одну з важливих складових сучасного культурно-освітнього простору, побудованого на засадах збереження і розвитку творчої потенції та стабільно активної життєдіяльності особистості у змінних соціальних умовах та її спрямованість на самовизначення, готовність до сприйняття і розв'язання нових завдань. Виділено якості, що віддзеркалюють специфіку інноваційної діяльності та виокремлено основні її компоненти. Зазначено, що перехід на новий стандарт і запровадження інновацій у різні сфери діяльності, сприятимуть особистісному самозростанню і, відповідно, гармонізації культурно-освітнього простору. Філософсько-освітній аналіз інноваційної діяльності уможливив висновок про те, що найважливішим і необхідним чинником, що задає межі допустимого в ході інноваційної діяльності є система цінностей, обумовлює ефективність і результативність будь-яких інновацій. Акцентовано увагу на тому, що обов'язковою умовою успіху будь-яких інновацій, є сучасна особистість, «яка вирішує все», світорозуміння і розумова діяльність якої базується на новому стандарті мислення.

Ключові слова: інноваційна діяльність, культурно-освітній простір, особистісне самозростання, специфіка та структура інноваційної діяльності, гармонізація особистості.

Ключовим завданням успішного розвитку країни є розвиток людини та соціального і природного середовища, що її оточує. Ефективність вирішення цього завдання залежить від умов, які необхідно створювати в суспільстві інноваційного типу, де інтелект і творчий потенціал людини є провідними факторами соціально-економічного благополуччя та конкурентоспроможності країни. Перехід на інноваційний шлях розвитку означає виробництво нових ідей, нових технологій, соціальних, управлінських інновацій. Необхідними є, по суті, інновації в усіх сферах суспільного життя. Отже, в означеному контексті важливо максимально полегшити впровадження інновацій. Вирішення цього завдання у значній мірі залежить від освіти, яка забезпечує сприйняття, вироблення та впровадження інноваційних продуктів та культурно-освітнього простору, який уможлиблює означені процеси.

Інноваційне суспільство відчуває потребу в «інноваційній» людині, тобто особистості, яка володіє специфічними якостями. Саме тому сучасна освіта має відповідати інноваційній моделі розвитку суспільства та вимогам глобальної конкуренції. Нова модель освіти передбачає, насамперед, щоб установи професійної освіти всіх рівнів стали частиною національної інноваційної системи, виконуючи ще й свої традиційні функції – соціалізації, формування особистості (сьогодні – це формування інноваційної особистості), виховання громадянських почуттів тощо. Крім утворення мереж, входження до мережі управління знаннями, важливим завданням культурно-освітнього простору є забезпечення трансферу нових знань і технологій та підсилення мотивації особистості на інноваційну модель поведінки.

Формування інноваційної особистості ґрунтується не тільки на наявності базових якостей особистості, а й на особливостях процесу соціалізації, спрямованого на розвиток цих якостей та на можливість їх актуалізації в суспільно корисній діяльності. Великого значення тут набуває процес особистісного самозростання.

Варто зазначити, що однією із фундаментальних проблем формування інноваційної особистості є відсутність її моделі для якої характерні базові та набуті якості. Інноваційна особистість з точки зору суспільства, яке очікує від неї проявів певного змісту і спрямованості, характеризується відповідними якостями. Звідси випливають ознаки зовнішньопрактичних проявів інноваційної особистості, які можна розглядати у якості особистісно значущих, а їх набір визначає здатність особистості до інноваційної діяльності.

Зважаючи на те, що інноваційність є однією з домінуючих тенденцій розвитку людства, сучасний культурно-освітній простір потребує

нової освітньої парадигми, побудованої на засадах збереження і розвитку творчої потенції та стабільно активної життєдіяльності особистості у змінних соціальних умовах та її спрямованість на самовизначення, готовність до сприйняття і розв'язання нових завдань. Саме інноваційна діяльність віддзеркалює основні зміни у тенденціях та закономірностях сучасного культурно-освітнього простору.

Протягом останніх десятиріч в Україні можна спостерігати характерну тенденцію до посилення інноваційності, зокрема у системі освіти. Постійно зростаючі вимоги суспільства до майбутнього фахівця актуалізують питання розвитку здатності особистості до інноваційної діяльності, успішність якої залежить від внутрішнього прагнення до змін та принципової переорієнтації на інноваційний підхід.

Інноваційна діяльність регламентується в Україні численними нормативними документами (Закони України «Про інноваційну діяльність», «Про наукову та науково-технічну діяльність», «Про авторське право і суміжні права», «Про науково-технічну інформацію», «Про наукову та науково-технічну експертизу». Проте, не зважаючи на широке поле нормативно-правової бази, можна спостерігати недостатній рівень підготовки та готовності особистості до створення та впровадження інновацій. Варто підкреслити, що система освіти може відповідати сучасним темпам розвитку українського культурно-освітнього простору лише за умови наукового обґрунтування факторів формування готовності до інноваційної діяльності. Тож, проблема підготовки особистості до інноваційної діяльності, основи якої повинні закладатися під час здобуття освіти, є досить актуальною.

Важливі питання становлення особистості розкривають у своїх дослідженнях Н.Дем'яненко, І.Зязюн, В.Луговий, Н.Ничкало, В.Майборода, О.Пехота, Н.Протасова; філософські аспекти інноваційного процесу обґрунтовують В.Андрущенко, В.Бондаренко, В.Князев, М.Михальченко, В.Скуратівський; психологічні – І.Бех, В.Бочелюк, О.Ветохов, Р.Немов, Т.Яценко. Окремим питанням формування готовності до інноваційної діяльності присвятили свої дослідження К.Баханова, І.Богданова, О.Волошенко, І.Гавриш. Різні аспекти інноваційної діяльності вивчають З.Абасов, В.Кремень, Н.Кузьміна, О.Євдокимов, А. Підласий, І.Підласий, С.Сисоєва, Л.Буркова, І.Дичківська, О.Попова, В.Бобрицька та ін. теоретико-методологічною основою вивчення розвитку готовності особистості до інноваційної діяльності є здобутки вчених, що працюють у галузі психології, зокрема, дослідження Ю.Власенка, С.Занюка, І.Кукуленко-Лук'янца, Р.Немова та ін.

Аналізуючи дослідження з проблеми формування готовності особистості до інноваційної діяльності, можна констатувати їх певну фрагментарність. Так, зокрема, потребують більш ґрунтовного дослідження концептуальні засади розвитку інноваційної діяльності особистості.

У сучасних дослідженнях категорія «інновація» досить часто отожднюється із категорією «нововведення», або розглядається як синонім терміну «новація». Проте, на думку деяких дослідників [4, с. 21-23.], саме втілення нових ідей відрізняє «інновації» від «новацій», адже якщо фахівцем відкривається щось принципово нове, то його можна назвати новатором, якщо трансформується наукова ідея – інноватором. Тож, варто розрізняти поняття «інновація» та «новація», адже під «новацією» розуміються засоби (нові методи, методики, технології, програми тощо), а «інновацією» – процеси, що розгортаються за певними етапами. В.Сластьонін також підтримує думку про те, що інновація є введенням нового в мету, зміст, методи, форми та організацію діяльності [9].

Отже, інновація, як результат оновлення теорії і практики, є продуктом інноваційної діяльності (процесу створення нового), який спрямовано на досягнення поставленої мети, а тому, на нашу думку, поняття «нововведення» та «новація» можна використовувати у якості синонімів.

Важливо зазначити, що «інноваційна діяльність» має не тільки економічний, але й соціально-психологічний зміст, постаючи у якості особливого виду діяльності, яка передбачає наявність особливих психологічних якостей. Отже, означений контекст спонукає до розгляду якостей якими повинна володіти особистість, орієнтована на інноваційну діяльність.

Дослідження якостей особистості, орієнтованої на інноваційну діяльність розпочалося у ХХ столітті, завдяки роботам Й. Шумпетера [12]. До теперішнього часу в науці накопичено чималий досвід психологічних досліджень у цій сфері, зокрема щодо опису «інноваційної поведінки», «характеристик інноваційної особистості», «психологічної готовності до інноваційної діяльності», «інноваційного інтелекту особистості», «інноваційного потенціалу особистості» та ін.

Так, наприклад, С.Яголковський, досліджуючи психологію інновацій, цілком правомірно пов'язує успішність інноваційних процесів з «... тими психологічними параметрами суб'єкта, які пов'язані з його компетентністю у взаємодії з новими ідеями і технологіями» [13, с. 69]. Означена компетентність, на думку вченого, має дві основні сторони:

одна з них пов'язана зі здатністю продукувати такі ідеї (креативністю), а інша – зі здатністю їх сприймати, допрацьовувати, поширювати і впроваджувати (інноваційністю).

Деякі дослідники, підкреслюючи важливість інноваційної поведінки особистості, виділяють такі якості, як: готовність удосконалювати професійну діяльність та наявність внутрішніх засобів і методів, що забезпечують цю готовність. Сюди також віднесено «... бажання і можливість розвивати свої інтереси та уявлення, шукати власні нетрадиційні шляхи вирішення проблем, що виникають, сприймати і творчо втілювати вже існуючі нестандартні підходи...» [7, с. 15].

Цілеспрямовані психологічні дослідження особливостей особистості інноватора ведуться відносно нещодавно. Так, зокрема, в роботах В.Шадрікова [11] до факторів, що впливають на успішність інноваційної діяльності, віднесені ціннісні орієнтації, процеси планування, програмування, прийняття рішень, регуляторні аспекти інтелекту і креативності тощо. На думку В. Петровського [6], який досліджував інноваційну діяльність з позиції «надситуативної активності», важливо робити акцент на здатності людини «творити і направлено транслювати інновації власного досвіду іншим людям». Н.Сербиновська вважає, що у дослідженні феномену інноваційності варто посилити увагу «до проблематики сприйняття, прийняття, освоєння і використання оригінальних і творчих ідей ... часто прекрасна наукова ідея може виявитися нереалізованою і незатребуваною не тому, що є непрактичною або нецікавою, а тому, що не була належним чином сприйнята, оцінена і розрекламована» [8, с. 28]. На думку Ю.Карпової [3], навпаки, варто виділити у якості основної – здатність «генерувати творчість», тобто здатність генерування нового, яка починає формуватися вже на початковій стадії навчання.

Група вчених [1], яка проводила дослідження даної проблематики в пострадянських країнах, до ресурсних характеристик інноваційної поведінки особистості віднесла ініціативність (ступінь готовності діяти в умовах невизначеності, покладатися на свої сили і відповідати за результати); перевагу діяльності, що вимагає інновативності (що виявляється у виборі (ігноруванні) такого виду діяльності); готовність до змін (відображає ступінь переваг, широкого кола життєвих ситуацій, що вимагають перебудови усталених параметрів життєвої реалізації).

Таким чином, узагальнюючи роботи вчених, можна виділити дві групи якостей, що, на наш погляд, віддзеркалюють специфіку інноваційної діяльності: творчу та організаційно-управлінську. Перша скла-

дова пов'язана з продукуванням нових ідей і креативних рішень; друга – є ближчою до управлінської діяльності.

Аналізуючи інноваційну діяльність особистості, можна виокремити філософський, мотиваційний, креативний, рефлексивний, валеологічний, технологічний, особистісний компоненти.

Ефективність *філософського компоненту* інноваційної діяльності залежить від сформованої особистісної настанови на філософську рефлексію власної діяльності, її результати та здатність співвідносити особисту діяльність із сутнісними сенсами буття. Завдяки розгляду сутності об'єктів та процесів сфери інноваційної діяльності уможливується філософське розуміння змін, що відбуваються в культурно-освітньому просторі. За умови поєднання філософських, загально- та конкретно-наукових підходів до вивчення інновацій та аналізу світових тенденцій, стає можливим концептуальне оформлення цілей та особливостей інноваційної діяльності. Саме завдяки наявності таких сутнісних та чітко сформульованих понять уможливується повноцінний розвиток інноваційної діяльності, оскільки означене дозволяє оперувати не лише поверхневими, а й суттєвими ознаками. Тож, системотвірною основою інноваційного аспекту особистісної діяльності виступає розвиток через осмислення особистістю своїх екзистенційних вимірів.

Розгляд *мотиваційного компоненту* інноваційної діяльності особистості передбачає аналіз двох аспектів: місце особистісної мотивації у загальній структурі мотивів та ставлення особистості до змін і здатність сприймати нововведення. Варто зазначити, що проблема мотивації інноваційної діяльності вивчається як проблема набуття особистістю адекватного смислу своєї діяльності. Будь-яка діяльність, зокрема й інноваційна, є полімотивованою, адже співвідноситься з декількома мотивами. Мотиваційний компонент для особистості набуває особливого значення, оскільки не лише здатен зміцнити зацікавленість означеною діяльністю й перетворити задані зовнішні настанови на внутрішні потреби. Отже, інновація стає фактом особистої свідомості лише за умови набуття значення мотиву діяльності, а тому завдяки адекватній меті мотивації інноваційної діяльності уможливується її гармонійне здійснення.

Центральним у структурі інноваційної діяльності можна назвати *креативний компонент*. Його формування зазвичай пов'язується з діалогом, дискусією, діловими іграми, методами проблемного, евристичного та розвивального навчання тощо. Так, зокрема, Е.Лузік вважає креативність критерієм якості системи підготовки фахівців [5]. Вважа-

емо, що проявом особистісної креативності є наявність у неї здатності до “бачення” проблеми, оригінальності, діалогічності та критичності мислення, здібності до генерування ідей, готовності до створення, опанування та використання нововведень у своїй діяльності.

Аналізуючи особливості процесу розвитку особистісної креативності можна виокремити декілька етапів. На початковому етапі, який характеризується низьким рівнем креативності, особистість знаходиться у межах засвоєних базових способів діяльності, а тому її дії є утрудненими, адже не виходять за межі загальноприйнятих. На цьому етапі у особистості спостерігається також відсутність ініціативності у постановці цілей. На другому етапі особистістю реалізуються власні ідеї та порівнюються різні інноваційні зразки. Завдяки спостереженням та узагальненням фактів особистість починає створювати більш ефективні способи діяльності або конкретні знахідки. На завершальному етапі спостерігається високий рівень креативності завдяки накопиченим спостереженням. Особисті знахідки стимулюють дослідження, пошук альтернативи, усвідомлення причинно-наслідкових зв'язків і залежностей, що робить діяльність дослідницькою. На завершальному етапі у особистості проявляються такі основні риси креативності як: важливі характеристики поведінки у сфері інноваційної діяльності; відкритість для нового та здатність виокремлювати проблеми у різних ситуаціях. Формування креативності, на думку С.Смірнова, можливе лише шляхом створення умов для самовиховання тому, що здатність до творчості є однією із найглибших характеристик особистості [10].

Важливо підкреслити, що здатність до креативності можна розглядати у якості важливої умови реалізації вищих духовних особистісних потреб та розвитку особистісних творчих сил і здібностей. Креативність сприяє постійному зростанню і збагаченню внутрішніх можливостей, підвищенню якості діяльності та орієнтації на вищі загальнолюдські цінності.

Невід'ємними складовими *рефлексивного компоненту* інноваційної діяльності є пізнання та аналіз особистістю власної свідомості та діяльності, тобто можливість поглянути на власні думки та дії з позиції спостерігача. Основними рефлексивними процесами означеного компоненту є здатність до самооцінки й оцінки іншого, самоінтерпретації та інтерпретації іншого, розуміння себе та іншого.

Рефлексію цілепокладання варто визнати важливою складовою інноваційного процесу оскільки вона пов'язана з прямим (цілепокладання від визначення актуального стану до запланованої кінцевої мети) та зворотнім аналізом (цілепокладання від кінцевого стану до

актуального). Рефлексія у процесі реалізації інноваційної діяльності характеризується поверненням особистості до етапу прогнозування, відстеження окремих складових концепції та аналіз взаємозалежності власних можливостей та зовнішніх умов, що спонукає до аналізу навичок, особистісних дій та змісту інновацій.

З урахуванням рефлексивного компоненту інноваційної діяльності уможливорюється виокремлення таких її важливих складових як творча активність, проявом якої є відтворювальна діяльність; позитивність у спрямуванні на використання відпрацьованих знахідок із незначними змінами; вміння ставити цілі та уявляти бажаний результат, що спонукає до створення альтернативних концепцій та технологій.

Важливою складовою *валеологічного компоненту* інноваційної діяльності є розвиток ціннісних орієнтацій особистості. У процесі дослідження доцільності та оцінювання нововведень визначальними стають критерії здоров'я та екології людини, що уможлиблює особистісну гармонізацію.

В означеному контексті особистість має бути готовою до: створення такого рефлексивного середовища, яке уможливить пізнання фізичних, фізіологічних, психологічних особливостей та вільний творчий пошук шляхів вирішення проблем, пов'язаних із здоров'ям та здоровим способом життя; корегування способу життя, що стає можливим завдяки сформованому у процесі діяльності прагненню до самопізнання та управління станом власного здоров'я; створення таких умов, які сприятимуть формуванню, збереженню і зміцненню власного здоров'я та здоров'я оточуючих.

Технологічний компонент інноваційної діяльності передбачає ґрунтовний аналіз структури та етапів розгортання інноваційних процесів, а саме: здійснення особистісно-мотивованої переробки проєктів, їхню інтерпретацію, здійснення активного пошуку інноваційної інформації та ознайомлення із нововведеннями; проведення професійно-мотивованого аналізу власних можливостей у процесі створення і прийняття рішення щодо їх раціонального використання; цілеформування та концептуалізацію підходів до застосування нововведення; вміння прогнозування зміни, труднощі, результати інноваційної діяльності та обговорювати їх у колективі; спрямованість на впровадження нового та розробку концептуальної основи та етапів експериментальної роботи.

Проявом *особистісного компоненту* інноваційної діяльності активна залученість особистості до означеної діяльності. При цьому особистість має не лише орієнтуватися в інноваціях, а й мати практичні

навички їх застосовування у своїй роботі, що неможливо без володіння різними технологіями та здатності до самореалізації та самостійного інноваційного пошуку.

Таким чином, з одного боку, процес інноваційної діяльності сприяє становленню особистості як суб'єкта цієї діяльності, з іншого – особистість перетворює свою діяльність на засіб впливу на оточуючих.

Успішність інноваційної діяльності залежить, насамперед, від ефективності перебігу інноваційного процесу, що уможливорюється завдяки таким складовим як: формулювання мети впровадження, що сприяє прийняттю рішень щодо доцільності тривалого використання нововведення або призупинення роботи щодо впровадження інноваційних ідей; ефективна реалізація нововведень на різних етапах розвитку й впровадження, забезпечення логічно організованої їх взаємопов'язаності та наступності; відповідність новацій суспільним потребам та можливостям впроваджувачів; загальна узгодженість усіх етапів інноваційного процесу, що забезпечить їх ефективне функціонування.

Отже, доходимо висновку, що інноваційна діяльність є соціальним феноменом, складним взаємозв'язком загальної професійної культури особистості, її громадських якостей та професійної спрямованості на впровадження нововведень у власну систему роботи. Перехід на новий стандарт і запровадження інновацій у різних сферах діяльності сприятимуть гармонізації культурно-освітнього простору.

Найважливішим і необхідним чинником, що задає межі допустимого в ході інноваційної діяльності та інших креативних процесах, є система цінностей, що обумовлює ефективність і результативність будь-яких інновацій. Зважаючи на той факт, що основним компонентом в будь-якій системі цінностей є духовно-моральна складова, яка визначає верхню межу можливостей не тільки в будь-якому виді конкретної людської діяльності, але й у думках і намірах кожної людини і суспільства в цілому.

Інноваційна діяльність як один із найбільш ефективних засобів соціально-економічного розвитку, потребує сучасної особистості «яка вирішує все», світорозуміння і розумова діяльність якої базується на новому стандарті мислення, а тому особливої актуальності набуває особистісна активність, яка є продуктом спільної діяльності. Інститут освіти в означеному контексті потребує об'єднання людей в команди інноваторів, що дозволить здійснювати інноваційну діяльність за рахунок поєднання якостей тих особистостей, які сприяють успіху. За умови оптимального поєднання особистісних якостей, коли перспективи

таких команд стають особистими перспективами, досягається сумісність, за якої команда здатна досягти найвищих результатів в інноваційній діяльності. У такому випадку практичне завдання щодо формування інноваційної особистості, яка потрібна сучасному суспільству, стає завданням створення команд, в яких реалізується стиль організаційної поведінки, заснований на досягненнях, що сприяє розвитку інноваційної особистості.

Література

1. *Галажинский Э.В.* Кросс-культурное исследование психологической готовности студентов к инновационному поведению / Э.В. Галажинский, В.Е. Клочко, О.М. Краснорядцева, И.А. Агеева // Теоретическая и экспериментальная психология. – 2013. – Т. 6. – № 1. – С. 69–78.
2. *Даниленко Л.І.* Інноваційні педагогічні технології / Л.І. Даниленко // Імідж сучасного педагога. – 2005. – №1-2. – С. 21-23.
3. *Карпова Ю.А.* Введение в социологию инноватики / Ю.А. Карпова. – СПб.: Питер, 2004. – 185 с.
4. *Каташов А.І.* Педагогічні основи розвитку інноваційного освітнього середовища сучасного ліцею: Дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. / А.І. Каташов. – Л., 2001. – 265 с.
5. *Лузік Е.В.* Креативність як критерій якості системи підготовки фахівців профільних ВНЗ України / Е.В. Лузік // Вища освіта України. – 2006. – №3. – С. 76-82.
6. *Петровский В.А.* Человек над ситуацией / В.А. Петровский. – М.: Смысл, 2010. – 560 с.
7. Психолого-педагогічний супровід реалізації інноваційних освітніх програм / під ред. Ю.Л. Зінченко, І.А. Володарської. – М.: Изд-во МГУ, 2007. – 120 с.
8. *Сербиновская Н.В.* Психология инновационной деятельности / Н.В. Сербиновская. – Шахты: ЮРГУЭС, 2012. – 88 с.
9. *Сластенин В.А.* Педагогика. Учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / В.А.Сластенин, И.Ф.Исаев, Е.Н.Шиянов; Под ред. В.А.Сластенина. – М.: Издательский центр «Академия», 2002. – 576 с.
10. *Смирнов С.Д.* Педагогика и психология высшего образования: от деятельности к личности. [Учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. Заведений] / С.Д.Смирнов. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 304 с.
11. *Шадриков В.Д.* Психологическая характеристика нормального человека, или Познай самого себя / В.Д.Шадриков. – М.: Университетская книга; Логос, 2009. – 208 с.
12. *Шумпетер Й.* Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия / Й.Шумпетер. – М.: Эксмо, 2007. – 864 с.
13. *Яголковский С.Р.* Психология инноваций. Подходы, модели, процессы / С.Р. Яголковский. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011. – 272 с.

Гончарова О.А., Тараненко Г.Г.

**ИННОВАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛИЧНОСТИ
КАК ВАЖНОЕ УСЛОВИЕ ГАРМОНИЗАЦИИ
КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА:
ФИЛОСОФСКО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ**

Рассмотрена инновационная деятельность как одна из важных составляющих современного культурно-образовательного пространства, построенного на основе сохранения и развития творческой потенции и стабильно активной жизнедеятельности личности в изменяющихся социальных условиях и ее направленность на самоопределение, готовность к восприятию и решению новых заданий.

Выделены качества, отражающие, специфику инновационной деятельности и определены ее основные составляющие. Подчеркивается, что переход на новый стандарт и внедрение инноваций в разных сферах деятельности способствует как личностному росту, так и гармонизации ее внутреннего мира.

Философско-образовательный анализ инновационной деятельности сделал возможным вывод о том, что важным и необходимым фактором, задающим границы допустимого в ходе инновационной деятельности является система ценностей, обуславливающая эффективность и результативность любых инноваций. Акцентировано внимание на том, что обязательным условием успеха в любых инновациях является современная личность «которая решает все», миропонимание и умственная деятельность которой основана на новом стандарте мышления.

Ключевые слова: инновационная деятельность, культурно-образовательное пространство, личностный рост, специфика и структура инновационной деятельности, гармонизация личности.

Goncharova O.A., Taranenko G.G.

**INNOVATIVE ACTIVITY OF THE PERSONALITY
AS AN ESSENTIAL CONDITION OF THE CULTURAL
AND EDUCATIONAL SPACE HARMONIZATION:
PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL ASPECT**

The article deals with innovative activity as one of the most important components of modern cultural and educational space, based on the preservation and development of the creative potential and active life position of the personality. This space is characterized by the varied social conditions and is focused on the personality's self-perception and readiness to meet new challenges.

The authors have raised the issue of the creation of a new model of personality's training to the innovative activity. This model is represented in the form of the scientific and methodological system, which takes into account the conceptual and methodological aspects of the readiness for the innovation.

In the article the features of the innovative process are researched and the optimal forms of its implementation are analyzed. The authors have specified the

efficiency of the existing standards of thinking of the personality while carrying out the innovative activity. The new approaches to the innovative development in the modern cultural and educational space are also mentioned.

The article pays the attention to the features, which reflect the essence of the innovative activity. The main components of the innovative activity are identified. It is mentioned that the transition to the new standards and the introduction of the innovations into various fields will contribute to the personal self-development and therefore will harmonize his inner world and the cultural and educational space.

It is emphasized that the research of personal innovative activity will be a result of smooth flow of innovative processes, the personality's awareness of the sources and features of the implementation of various types of innovation classifications. Perfect management of the innovative activity in the modern cultural and educational space will also facilitate this process.

The authors have proved that the successful implementation of the innovations depends on the efficiency of the innovative process. It will be possible if the aim of the implementation is formulated properly that allows personality to decide whether long-term use of innovation is appropriate or the implementation of the innovative ideas should be stopped. One more condition is the effective implementation of the innovations at all stages of its development and implementation. It also provides their logical and organizational connections and continuity, the correspondence of the innovations to the objective needs of social practice, to the professional, organizational, financial and other capabilities of those who implement these innovations. The consistency of the stages of the innovative process is also very important as the result of each stage is a prerequisite for the effective implementation of the following innovation.

According to the philosophical and educational analysis of the innovative activity, carried out by the authors, the most important and essential factor that provides acceptable limits of the innovative activity is a system of values, which determines the efficiency and effectiveness of any innovation. The attention is paid to the fact that a modern person "who decides everything", whose attitude and mental activity is based on the new standard of thinking, is the prerequisite for the success of modern innovations.

Key words: *innovative activity, cultural and educational space, personal self-development, specificity and structure of the innovative activity, harmonization of personality.*

Надійшла до редакції 15.05.2016 р.



Ченчжан Цзоу

ЦЗОУ Ченчжан – аспірант кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ). Сфера наукових інтересів – філософія освіти, філософія культури.

ГЕНЕЗА УНІВЕРСИТЕТУ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНУ

У статті аналізується генеза університету в європейській історії. Автором доведено, що університет, аби забезпечити собі статус важливого соціокультурного феномену сучасності та не відійти на периферію процесів цивілізаційного розвитку, має сприяти сучасний «дух епохи» та відповідний йому концепт людини, запропонувавши свою роль у сучасній соціокультурній динаміці.

Ключові слова: *ідея університету, гумбольдтівський університет, ньюменівський університет, дух епохи.*

Споглядаючи на генезу європейської культури протягом останніх десяти століть, із упевненістю можна сказати, що її розвиток значним чином співвідноситься із розвитком університетів. Не намагаючись у своїй статті проголошувати обумовленість розвитку Європи саме розвитком університетів, все ж таки пропонуємо в якості вихідної тези ідею щодо потужного зв'язку між соціокультурними трансформаціями зазначеної проблеми та змінами в бутті університетів. Ми погоджуємось із тим, що феномен університету посідає значне місце у європейській культурі, століттями залишаючись осередком надбань людської цивілізації, а за власну багатовікову історію університет довів свою здатність бути інтелектуальним осередком не тільки Західної, але й світової цивілізації [7, с. 50].

У сучасному дискурсі філософії освіти кілька останніх десятиріч ведуться масштабні дебати щодо кризового стану сучасних університетів та, що не менш важливо, здійснюється теоретичне обґрунтування нової університетської ідеї, здатної бути співмірною запитам глобалізованого постіндустріального суспільства. Сучасний стан університетів розглядається дослідниками все більше з алармістських позицій – відомі автори вводять у обіг поняття «університет у руїнах», «смерть

© Цзоу Ченчжан, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57538>

університету» тощо. Разом із тим, неозброєним оком ми можемо побачити в університетів майже на генетичному рівні закріплену здатність долати кризові явища, оновлювати університетську ідею, зберігаючи за собою лави особливого соціокультурного феномену, покликаного до пошуку істини. І чи залишиться університетом нового тисячоліття інституція, яку Б.Р. Кларк називає терміном «підприємницький університет» та наділяє його наступними ознаками: посилення управлінського начала (вижити та здійснити прорив університети зможуть тільки через посилення ефективності, гнучкості та динамічності управляючих структур); розширення периферії (організаційний захід, спрямований на зростання структурних одиниць, які ефективніше, аніж академічні структури, встановлювати контакти із сторонніми організаціями, промисловістю, фінансовою сферою тощо); диверсифікація фінансування (збільшення частки коштів, що надходять від грантів, місцевих органів самоврядування, благодійних організацій, фондів різного спрямування тощо); стимулювання академічного співтовариства (паралельно із організаційними реформами, стимулювати прогрес та інновації безпосередньо у академічному середовищі, долучати його до вирішення безпосередніх організаційних та фінансових задач тощо); інтегрована культура підприємництва (поширення підприємницької ідеї в колективі, демонстрація практичних досягнень, поширення організаційних цінностей для надання підприємницькій моделі статусу реально діючого механізму тощо) [3, с. 40-41].

До того ж, щоб відповісти на питання, що є університет для сучасної філософії освіти, яким його бачать дослідники та, що не менш важливо, яким його вбачають у найближчому майбутньому, приходиться ще й залишитись в межах високого рівня методології, аби уникнути наступної ситуації, описаної В. Фадєєвим: «У суспільних категорій складна доля. Перебуваючи на межі між соціогуманітарними дослідженнями і соціальними практиками, вони відчувають на собі подвійний тиск з боку вимог аргументованого аналізу та розмаїтими прагненнями тих чи інших соціокультурних об'єктів, які застосовують теоретичний інструментарій для виправдання власних дій і переконання інших у правомірності та необхідності останніх. Безперечно, категорії соціального аналізу, врешті-решт, походять із звичайної мови, але після відповідної теоретичної обробки їхнє значення змінюється, підпорядковується множині правил та стандартів, інституціоналізованих в певній інтелектуальній спільноті» [11, с. 3].

Університет як хранитель академічної традиції, як інституція із високим рівнем інерції в питаннях впровадження інновацій, постає у різних образах перед представниками філософії освіти, безпосередньо

в очах представників університетського життя, а також в образах тих, хто приймає рішення щодо їхнього подальшого майбутнього – кожен вкладає свій зміст у поняття університет, і подолати зазначену ситуацію можна, в тому числі, глибше дослідивши процеси генези університету як соціокультурного явища.

Разом із тим, раціональне поєднання традиції та інновацій при формулюванні університетського образу у XXI ст., здатне зняти конфлікт між сучасною нелінійною складною динамікою та багатомірною освітньою традицією. На цьому ж наголошує Д. Свириденко, стверджуючи, що інноваційність, станом на сьогодні, є однією із ключових проблем модернізації освіти, саме на поширення інноваційних підходів та технологій спрямовані конкретні освітні реформи. Наголошуючи, що інноваційність має як зовнішні ознаки, так і глибинний зміст, а тому існує загроза впровадження інноваційних ідей, позбавлених гуманістичного змісту [7, с. 140]. Ще раз маємо можливість переконатись, що саме підходи філософії освіти здатні на високому теоретичному рівні розв'язати проблему пошуку оновленої університетської ідеї для третього тисячоліття.

Отже, саме ідея університету, яку не можна редукувати до забезпечення трансляції знань у стінах університетів, і постає предметом жвавої дискусії. На наше глибоке переконання, дослідження історії становлення університету у європейській культурі з методологічних позицій філософії освіти може бути джерелом евристичних ідей, за допомогою яких відбулося з поглиблення розуміння особливостей цього феномену, які забезпечують гнучкість університету перед фундаментальними викликами нових епох, проте, зі збереженням фундаментальної університетської традиції. Дійсно, університети мають зберігати свою орієнтованість на потреби сучасного людства, саме гуманістична наповненість ідеї університету завжди залишалась тим остовом, на якому розбудовувалось університетське життя у різні культурні епохи: «Університет залишається університетом в тій мірі, в якій він розгортає своє життя навколо проблематики реальної людини, яка є носієм конкретних соціально, культурно, національно та етнічно обумовлених якостей» [10, с. 61-62].

Епоха ж, яка розпочала своє утвердження наприкінці XX ст., можливо є носієм викликів такої складності, із якої університети ще не зустрічались: відомий дослідник сучасних університетів М. Квієк зазначає, що університетам доводиться вступати у діалог із епохою, яку, одні автори позначають «постмодерністю» (Ж.-Ф. Ліотар і З. Бауман, хоча З. Бауман останнім часом уподобав термін «плинна модерність»), для інших – це «друга модерність» (У. Бек), «рефлексивна модернізація»

(У. Бек, Е. Гіденс, С. Леш), «глокалізація» (Р. Робертсон) або «глобальна доба» (М. Вотерз), «мережеве суспільство» (М. Кастелз), «знаннєве та інформаційне суспільство» (П. Дракер) або, у більш філософському стилі, «постнаціональна констеляція» (Ю. Габермас) [2, с. 24]. У цих складних умовах, які формують нову соціальну архітектуру, новий характер суспільних відносин, перед університетами стоїть вибір – або, спираючись на багатий історичний досвід, здійснити змістовне оновлення та зберегти свої позиції в якості ключового чинника суспільного розвитку, або, потрапити на периферію зазначеного розвитку.

Отже, маємо підстави перейти безпосередньо до дослідження процесів генези феномену університету в європейській культурі. Для здійснення зазначеного завдання, на нашу думку, слід зробити низку зауважень методологічного характеру. Перше з них стосується того визначення хронологічних рамок дослідження, адже у сучасному дискурсі філософії освіти інколи звучать ідеї щодо необхідності здійснити ревізію дат виникнення перших університетів: пропонується ототожнити університети із розвиненими освітніми установами Давньої Греції, або ж вважати першим університетом освітню інституцію, створену в Константинополі у V ст. тощо.

Дійсно, в Античну добу існували такі заклади, як Піфагорейський союз, Академія Платона, Лікей Аристотеля та заснований Птоломеем Олександрійський мусейон із багатою бібліотекою [9, с. 89]. Ми вважаємо їх праобразами університетів, важливими освітніми феноменами зазначеної доби, проте, вони були позбавлені низки ключових ознак, у координатах яких мислиться університет як соціокультурне в цілому та освітнє зокрема явище. У зазначеному руслі Д. Свириденко зазначає: атенеуми та ліцеї Давньої Греції нагадували середньовічні європейські університети, там підтримувалася воля думки, але організація навчання була нечіткою – корпоративна стійка форма організації навчання виникла в Європі в XII ст.; що Античну добу домінувало сільське господарство, не було необхідності у масовому випуску фахівців, не існувало універсальної релігії – християнства, не було ще розвинутої спеціалізації знання [7, с. 51].

Друге зауваження стосується легітимності звуження нашого дослідження історії університетів тільки до європейського контексту. Не применшуючи значення азійських та американських університетів у сучасному світовому освітньому просторі, все ж маємо визнати, що характер ідеї університету був таки визначений у європейському культурному ландшафті. До того ж, історія розбудови неєвропейських просторів вищої освіти є порівняно невеликою по відношенню до багатовікової європейської традиції, вона є максимально наближеною до

сучасності, а у своїх проблемних аспектах розвитку, у більшості випадків, корелює із європейським контекстом.

Разом із тим, ми визнаємо потенціал подальших досліджень сучасної неєвропейської (наприклад, азійської) університетської традиції, адже сучасний період свідчить про їхній бурхливий та, що набагато важливіше з точки зору змісту, інноваційний розвиток, про що свідчать сучасні світові рейтинги університетів: станом на 2016 рік, у світовому рейтингу університетів (World University Rankings 2015-2016) 26 місце займає Університет Сінгапуру; 42 місце – Університет Пекіну; 43 – Токійський Університет; 44 – Університет Гонконгу; 47 – Університет Тсингшуа; 55 – Технологічний Університет Наньян (Сінгапуру); 59 – Гонконгський університет тощо [14].

В межах нашого дослідження ми пропонуємо вважати евристичним більш традиційний підхід, адже ревізія хронологічних рамок виникнення університетів є суб'єктом потужної критики та недостатню кількість прихильників, що дає нам підстави вважати в межах нашого дослідження виникнення середньовічного університету в якості «відправної точки» у історії становлення та розвитку університетів як соціокультурних феноменів. Саме в XI–XII ст. склалися соціокультурні передумови та соціальний запит на виникнення університетів. При цьому, запит цей носив не стільки утилітарний характер (забезпечення потреб тогочасної економіки), скільки був ініційований потребою виникнення інституцій – носіїв над-утилітарної ідеї, ідеї розвитку науки та людства, вільного пошуку істини.

Про цю над-утилітарну особливість університетської ідеї звертаю увагу велика кількість дослідників. Зокрема, О. Долженко з цього приводу зазначає наступне: «На початку свого існування ці заклади не були «відповіддю» на «кадрові» запити середньовічного суспільства. Аби отримати нотаріусів, здатних зняти копію або завірити юридично ту чи іншу угоду, зовсім не обов'язково було створювати Університет у Болоньї. Юридичні школи, що існували задовго до появи цього університету, такі практичні запити задовольняли повністю. Університет виник як наслідок потягу людей до високого знання, в якому міркування користі відігравали другорядну роль. Тобто він виник в якості реакції на чистий потяг до знань. Університети в момент свого виникнення розглядалися в якості певних нормативних центрів високого знання (на противагу знанню практичному; зокрема, практична медицина ніколи не входила до корпусу університетських наук, до кола яких входила, грубо кажучи, теоретична медицина, яка символізувала собою це знання)» [1, с. 22].

Отже, відслідковуючи генезу університетів за досліджуваний період часу, варто тримати в полі зору те, наскільки ідея пошуку істини,

що онтологічно була присутня з початку становлення університетів, трансформувалась в різні історико-культурні епохи. На початку свого становлення потяг до істини багато в чому був визначений теологічною орієнтованістю усїєї середньовічної культурної традиції. У добу ж Відродження гуманістична ідея прийшла на заміну християнським догмам, відповідно, трансформуючи фундаментальні принципи університетського життя, орієнтуючись на запити не тільки церкви, але й світської культури. Культурний підйом, що розпочався в добу європейського Відродження, призвів до відродження гуманістичних ідеалів періоду античності, формування нових аксіологічних засад та ідеалів освіти, що обумовило реформу університетів: його ідея отримує гуманістичне наповнення, відбуваються структурні зміни, а наукові дослідження та підготовка вчених виходять за межі компетенції університетів [4].

Наступних кілька століть університети активно позбувались своєї схоластичної спадщини, реагуючи на становлення буржуазних економічних відносин, активно долучаючись до становлення класичної науки. Без університетів навряд чи можна уявити собі високі наукові досягнення доби Нового Часу, утвердження ідеалів раціональності та свободоловства доби Просвітництва. Меркантилізм, фізіократія, просвітництво, із властивим йому прагненням відновити статус ручної праці, майстерності та грамотності, на тлі яких обґрунтування знаходило переконання про те, що між успішною кар'єрою та просунутим навчанням повинен існувати сталий зв'язок: в результаті в XVII – XVIII століттях було усвідомлено, що мета університетів вчити задля кар'єри [13, с. 46].

З кінця XVIII ст. університети поставати суб'єктами розбудови національних освітніх систем, серед яких особливе місце займають німецька та англійська системи. Ключовими ідеями, які реалізовували тогочасні університети, стали підходи до феномену університету, концептуалізованими та реалізованими на практиці В. фон Гумбольдта та Г. Ньюмена (так звані гумбольдтівська та ньюменівська модель університету). Щодо гумбольдтівської моделі класичного університету (термін «класичний університет» закріпився в обігу у XIX ст.) зазвичай зазначають наступне: можна виділити три основні задачі університету, які визначають сенс його існування – мова йде про передачу, розширення та використання знань, відповідно, видами діяльності, пов'язаними із цими задачами, є викладання, науково-дослідна робота та діяльність, спрямована на служіння суспільству [12, с. 26]. Отже, наукова діяльність, за В. фон Гумбольдтом, має перебувати у фокусі діяльності університету, надаючи йому статус відповідальності за поступ людства, за науково-технічний прогрес.

За Г. Ньюменом, університет має бути орієнтованим не стільки на науку, скільки на утвердження ліберальних ідей, та, відповідно, розвиток спів мірних із цією ідеєю способів мислення у студентів. Дослідниця М. Френей, дослідниця ідеї класичного університету у європейській культурі, пише з цього приводу наступне: у ньюменівському університеті формуються мисленнєві навички, які залишаються на все життя, їхніми атрибутами є свобода, рівність, спокій, поміркованість та мудрість, а самі їх носії будуть краще виконувати свою роль у суспільстві, стануть розумними, здібними та активними членами суспільства [12, с. 29]. Отже, суспільний розвиток, до якого долучають університети за Г. Ньюменом, полягає у ефективному поширенні знань, вихованні освічених громадян, всупереч акцентованості на науковій складовій. Ньюменівський університет є місцем навчання універсальному знанню, його мета носить інтелектуальний, а не моральний характер, та зводиться до поширення та розширення, а не примноження знань – якби його метою було б наукове чи філософське відкриття, то не зрозуміло, чому в університеті повинні бути студенти; якщо релігійне наставництво – як Університет може бути місцем літератури та науки? [6, с. 6].

У минулому столітті відбувається мультиплікація освітніх систем – різним чином збільшилась кількість студентів та викладачів, розширилася та диференціювалась мережа вищих навчальних закладів тощо, а сама система освіти отримує індустріальні риси: особистість стає продуктом освітнього процесу, спрямованого на задоволення потреб промисловості [7, с. 64]. Університети працюють на задоволення потреб індустріального суспільства, залишаючись спів мірним із «духом епохи» ХХ ст. Разом із цим, зазначена утилітарна орієнтованість університетів мала й негативні риси – в центрі освітнього процесу знаходилась людина індустріального суспільства, носій обмежених навичок виробничого характеру, що дозволило говорити про таке явище, як «одновимірна людина», «людина маси» (терміни відповідно Г. Маркузе та Х. Ортега-і-Гассета). Місія університету у минулому столітті у роботах Х. Ортега-і-Гассета аналізувалась довкола потреби повернути університет до свого справжнього призначення як інституції, на яку покладена відповідальність за прогрес людства, для якої найвищою цінністю є людина: «Треба виходити зі студента, а не знання та викладача. Університет повинен бути інституційною проекцією студента, двома важливими характеристиками якої є, по-перше, дефіцит здатності отримувати знання, і по-друге, насущність отримуваних знань для життя» [5, с. 43].

Отже, маємо підстави перейти до формулювання висновків до статті. В якості методологічного орієнтиру наших висновків ми хотіли би навести наступну тезу: «Тисячу років існує базова дидактична модель (з

певними обмовками). Але за що тисячу років університет народжувався та вмирав не один і не два рази. Університет Середньовіччя, університет епох Відродження та Просвітництва (що дожив до сьогоднішніх днів) та, нарешті, майбутній університет ХХІ ст. – це різні університети. Їх не можна вивести один із одного. Кожен із них народжувався та помирав по мірі того, як вичерпувалась чергова концепція людини, коли він виходив у новий соціокультурний вимір» [10, с. 59]. Останні кілька десятиліть у філософії освіти ведеться жвава дискусія щодо кризи університету та потреби пошуку нової ідеї, спів мірної із запитами сучасності. Нами був здійснений аналіз генези університету у європейській історії з метою продемонструвати характер трансформацій ідеї університету, який міг би бути евристичним для обґрунтування сучасної університетської ідеї для глобалізованого суспільства ХХІ ст. Ми показали, що університет, аби забезпечити собі статус важливого соціокультурного феномену сучасності та не відійти на периферію процесів цивілізаційного розвитку, має сприйняти сучасний «дух епохи» та відповідний йому концепт людини, запропонувавши свою роль (яка може бути відмінною від попередньої, традиційної) у сучасній соціокультурній динаміці.

Література

1. Долженко О. В. Очерки по философии образования: Учебное пособие / О.В. Долженко. – М.: Промо-Медиа, 1995. – 239 с.
2. Квієк М. Університет і держава: вивчення глобальних трансформацій / Марек Квієк; пер. з англ. Тараса Цимбала – К. : Таксон, 2009. – 380 с.
3. Кларк Б.Р. Система высшего образования: академическая организация в кросс-национальной перспективе / Б.Р. Кларк; пер. с англ. А. Смирнова; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. – 360 с.
4. Нефедова Л.В. Университетское образование эпохи Возрождения и Просвещения / Л.В. Нефедова– [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nefedova.ts6.ru/glava_3/glava_3_1.html
5. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета / Х.Ортега-и-Гассет; пер. с исп. М.Н. Голубевой; ред. перевода А.М. Корбут; под общ. ред. М.А. Гусаковского. – Мн.: БГУ, 2005. – 104 с.
6. Сапрыкин Д.Л. Концепция образования и науки в «Идее университета» Джона Генри Ньюмана / Д.Л. Сапрыкин – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ihst.ru/files/saprykin/Newman.pdf>
7. Свириденко Д.Б. Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації: монографія / Д.Б. Свириденко. – К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2014. – 279 с.
8. Свириденко Д.Б. Футурологічні аспекти модернізації в галузі вищої освіти України / Д.Б. Свириденко // Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія. – Черкаси: Вид-во ЧНУ, 2014. – № 11 (304) – С.64-69.

9. Университетское образование: приглашение к размышлению / В.А. Садовничий [и др.]. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1995. – 352 с.
10. Университеты на пороге третьего тысячелетия. «Ломоносов-94»: Доклады и тезисы выступлений. Секции, семинары, круглые столы: материалы Международного конгресса «Университеты на пороге третьего тысячелетия: проблемы единства и многообразия» (Ломоносов-94). Москва, 17-19 октября 1994 г. / ред. О. В. Долженко [и др.]. – М.: [б.и.], 1995. – 188 с.
11. *Фадеев В.* Соціокультурні тренди та українські перспективи / В. Фадеев. – К.: СтилоС, 2009. – 194 с.
12. *Френей М.* Образовательная задача университета: очерк целепологаний / М.Френей // Университетское образование: Рефераты. Переводы. Статьи / сост. И.В. Карапетянц; науч. ред. Ю.Л. Троицкий; Российский гос. гуманитарный ун-т. Управление международных связей. – М.: РГГУ, 2001. – С. 26-40.
13. *Фрийхоф В.* Европейский университет начала Нового времени: паттерны (реферат) / В. Фрийхоф // Alma Mater. – М.: РУДН, 1999. – №3. – С. 41-46.
14. World University Rankings 2015-2016 – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings/2016/world-ranking#!/page/0/length/100/sort_by/rank_label/sort_order/asc/cols/rank_only

Цзоу Ч.

ГЕНЕЗИС УНИВЕРСИТЕТА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА

В статье осуществлен анализ генезиса университета в европейской истории с целью продемонстрировать характер трансформаций идеи университета, который мог бы быть эвристическим для обоснования современной университетской идеи для глобализирующегося общества XXI века. Автором показано, что университет, чтобы обеспечить себе статус важного социокультурного феномена современности, а не отойти на периферию процессов цивилизационного развития, должен воспринять современный «дух эпохи» и соответствующий ему концепт человека, предложив свою роль в современной социокультурной динамике.

Ключевые слова: *идея университета, гумбольдтовский университет, ньюменовский университет, дух эпохи.*

Zou C.

THE GENESIS OF SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENON OF UNIVERSITY

The genesis of university phenomenon at the European history is analyzed at the article to demonstrate the character of transformations of university idea. This attempt would be a heuristic to justify the modern university ideas for the globalized society of XXI century.

The phenomenon of the university occupies a significant place in European culture for centuries remained the focus of the achievements of human civilization. University has own long history of proving one's ability to be the intellectual center Western civilization as well as world's one. The current state of university researchers considered standing at alarmist positions – known authors injected into use the term “university in ruins”, “death of university” and so on. However, with the naked eye we can see that universities has almost genetically fixed ability to overcome the crisis, update university idea, while reserving special status of sociocultural phenomenon designed to find the truth.

The rational combination of tradition and innovation in the formulation of university image in the twentieth century can remove the conflict between modern complex nonlinear social dynamics and a long educational tradition. The studies of history of university development in European culture standing on the methodological positions of philosophy of education can be a source of heuristic ideas using which we can deeper understanding of this phenomenon. I can help to understand what exactly provides the flexibility to the university on the face of fundamental challenges of the new era, however, preserving fundamental university tradition. The university stays the university till one deploys his life around issues real person who is a carrier of specific social, cultural, national and ethnic qualities.

At the beginning of its existence universities were not “the answer” to “staff” requests medieval society. For example, to get notaries who were able to duplicate or to certify legally particular agreement was not necessarily to create the University of Bologna. The university has emerged as a consequence desire of people to high knowledge where benefit considerations play a secondary role. Cultural ascent that began at European Renaissance age led to the revival of humanistic ideals period of antiquity that led to the reform of universities: the university idea gets its humanist content and structural changes takes place. The research and training of scientists beyond the competence of universities.

In the last century the multiplication of animation education systems take place. At the result the number of students and teachers increased, the network of higher educational institutions expanded and differentiated etc., and the education system received industrial features.

The author demonstrates that the university has to accept the modern “spirit of the age” and the corresponding concept of Man offering one's own role in the contemporary socio-cultural dynamics to ensure the status of important socio-cultural phenomenon of our time and not move away to the periphery of civilization development processes.

Keywords: *the idea of university, Humboldtian university, Newmanian university, spirit of the age.*

Надійшла до редакції 3.06.2016 р.

Віталій Ігнат'єв

ІГНАТЬЄВ Віталій Аркадійович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін ПВНЗ «Кіровоградський інститут державного та муніципального управління Класичного приватного університету». Сфера наукових інтересів – неklasична філософія, філософія релігії.

РЕЛІГІЙНІ СИМУЛЯКРИ – НЕБЕЗПЕКА СИНКРЕТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Автор виходить с твердження, що епоха модерну призвела до ерозії релігійної культури, але сучасне постмодерне мислення закладає більш небезпечну основу сучасних суспільних конфліктів на основі релігійних симулякрів. Доведено, що їх причиною є синкретичне мислення, як прояв відсутності філософсько-теологічної культури.

Ключові слова: релігійний симулякр, синкретичне мислення, ісихазм, руський мір.

Соціальні та військові конфлікти, що переживає сучасний глобалізований світ мають яскраво виражений релігійний характер. При цьому відомо, що найбільш жорстокими є саме релігійні конфлікти. Можливо пояснити, що суто політична складова конфліктів відбувається навколо розподілу влади, а це закладає можливості для пошуку компромісів. Економічна ж основа людських конфліктів відбувається навколо прибутків, що теж допускає можливість компромісу в питанні поділу власності. Особливість суто релігійних конфліктів полягає в метафізичному підґрунті проблем, що виключає можливість вирішення безпосередньо релігійних конфліктів на онтичному рівні буття, тому що всі земні цінності, включаючи і людське життя, стають відносними порівняно з трансцендентним виміром.

Епоха модерну, або інакше проєкт Нового часу, що століттями розвивав ідеологію сцієнтизму завершився релігійним ренесансом кінця ХХ – початку ХХІ ст. Відродження релігій досить швидко охопило не тільки країни атеїстичного СРСР, а й набрало яскраво вираженого глобального характеру. Саме ці процеси призвели до формування еkleктичних форм світогляду з виразним релігійним елементом, який став важливою частиною конфліктів сучасності.

© В. А. Ігнат'єв, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57539>

З іншого боку секуляризація суспільства протягом декількох століть в решті – решт досягла своєї мети – призвела до ерозії релігійної культури. Наслідком останньої є посилення синкретизму сучасного постмодерного мислення. В результаті раціональне мислення змінилось поверненням до міфологем, характерною особливістю яких є логічна розмитість на фоні містично-магічних форм мислення, в яких елементи політики, історії, релігії, науки, філософії, мистецтва тощо сформували сакральні симулякри. Якщо ж такі симулякри починають перетворюватися в суспільно-державні міфологеми, то вони провокують релігійно-політичні проекти на кшталт «руського міра», «ісламської держави» тощо. І знайти в цих проектах першооснову релігії чи політики практично неможливо. Все взаємно переплітається і один без одного самостійно не існують.

Але головним наслідком цих процесів є суспільний параліч мислення інтелектуальної еліти, що породжує низку еkleктичних оксиморонів на кшталт «православний фашизм». Інтелектуальний нігілізм паралізує мислення спочатку на фундаментальному рівні еліт, а потім духовно-інтелектуальна порожнеча починає поглинати все суспільство, відкидаючи сучасність до втраченого минулого «золотого віку» «цивілізації», «імперії», «СРСР» тощо. В постмодерному світі суспільні процеси і навіть війни можуть вестись і, як ми спостерігаємо, ведуться не за ради майбутнього, а за ради минулого.

А так як сутність релігії не описується історичними категоріями, то саме релігії відводиться головна місія виправдання інтелектуальної порожнечі. Тобто якщо епоха модерну виводила релігію за рамки фундаментальних цінностей цивілізації, то постмодернізм використовує релігію як засіб суспільно-історичної гри політичних випадковостей. Таким чином онтологічна топологія релігії в реальності підмінюється онтичною інструментальністю.

В решті-решт це призводить до більш кардинального знищення релігії ніж це відбувалося в епоху модерну. Якщо модерн повністю відкидає релігію, то постмодерн залишає всі зовнішні культурологічні форми релігійності, знищуючи її з середини. При цьому на фоні релігійного невігластва відбувається навіть посилення значення релігійності за рахунок сакралізації інших форм суспільного життя.

Зворотною медаллю тотальної сакралізації суспільного життя є політизація релігії. Але сучасні події вітчизняного та міжнародного релігійного тероризму свідчать не тільки про суспільно-політичні причини цих процесів. На нашу думку в середині самих філософсько-теологічних концепціях містяться або закладаються такі небезпечні механізми, що чекають свого суспільно-історичного моменту, який

запускає процеси суспільного самознищення через механізми політизації релігії.

У цьому сенсі досить показовим є історичний процес зародження ідеї російського месіанізму. В праці «Третій Рим. Нарис історичного розвитку ідеї російського месіанізму», що вийшла у 1914 році І. Кірілов зазначив, що «...ідея Москва – Третій Рим немає органічного зв'язку із самосвідомістю російського народу, з його глибинними думками і прагненнями, а цілком видумана одописцями Івана III у видах шовіністичної національної політики» [5, с.3]. Ця думка є досить цікавою з тієї точки зору, що І. Кірілова не можна звинуватити в обтяженні його свідомості історичним атеїзмом чи комунізмом.

Автор звертає увагу на те, що ідея «Третього Риму» містить в собі дві взаємо переплетені окремі ідеї: 1) богообраність народу, 2) спадкоємність царств. Перша – релігійна, трансцендентальна. Друга – політична, іманентна. Ці дві синкретично поєднані ідеї мають чітко визначений історичний характер дохристиянських часів, що сформували єврейський месіанізм. А саме, в книзі пророка Даниїла вказується на тлумачення сну, що приснився вавилонському царю Навуходоносору. А саме, «за днів тих царів Небесний Бог поставить царство, що навіки не зруйнується, і те царство не буде віддане іншому народові. Воно потовче й покінчить усі ті] царства, а само буде стояти вічно» [6, с.1]. Та необхідно зауважити, що спочатку розрізнялись земне і месіанське царство. До земних царств відносились вавилонське, мідо-персидське, еліно-македонське і римське. Месіанським же вважалось християнське царство, яке спочатку не мало етнографічної і тим більше політичної сутності, так як «Царство Моє не від світу цього» [3, с.1]. Тому воно навіть не пересікалось зі світовим римським царством: «Кесарю – кесареви, а Боже – Богу» [4, с.1].

Але з поширенням християнства месіанське царство спочатку зрівнялось з географічними межами римського царства, а потім християнізоване римське царство перетворилось в месіанське. Таким чином народилась ідея Риму як вічного міста. У такому разі падіння Римського царства, а значить останнього християнського царства призведе до другого пришествя Христа і кінця світу як такого.

А так як Візантія вважалась невід'ємною частиною Риму, то ця ідея розвивалась і візантійськими мислителями: Кирило Іерусалімський (V ст.), Андрій Кесарійський, Козьма Індікоплов (VI ст.), патріарх Фотій (IX ст.). Необхідно звернути особливу увагу на «Одкровення» Мефодія Патарського, в яких закладається національно-грецька основа Візантійської імперії. Мати Олександра Македонського Хузіфа, вона ж Олімпіада після смерті свого сина повертається до свого

батька ефіопського царя Фоли. Потім вона одружується з Візом, який є одночасно засновником міста Віза, що стане столицею імперії. У них народжується дочка Візантія, що вийшла заміж за римського царя Роміла Армалея. Саме їх три сини успадкували три частини римської імперії – Рим, Візантію та Олександрію. А так як всі ці частини управляються, виходячи з кровної спорідненості, то Візантія є законною спадкоємицею всієї Римської імперії. Звідси вже грецьке царство перетворюється в месіанське, а значить вічне. На підтвердження цієї ідеї Козьма Ідолокоплов важливим аргументом вважає володіння грецьким царством головної святині християнства – Чесного Животворящего Хреста, який утверджений в Візантії – центрі всесвіту. А тому грецьке царство є останнім, після чого наступить кінець світу.

Цікаво, що безліч списків «Одкровення» Мефодія Патарського почали ходити в Московській Русі. Ідея спадковості була підхоплена в російській легенді про шапку Мономаха, що була подарована візантійським імператором як символ передачі духовної влади імперії в момент становлення московської державності.

Московське царство почало формуватися в XVI ст. Історичні підстави тут теж буди ототожені, а потім підмінені релігійними аргументами, які виводили російську державність за межі земної історії. Як наслідок ідея «Третього Риму» перетворилась в ідею «Москва – Третій Рим». Ідеолог цієї ідеї чернець Філофей зазначив: «Третій Рим є останній в історичному бутті людства: четвертому Риму не бути. Так в послідовному ході історичного життя народів всі православні християнські царства занепали та злилися в одне царство російське, внаслідок чого російський цар є єдиним християнським царем у всьому піднебесі. Царство російське є останнє світове царство, за якими настане вічне царство Христа» [5, с. 28].

Отже, синкретичне мислення давнього світу отримало свою історичну реінкарнацію. Але, якщо синкретизм давнього світу, що ототожнював світське і Небесне царство в єврейському месіанізмі ще був виправданим, то з початком християнської епохи такий світогляд був не на користь ні релігії, ні державі.

Особливість християнства саме і проявилась в розпочатому процесі обмеження сакралізації навколишнього середовища до меж літургійних Таїнств, що визначаються Євхаристією. Ні суспільство, ні територія, ні держава, ні природа самі по собі не мають сакрального значення в той час як «язичницька релігія була державною в переважному сенсі слова. Рим не тільки визнавав свою релігію: ідея державності тісно переплелася і нього з ідеєю релігії» [1, с. 15]. Це і визначило боротьбу християнської церкви з державою. В решті-решт з прийняттям

християнства відбувалось своєрідне протверезіння розуму, яке зняло магічне сприйняття не тільки державних, але природних явищ, що стало передумовою народження науки. У цьому сенсі наука – дитя християнства.

Окрім цього, в середині самого християнства почали формуватися внутрішні філософсько-теологічні запобіжники політизації релігійного життя. А саме, з IV ст., тобто періоду одержавлення християнства, активно розвивається християнське вчення ісихазму, що проповідує поєднання з Христом «...Дусі та Істині» (Ін. 4,24).

Як наслідок, теорія і практика ісихазму стали не тільки основним здобутком Візантійської імперії, а й особливим надбанням православної культури, що вдало протистояла політизації з боку імперії. «Ісихазм тому й визнаний нині ядром православної духовності, що ісихастська практика створювалася з єдиною метою добування квінтесенції християнського досвіду – досвіду сходження до обоження» [10, с.6]. Ісихазм зсередини християнства став запобіжником догматизації та політизації обряду, церковних, соціальних та державних інститутів.

Тим не менше практика ісихазму, як мистецтво досягнення прямого зв'язку людини з Богом попри своє богословське обґрунтування, і досі залишається невідомим для ширшого кола християн та продовжує сприйматись як спосіб лише чернечого життя.

Корені такого відношення знаходяться у відсутності філософсько-богословського мислення сучасної православної культури, що ототожнює християнську Церкву лише як систему обрядів, а не як систему мислення. Криза мислення в свій час призвела західне християнство до політизації релігії, що, в решті решт, і сформував цілу епоху атеїзму.

На підтвердження думки про живучість синкретичного мислення в сучасних умовах свідчить те, що з початком релігійної свободи кінця XX ст. спостерігається подальша політизація християнства зсередини. Так ще в 60-х роках Г. Прохоров вводить поняття «політичний ісихазм», який на початок XXI століття почав перетворюватися в цілий напрям, соціальну концепцію Російської православної Церкви, що породила «величну» концепцію «русского мира», яка є ніщо інше як релігійний симулякр.

По-перше, сучасні політтехнологи створили такий імідж самому поняттю «русского мира», що дозволяє сприймати його як вічно існуючий, хоча саме словосполучення починає своє існування з XIX століття. «Наприклад, можна згадати, що саме в газеті з назвою «Російський світ» були вперше опубліковані знамениті «Записки з мертвого дому» великого російського письменника Ф.М. Достоевського»

[7, с. 1]. Перетворення ідеї в доктрину відбулось буквально в останні роки ХХ століття. Автором доктрини прийнято вважати російського методолога Петра Щедровицького. Сам він відносить час виникнення доктрини приблизно до 1998 р. [7, с. 1]. За думкою П. Щедровицького, «Русский мир» – «мережева структура великих і малих спільнот, що думають і говорять російською мовою» [12, с. 3].

По-друге, в результаті досягнення понятійної розмитості відбулось отождоження словосполучень «русский мир» і «русская цивилизация». Таким чином «русский мир» вийшов за географічні межі російської державності. Тому що «не секрет, що на території, окресленій адміністративними кордонами РФ, проживає навряд чи половина населення «русского мира»» [12, с. 3]. В результаті географічна розмитість дозволяє підставляти будь-які герменевтичні маніпуляції. А тому «... твердження про розміри частини «Русского мира» за межами Росії має право на існування тільки тоді, коли до нього ми зараховуємо не тільки тих людей, для яких російська мова є рідною, а й, як мінімум тих, хто просто знають російську мову, в тому числі – білінгвів» [7, с. 2].

По-третє, і це є наважливим, відбулось отождоження трансцендентного з іманентним – поняття «русский мир» з поняттям «православ'я». В. Петрунін в своїй праці «Політичний ісихазм і його традиції в Основах соціальної концепції Російської Православної Церкви» методологічно розширює ідеї Г. Прохорова про «політичний ісихазм» в концепція «соціальний ісихазм». Але ще у Г. Прохорова зазначається, що завдяки ісихастським політичним діячам Кантакузіна, Філофея та Кіпріана перед Москвою відкрились нові геополітичні перспективи. Так Г. Прохоров стверджує, що «ісихазм від початку ХІV століття до його другої половини як проходить своєрідну еволюцію від монастирського індивідуалістичного («келійного») до широкого суспільного руху» [9, с. 100], перед діячами якого відкривається «поле для зовнішньополітичної, міжнародної активності східноєвропейського масштабу» [9, с. 100].

Але ж ісихазм – це «особлива онтологічна практика людини, практика його сходження до актуального онтологічного трансцендування, зміни власного способу буття» [11, с. 1]. А тому, за думкою С. Хоружого, ісихазм, як молитовна практика і політика як організація влади – дві за змістом зовсім різні сфери людської діяльності. І для того, щоб вони поєднались необхідно, щоб одна з них змінила свою внутрішню природу. У свій час теорія і, головне, практика ісихазму врятувала християнську православну культуру попри падіння Візантійської імперії.

У посланні апостола Павла до галатів (гл. 3, ст. 27-28) сказано: «Всі ви, що в Христа хрестилися, у Христа зодягнулися. Нема юдея, ні грека,

нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви однакові у Христі Ісусі» [2, с. 1]. Тобто у Христа немає і не може бути ні «руського», ні «українського, ні «грецького» світу. Є лише світ Христа. А значить немає і не може бути «політичної молитви», як і «політичної літургії», «політичної Євхаристії» ... і як не може бути «політичної ісихії» або ж «політичного зведення розуму до серця» [10, с. 1].

Як висновок необхідно зазначити, що релігійні симулякри – досить живучі форми синкретичного мислення, що свідчать про відсутність філософсько-теологічної культури мислення і складають ментальну основу небезпечних суспільно-політичних конфліктів.

Література

1. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Том 2 // В. В. Болотов. – Санкт-Петербург: Аксион эстин, 2006. – 475 с.
2. *Деяние Св. Апостолов.* Послание к галатам / Библия Онлайн // [Электронный ресурс] // – Режим доступа: <https://www.bibleonline.ru/bible/rus/55/03/> – Заглавие с экрана.
3. *Евангелие от Иоанна.* / Библия Онлайн // [Электронный ресурс] // – Режим доступа: <https://www.bibleonline.ru/bible/rus/43/18/#36> – Заглавие с экрана.
4. *Евангелие от Матфея.* / Библия Онлайн // [Электронный ресурс] // – Режим доступа: <https://www.bibleonline.ru/bible/rus/40/22/> – Заглавие с экрана.
5. *Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. 1914 г. М. : Т-во Типо-Литогр. И. М. Машистова, 1914. – 100 с.
6. *Книги Даниила* / Библия Онлайн // [Электронный ресурс] // – Режим доступа: <https://www.bibleonline.ru/bible/rus/27/02/> – Заглавие с экрана.
7. *Пантелеев С. Ю.* Концепция «Русского мира» и Интернет / С. Ю. Пантелеев // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://wap.ostrog.forum24.ru/?1-19-0-00000073-000-0-0-1404932347> – Заглавие с экрана.
8. *Петрунин В.В.* Политический исихазм и его традиции в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]: Дис. канд. филос. наук: 09.00.13, М.: РГБ, 2005, с. 132.
9. *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке / Г. М. Прохоров // – Режим доступа: http://www.pushkinskiydom.ru/Portals/3/PDF/TODRL/23_tom/Prohorov/Prohorov.pdf – Заглавие с экрана.
10. *Хоружий С.* Исихазм и империя: такие разные спутники [Электронный ресурс] / С. Хоружий // – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horzhu_impéria.pdf – Заглавие с экрана.
11. *Хоружий С.* Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий [Электронный ресурс] / С. Хоружий // – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhazm.pdf – Заглавие с экрана.
12. *Щедровицкий Г. П.* Русский мир. Возможные цели самоопределения / Г. П. Щедровицкий // [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.archipelag.ru/authors/shedrovicky_petr/?library=2015 – Заглавие с экрана.

Игнатъев В.А.

**РЕЛИГИОЗНЫЕ СИМУЛЯКРЫ – ОПАСНОСТЬ
СИНКРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ**

Автор выходит из утверждения, что эпоха модерна привела к эрозии религиозной культуры, но современное постмодерное мышления закладывает более опасную основу современных общественных конфликтов на основе религиозных симулякров. Доказано, что их причиной является синкретическое мышление, как проявление отсутствия философско-теологической культуры.

Ключевые слова: религиозный симулякр, синкретическое мышление, исихазм, русский мир.

Ignatyev V.A.

RELIGIOUS SIMULACRUM – DANGER SYNCRETIC THINKING

The author comes from the assertion that the era of modernity has led to the erosion of religious culture. The consequence of the latter is to strengthen the syncretism of contemporary post-modern thinking. As a result of rational thinking it was replaced by a return to mythologem characteristic feature of which is logical in the background blur mystical and magical forms of thought that form the sacred simulacra. If such simulacra are starting to turn into a public-private, myths with fused into one political and religious factors. As a result, the ontological topology religion replaced ontical instrumentality. This results in a drastic destruction of religion than it does in the modern era. The roots of this relationship is the lack of philosophical and theological thinking of contemporary Orthodox culture.

The crisis of thought at one time to Christianity led to the politicization of religion that, in the end, and shaped an entire era of atheism. In support of the idea of vitality syncretic thinking in modern conditions shows that with the beginning of the religious freedom of the late twentieth century. observed further politicization of Christianity from within. Since the introduction of the concept of «political hesychasm», which at the beginning of the XXI century has become transformed into the concept of «Russian World» – is none other than the religious simulacrum.

As a conclusion it should be noted that the religious simulacra – quite tenacious forms of syncretic thinking that shows a lack of philosophical and theological thought and culture of the mental framework of dangerous socio-political conflicts.

Keywords: religious simulacrum, syncretic thinking, hesychasm, the Russian world.

Надійшла до редакції 11.03.2016 р.

Альона Лещенко

ЛЕЩЕНКО Альона Михайлівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Херсонської державної морської академії. Сфера наукових інтересів – релігієзнавство, психологія релігії, естетика.

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО РЕЗОНАНСУ

Визначаються фактори, які, при формальній наявності однаково діючих обставин та механізмів, у процесі сприйняття людьми творів християнського сакрального мистецтва, зумовлюють вибірковість цього впливу на кожну людину. Доводиться, що виникнення обопільного взаємозв'язку між людиною-реципієнтом та сенсом, який транслюється твором християнського сакрального мистецтва, забезпечує ефект прийняття нею ідей християнського віровчення закладених у мистецьких творах. Цей процес реалізовується через резонанс, за видом релігійний. Його функції виявляються у стимулюючій синхронізації дії механізмів інтеріоризації та екстраполяції християнського сакрального сенсу з наступним прийняттям людиною сакрального сенсу.

Ключові слова: *християнське сакральне мистецтво, система, резонанс, релігійний резонанс.*

Мистецтво було і залишається складною та своєрідною формою світогляду. Воно спонукає людину до переживання, збуджує до дії, транслює певні сенси тощо. Ще більш унікальним феноменом є сакральне мистецтво, яке використовується різними релігійними вченнями, а в християнстві є, взагалі, невід'ємною складовою релігійного життя. Впливовість християнського сакрального мистецтва на людину є беззаперечною і цей факт був відомим ще з часів Отців церкви. Але, при цьому, залишаються невідомими фактори, які, при формальній наявності однаково діючих обставин та механізмів, у процесі сприйняття людьми творів християнського сакрального мистецтва, зумовлюють вибірковість цього впливу на кожну людину. Вибірковість впливу підтверджується не лише емпіричними даними про те, що значна частина прихожан не стає носієм ідеї християнства, хоча за традицією в період основних релігійних свят, як правило, обов'язково приходять

© А. М. Лещенко, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57540>

до Храму. Разом з тим, не усі, хто приходить до Храму та має можливість, безпосередньо, сприймати твори християнського сакрального мистецтва, сприймають та приймають його сакральну сутність. Відповідно, залишається певна кількість людей достатньо байдужих до сакральності їх сенсу. (У даному випадку, не приймаємо до уваги фактор простої естетичної насолоди людини рівнем майстерності творців християнського мистецтва, оскільки ця насолода не пов'язана з високим нумінозним почуттям, почуттям духовної єдності з Богом, з Вищими силами, з визнанням їх могутності та величності. Між тим, всі ці люди також є носіями специфічних психічних механізмів, які можуть дозволити їм сприймати сакральну суть творів мистецтва з наступним увіруванням та підлаштуванням власного життя, відповідно до вимог християнської релігії, забезпечуючи, таким чином, коеволуційний ефект). Серед цих механізмів маємо на увазі художню рецепцію, художню рефлексію, зміну мети життя на мотив життєдіяльності, інтеріоризацію та екстраполяцію тощо. Але ці механізми, саме у таких людей, не зумовлюють зміни їх світовідчуття на релігійне.

Метою дослідження є виявлення об'єктивно існуючих закономірностей, які дозволяють одній людині сприймати привабливі, тобто консонантні, за своєю суттю, ознаки художнього сакрального образу та відповідно реагувати на його символічну сутність, добровільно підкорюючись їх сакральному сенсу, а іншій людині – не дозволяють. Звідси, основним завданням є визначення факторів, що, у даному випадку, зумовлюють принципи екстраполяції християнського сакрального сенсу, як різновиду екстраполяції, з закріпленням у майбутньому ефекту подальшого співрозвитку, а які, навпаки, заважають.

Науковою базою дослідження послуговували роботи науковців, які пояснюють закономірності розвитку сакрального мистецтва: С. Абрамович, В. Головей, Т. Буркхардт, Р. Жерар, М. Еліаде, Ф. Шуон, Є. Яковлев, інші; визначають специфіку мистецтва та процес сприйняття його творів людиною: С. Аверінцев, В. Асмус, В. Бичков, Л. Виготський, М. Ліфшица, О. Лосєв, інші. Теоретико-методологічною базою дослідження проблеми розвитку та саморозвитку виступають психологічна теорія особистості О. Леонтєва, принципи системного підходу П. Анохіна, О. Бодальова, Б. Ломова, А. Маслоу, К. Судакова та інших. Також, акцентуємо увагу на основних позиціях наукової педагогіки тому, що вони дозволяють розглядати людину, що приходить до Храму, не як об'єкт зовнішнього впливу, а як суб'єкт релігійного самовпливу, самовдосконалення та духовного саморозвитку. Згідно до висновків

вчених-педагогів щодо наслідків процесу саморозвитку, у структурі особистості людини, яка перетворюється на суб'єкт свідомого самовпливу, є доцільним чекати появу нових соціально доцільних особистісних ознак. При цьому, в ролі суб'єкта виступає «не психіка людини, а людина, що володіє психікою, не ті чи інші її психічні властивості, види активності тощо, а сама людина – що діє, спілкується та інше» [1, с. 15].

Виходячи з того, що образи сприйняття, за суттю, інтерпретуються як деякі реальності у вигляді «стоячих хвиль», польових структур, чистих форм поза певної речовини, що у процесі відображення людиною явищ навколишнього середовища входять з нею у резонансну взаємодію [2, с. 109], можемо припустити, що підкорення, тобто психологічне пристосування людини до суті сакрального сенсу християнського художнього образу сприйняття, зумовлюється певними механізмами на основі їх синхронізації, співзвучності, гармонізації та відповідної тотожності, і можуть реалізуватися завдяки явищу «резонанс». У тому, що таке припущення може бути висунуте, переконують дослідження ряду вчених, зокрема О. Ухтомського, який є автором резонансної теорії нервового проведення [3, с. 50-55] та інші.

Так, О. Ухтомський довів, що для центральної нервової системи людини, у процесі відображення її мозком явищ дійсності, є характерними резонансна взаємодія між його різними центрами. На основі такого факту, О. Дубров і В. Пушкін приходять до висновку, що «ця ідея резонансних процесів у нервовій системі... дозволяє припустити, що між складовими частинами системи інтелектуальної саморегуляції здійснюються інформаційні взаємодії, за типом близькі до резонансних... Можна було би привести багато прикладів резонансного управління, а відповідно і хвильового кодування у психічній діяльності» [2, с. 34-35, 40].

Отже, можна припустити, що якщо у процесі сприйняття людиною змісту християнського сакрального твору мистецтва, з певних причин, не відбувається резонансна синхронізація – за нашим визначенням «релігійний резонанс», то це заважатиме актуалізації процесів інтеріоризації та екстраполяції християнського сакрального сенсу та як наслідок, повноцінному глибокому впливу творів християнського сакрального мистецтва на емоційно-почуттєву сферу людини. У такому випадку сприйняття людиною змісту твору християнського сакрального мистецтва буде обмежуватися виникненням лише суто естетичних почуттів, чи зовсім не знаходити відгуку в емоціях та почуттях.

Безапеляційним є значення безпосередньої активності людини у процесі її саморозвитку тому, що «кожна особистість може бути об'єктом дійсного виховання лише у випадку, коли вона одночасно є суб'єкт цього виховання, яке все більше перетворюється на самовиховання... Звичайно, формування особистості здійснюється у процесі засвоєння всієї людської культури, але таке засвоєння... передбачає самостійну й все більш активну діяльність (ігрову, навчальну, трудову <...>) кожного <...> підлітка, юнака, дорослого тощо» [1, с. 22]. Оскільки людина самостійно, на суто добровільних підставах, звертається до творів християнського сакрального мистецтва, в межах нашої концепції, вона, згідно особистісно-орієнтованого підходу, повинна розглядатись як суб'єкт релігійного самовпливу, а твори християнського сакрального мистецтва – засобом цього самовпливу. Відповідно, разом ці елементи утворюють живу динамічну систему лінійного типу, а саме «людина як суб'єкт релігійного самовпливу – твір християнського сакрального мистецтва як засіб». Тож, треба проаналізувати відношення явища «резонанс» до характеру зв'язку, що утворюється між елементами цієї системи. Для цього є необхідним визначити сутність явища «резонанс», зокрема «релігійний резонанс», його основні ознаки, специфіку, механізми, умови тощо, в першу чергу з точки зору системно-цілісного та системно-синергетичного підходів.

Широко відомо, що термін «резонанс» (франц. *resonance*, от лат. *resono* – відгукуюсь) прийшов з фізики і під ним розуміється частотно-вибірковий відгук системи, що має коливатися та відгукуватися на періодичний зовнішній вплив інших об'єктів. Наслідком такого відгуку є значне зростання амплітуди стаціонарних коливань з тенденцією наближення та співпадіння з амплітудою об'єкту, що впливає на нього. Для нашого дослідження має значення визначення сутності цього явища, що дається вченими в інших галузях наукового знання, зокрема психології, біології, педагогіки, соціології тощо. Тому, більш наближеним, за змістом, до теми дослідження вважаємо таке його визначення: «Резонансом називається явище виникнення та посилення коливань будь-якого тіла чи його частини під дією зовнішньої сили, яка пробуджує ці коливання, частота впливу якої співпадає з власною резонансною частотою даного тіла» [4]. Вчені визначають значну кількість видів резонансу, зокрема нейробиологічний, політичний, психологічний, педагогічний, комунікативний тощо.

Під явищем нейробиологічного резонансу, А.-В. Бурова розуміє «феномен підвищення активності мозку, що навчається, який повторює картину активності мозку, який навчає – резонанс патернів активності мозку» [5, с. 131]. На основі проведення експериментальної

роботи та аналізу отриманих результатів вона прийшла до висновків, що «спостереження активності мозку електрофізіологічним методом визначення інтенсивності церебрального енергетичного обміну за допомогою реєстрації та аналізу рівня постійного потенціалу головного мозку... дозволило виявити феномен резонансу цих патерів в комунікації». Більш того, А.-В. Бурова робить висновок про те, що в механізмі, який забезпечує феномен резонансної активності головного мозку людини, приймають участь дзеркальні нейрони. Завдяки отриманим науковим даним про сутність, механізми та умови виникнення нейробіологічного резонансу у людини, у процесі її пізнавальної діяльності, вчена пропонує розглядати цей механізм в якості засобу щодо оптимізації внутрішньої роботи людини над собою, внутрішнього більш вискоєфективного управління та організації власного нового знання [5, с 131 – 132]. Особливо значимим є висновок вченого про те, що в забезпеченні механізму нейробіологічного резонансу важливу роль відіграють не лише дзеркальні нейрони. Автор передбачає, що у цьому процесі є вкрай значущими також і інші фактори, зокрема нейробіологічні, психологічні, соціально-культурні та інші. Разом з тим, А.-В. Бурова пояснює, що їх кількість складає труднощі на шляху подальшого вивчення цього механізму. Вчена бачить перспективність актуалізації резервних нейробіологічних резонансних механізмів головного мозку людини, а тому зазначає, що є «... дуже важливою можливістю сформувати специфічну чутливість у людини. Наслідуючи діяльнісний підхід (Леонт'єв, 1981), можемо формувати суб'єктивні відчуття інтенсивності церебрального енергетичного обміну – нову перцептивну базу, що дозволяє людині використовувати нейробіологічний резонанс, відстежувати його появу» [5, с. 132]. Для нашого дослідження є важливим висновок про наявність та значимість нейробіологічного резонансу для поширення комунікативних можливостей людини, що звертається до християнської релігії, та забезпечення більш високого та якісного рівня її міжособистісної взаємодії та внутрішньоособистісної комунікації. Також, на наш погляд, важливим є доведення автором того, що «вияв нейробіологічного резонансу є характерним для звичайної життєдіяльності кожної людини. Як правило, його вияв має наслідком легкість розуміння однієї людини іншою, коли люди розуміють один одного з півслова, сімультанно, та створюється враження, що вони мислять нібито однаково» [5, с. 132]. А.-В. Бурова конкретизує: «Усвідомлене використання цього... явища, розуміння нейробіологічного резонансу не як випадкового, а як необхідного компонента ефективного освітнього процесу дозволить нам перейти на якісно інший рівень пізнання. ... Ми припускаємо, що у процесі нейробіологічного резо-

нансу відбувається передача внутрішньої організації знання. Необхідне подальше ... вивчення нейробіологічного резонансу для розуміння механізмів його виникнення і можливостей управління цим явищем» [5, с. 132]. Вона доводить доцільність подальшого вивчення механізму нейробіологічного резонансу, оскільки це допоможе людині розуміти цілеспрямовані дії інших людей, швидше поглиблювати свою індивідуальну емпатію, навчитись виконувати принципово нові дії лише на основі простого спостереження. Обґрунтовується значний результативний ефект використання нейробіологічного резонансу, який пропонується розглядати в якості способу внутрішньої роботи, внутрішнього вискоєфективного управління та організації для людини нового знання. А.-В. Бурова розглядає резонанс як засіб розширення меж пізнавальної спроможності сучасної людини. В цих дослідженнях вчена спирається на результати пошукової роботи всесвітньо відомого нейрокогнітивіста, професора Пармського університету, Джакомо Ріццолатті [6], який ще у 90-ті роки минулого століття, разом з К. Сінігалья, відкрив наявність специфічних дзеркальних нейронів та пояснив їх основні функції. На базі тривалої експериментальної роботи ним було доведено, що саме дзеркальні нейрони відповідають не лише за дії самої людини, але і слідкують за діями, що виконує інша особа. З точки зору тематики дослідження, вважаємо важливим наступний висновок вченого: «Виявлені в експериментах ... комунікативні нейрони ... відповідають на дії без усяких предметів (нетранзитивність), але важливі для спілкування (жести, пози, рухи губами) ... Ще більшою мірою кодування не транзитивність, важливих для комунікації дій, властиво дзеркальним нейронам людини, ці нейрони можуть кодувати не тільки окремі дії іншого, але і послідовність дій» [6, с. 10]. Більш того, наукові дослідження вченого дозволяють зрозуміти природу механізму, що забезпечує екстраполяцію християнського сакрального сенсу у процесі сприйняття людиною суті символічного сакрального художнього образу. Так, вчений доводить багатофункціональність дзеркальних нейронів і зазначає, що завдяки «системам дзеркальних нейронів мозок встановлює відповідність між образом дії і дією. Вони забезпечують формування в мозку спостерігача репрезентації дії, виробленого іншим індивідом і опис цієї дії в термінах власного моторного акту спостерігача. ... Моторне знання про наші власні дії є необхідна і достатня умова негайного розуміння дій інших» [6, с. 9]. Вчений доводить, що цей різновид нейронів функціонально дозволяє людині розуміти дії інших та, навіть, їх наміри і причини, що викликали ці наміри, а «емоційні» дзеркальні нейрони забезпечують миттєво, симультанне розуміння емоції іншої людини. Досягнення Дж. Ріццолатті, у галузі

нейрокогнітивістики, дозволяють, у нашому дослідженні, виходити з того, що відчуття довіри віруючого до сенсу сакрального художнього образу твору християнського мистецтва, в певній мірі, зумовлено не лише розумінням людиною суті символічного сакрального образу твору мистецтва, а й власним відношення до суті його сенсу, тобто «внутрішньої установки на співпереживання» [6, с. 12]. Дж. Ріццолатті акцентує увагу на тому, що «навіть таке соціальне явище як спілкування між людьми, може бути обумовлено біологічними факторами, пов'язаними з роботою мозку» [6, с. 12].

Врахування висновків вчених щодо наявності дзеркальних нейронів в мозку людини, специфіки механізмів нейробиологічного резонансу, у процесі сприйняття людиною змісту символічних сакральних художніх образів, відкриває перед нами можливість пізнання причин, що забезпечують миттєвість прийняття людиною сенсу сакрального художнього образу як дійсно існуючого в його особистому реально-іреальному світі.

У науці, також має місце і такий вид резонансу як політичний, специфіка якого розкривається у формуванні, в межах політичного простору, резонансних зв'язків, якими, за твердженням науковців, можна керувати та досягати позитивного ставлення населення до змісту політики владних структур. З цією метою «...державна влада задіює ефект «зворотних зв'язків», підтверджує свою здатність керувати політичними процесами у суспільстві. Політичні резонанси створюються або перетворюються за допомогою медіа-подій, формованих самою владою через ЗМІ. Від того, хто точніше, оперативніше, гнучкіше формує резонанси, беручи до уваги настрої і очікування мас, керуючи ними, – залежить домінування влади чи опозиції у публічному просторі. Грамотне і своєчасне ініціювання та управління політичними резонансами дозволяє, у свою чергу, управляти суспільними думками та очікуваннями, публічною сферою і в кінцевому підсумку – політичною ситуацією» [7, с. 157]. Безумовно, політичний резонанс реалізовується зовсім у іншій сфері людської життєдіяльності і знаходиться далеко від сфери впливу на людину християнської релігії. Але, зацентруємо увагу на значенні умов, наявність яких забезпечує прояв резонансу цього виду, а також присутність ознак системності, яку зумовлює наявність таких елементів: а) соціально-політичний простір; б) влада, що виконує роль суб'єкта політичного впливу на громадян; в) громадяни, які виступають в якості об'єкту політичного впливу. Тобто, політичний резонанс виявляється в межах функціонуючої системи «влада, як суб'єкт політичного впливу на громадян – соціально-політичний простір – громадяни, як об'єкт політичного впливу». Також, можемо пе-

редбачити безпосереднє значення змісту політичних програм, які презентуються громадськості з боку владних структур та зміст яких виступає в якості засобу резонансного впливу на громадську свідомість.

Вчені вказують також і на наявність та значення духовного резонансу, пояснюючи специфіку та закономірності його прояву. Крім духовного, в науці, розглядається і семантичний резонанс як резонанс сенсів, а також і педагогічний, що розуміється як єдність духовного та семантичного.

Так, Г. Звенігородська та С. Сандалова доводять, що поза синтезу духовного та семантичного резонансів в освітянському просторі навчальний процес не може здійснюватися взагалі [8, с. 68-69]. Вчені виходять з позиції, що «семантичний резонанс у просторі освітнього процесу, на нашу думку, може виникнути при зустрічі суб'єкта зі знаннями (інформацією), тобто однією з компонентів змісту освіти у вигляді словесного, рукописного, друкованого або електронного тексту, що вимагає індивідуального сприйняття осмислення, розуміння, оцінки, відносини і тощо» [9, с. 262]. Тож, звертаємо увагу на значення, в межах цього виду резонансу, за аналогією з політичним, також наявності трьох основних системних складових, що зумовлюють прояв та загальну специфіку семантичного резонансу: а) безпосередній освітянський простір; б) педагог, як суб'єкт впливу на учнів; в) учні, як об'єкт педагогічного впливу. Разом з тим, вирішальне значення мають і засоби, що стимулюють прояв відповідного резонансу. В їх якості виступає різноманіття носіїв навчальної інформації, зокрема мовні, друковані, електронні, інші тексти, зміст яких підлягає усвідомленню з боку учня. Відповідно, самі учні знаходяться в динаміці взаємодії та взаємообумовленості в рамках функціонуючої педагогічної системи «вчитель як суб'єкт педагогічного впливу – педагогічне середовище – учні як об'єкт педагогічного впливу».

Таким чином, спираючись на закономірності синергетичного та особистісно-орієнтованого підходів, у дослідженні виходимо з того, що людина, яка добровільно приходить до Храму, зі своїми проблемами та почуттями, є вільною в обранні свого подальшого життєвого шляху – за характером цивільного, чи, навпаки, релігійного. Тож, значимо, що ця свобода зумовлюється та, навіть, гарантується їй тим, що за певних обставин, людина, яка прийшла до Храму у стані відчаю та психологічного напруження, може самостійно (за своїм бажанням, чи спонтанно, інтуїтивно, не усвідомлено тощо) перейти зі статусу об'єкта релігійного впливу, в межах системи «сакральний художній образ християнського мистецтва, як суб'єкт релігійного впливу – релігійне середовище Храму – людина, як об'єкт релігійного впливу», в

інший статус: «людина, як суб'єкт релігійного самовпливу – релігійне середовище Храму – символічний художній образ твору християнського мистецтва, як засіб її релігійного самовпливу».

Отже, перехід у статус суб'єкта релігійного самовпливу, у процесі цієї взаємодії, детермінує розкодування сенсу християнського художнього образу завдяки механізмам інтеріоризації і екстраполяції та самостійного надання цьому сенсу сакральної значущості. Саме така динаміка зумовлює прийняття людиною ідей християнства, з відповідним наступним підкоренням власного життя їх вимогам як прояву коеволюційного ефекту. Цей процес відбувається в межах вже іншої системи взаємозв'язку, а саме «сакральний сенс символічного християнського художнього образу, як суб'єкт впливу на людину – людина, як добровільний об'єкт релігійного впливу з боку цього ідеалізованого, нею, ірреально існуючого сакрального сенсу». Разом з тим, зазначимо, що такого кінцевого результату може і не відбутися, якщо людина буде продовжувати залишатися у релігійному полі Храму в статусі об'єкту впливу на неї сакральних образів творів християнського мистецтва.

Таким чином, відповідно до закономірностей синергетичного підходу, виникнення необхідного зворотного зв'язку, який забезпечує ефект прийняття людиною ідеї християнської релігії закладених у мистецьких творах, забезпечується резонансом, за видом релігійним. Його функції виявлятися у стимулюючій синхронізації дії механізмів інтеріоризації та екстраполяції християнського сакрального сенсу з наступним прийняттям людиною цього сакрального сенсу.

Література

1. *Брушлинский А. В.* Субъект: мышление, учение, воображение / Андрей Владимирович Брушлинский. – М.: Издательство «Институт практической психологии»; Воронеж: НПО «Модэкс», 1996. – 392 с.
2. *Дубров А. П., Пушкин В. Н.* Парапсихология и современное естествознание // А. П. Дубров, В. Н. Пушкин. – М., СПб: «Соваминко», 1989. – 280 с. ил.
3. *Ухтомский А. А.* О резонансной теории нервного проведения // Алексей Алексеевич Ухтомский // Собр. соч. Т.6. – Л.: ЛГУ. – С. 50-55.
4. *Морозов В. П.* Резонансная техника пения и речи. Методики мастеров. Сольное, хоровое пение, сценическая речь // Владимир Петрович Морозов. – М.: Когито-Центр, 2013. – Режим доступа: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=9366968.
5. *Бурова А. В.* Нейробиологический резонанс как новая возможность расширения границ познавательных способностей человека // Аделия-Влада Бурова / Материалы Международной научной конференции «Человек, субъект, личность в современной психологии», посвященной 80-летию

А. В. Брушлинского. 10-11 октября 2013 года. Том 3. / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2013. – 600 с.

6. *Риццолатти Дж., Синигалья К.* Зеркала в мозге: О механизмах совместного действия и сопереживания // Дж. Риццолатти, К. Синигалья / Пер. с англ. О. А. Кураковой, М. В. Фаликман. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 208 с. (*Вклейка в конце книги*).

7. *Андреев А. В.* Публичная политика «Online» и проблема управления политическими резонансами // Андрей Владимирович Андреев / Вестник КемГУ. – №3 (51), 2012. – С.154-157.

8. *Звенигородская Г. П., Сандалова С. Я.* Эвристичность педагогического резонанса в образовательном процессе // Г. П. Звенигородская, С. Я. Сандалова / Педагогическое образование и наука. – № 5, 2011. – С. 65-71.

9. *Сандалова С. Я.* Педагогический резонанс как состояние субъектов педагогической деятельности // Светлана Яковлевна Сандалова / Вестник бурятского государственного университета. – № 15, 2010. – С. 262 – 266.

Лещенко А. М.

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОГО РЕЗОНАНСА

Определяются факторы, которые, при формальном наличии одинаково действующих обстоятельств и механизмов, в процессе восприятия людьми произведений христианского сакрального искусства, обуславливают избирательность этого влияния на каждого человека. Доказывается, что возникновение обоюдной взаимосвязи между человеком-реципиентом и смыслом, который транслируется произведением христианского сакрального искусства, обеспечивает эффект принятия им идей христианского вероучения заложенных в художественных произведениях. Этот процесс реализуется благодаря религиозному резонансу.

Его функции оказываются в стимулирующей синхронизации действия механизмов интериоризации и экстраполяции христианского сакрального смысла с последующим принятием человеком сакрального смысла.

Ключевые слова: *христианское сакральное искусство, система, резонанс, религиозный резонанс.*

Leshchenko A. M.

PHENOMENON OF RELIGIOUS RESONANCE

Are identified the factors which, at formal availability of conditions and mechanisms functioning in a similar way during perception of works of Christian sacred art, form peculiarity of this effect on each person. It is proved that occurrence of mutual interrelation between a person-recipient and the sense transmitted by a work of Christian sacred art provides the effect of acceptance by the person ideas of Christian Belief Study expressed in art works. This process is executed due to religious resonance.

The study, based on the pattern of synergic and personality-centered approach, considers that a person, who voluntarily comes to the Temple with his problems and feelings, is free in his choice of his further life way – either civil or, on the contrary, religious. This freedom is conditioned by the fact that under certain circumstances, the person who has come to the Temple in despair or under psychological tension can himself (by his wish or on the spot, by his instinct, without realizing that) transfer from the status of the object of religious influence in the system of «a sacred art image of Christian art as the subject of religious influence – religious environment of the Temple – a person as the object of religious influence» into another status: «a person as the subject of religious self-influence – religious environment of the Temple – a symbolic art image of a work of Christian art as a means of its religious self-impact.

It is identified that the transfer from the status of the subject of religious self-impact during this interaction is determined by decoding the sense of the Christian art image due to mechanisms of interiorization and extrapolation as well as self-giving this sense some sacred value. This very dynamics leads to perception of the person ideas of Christianity with appropriate further obedience of his life to their requirements as a manifestation of co-evolutionary effect. This process already takes place in another system of interrelation, namely, «sacred sense of a symbolic Christian art image as the subject of impact on a person – the person as a voluntary object of religious impact by the idealized, by him, irreal existing sacred sense».

It is emphasized that this final result may not occur if the person keeps remaining in the religious environment of the Temple in the status of the object of impact on him by sacred images of works of Christian art.

Thus, religious resonance has the defining role in perception of Christian sacred art, has a religious resonance; and its functions are executed in stimulatory synchronization of mechanisms of interiorization and extrapolation with follow-up acceptance of the sacred sense by the person.

Key words: *Christian sacred art, system, resonance, religious resonance.*

Надійшла до редакції 27.04.2016 р.



Ігор Усанов, Людмила Усанова

УСАНОВ Ігор Вікторович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі. Галузь наукових інтересів – філософська антропологія та філософія релігії.

УСАНОВА Людмила Анатоліївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Галузь наукових інтересів – соціальна філософія та філософія культури.

ХРИСТИЯНСЬКІ ПРИНЦИПИ СТРУКТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті аналізується антропологічна проблема здійснення особистісної сутності людини, яка обумовлена образом її досягнення. Розглядаються принципи організації смислового простору, серед них – позиція Я, яка зміщуючись переорієнтовує і простір свого існування. Способом від/при-сутності з погляд, яким особистість задає себе, входить у світ речей, символічно їх означає/переозначає, актуалізуючи в речах особливі властивості, визначені особистісною позицією. Фокус відношення Я – світ задає межі вияву невиявного в явному, породжуючи парадоксальність особистісного смислового простору.

***Ключові слова:** християнська антропологія, особистість, маска, образ, маргінальність, символізм, зворотна перспектива, самоідентичність.*

У спробі міркувань про людину визначення даються важко і дефініції починають плавати, ніби вказуючи, що для початку потрібно братися з кінця. Це так, бо спрямованість на себе виходить з того, що уже є, хоча є саме в результаті того повернення, котре в свою чергу й можливе в результаті виходу. Людина й існує тим що «випадає» із лона природного існування особистим образом у зовсім іншу природу, в ту, де, по-суті, потрібно ще народитися й прорости – і це народження, і ця новонароджена сутність – задача не соціального характеру, а абсолютного. Тому загально-видовими, або ж суспільними зусиллями людська сутність не твориться і не продукується, а лише виношується й розкривається в контексті соціальних умов індивідуальним чином у від-

© І. В. Усанов, Л. А. Усанова, 2016
<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57542>

ношенні до першосутності та в особистісних взаєминах. Для людини бути людиною є проблемою, яка вирішується образом індивідуального існування загальнолюдського, здійсненого абсолютним чином. Якщо у природі речей індивідуальність має випадковий характер як варіативність проявів, то в особистісному загальне у конкретному існує не випадком, а саме вільним чином як можливість, де всезагальність виступає цільовою причиною для різних одиничних способів індивідуального виконання.

Виходячи з християнської антропології, людина ніби має якісь не підвладні їй підстави життя, які у відношенні до неї самої задають її внутрішній світ, а у відношенні до іншого зумовлюють її зовнішній, соціальний спосіб існування. Але дані роз'ятості, що розкривають внутрішній чи зовнішній простір, разом з тим вказують на наявність спільної основи, яка й забезпечує співвіднесення. Тому і для самовідношення потрібен першообраз, і для суспільного інобуття особистості потрібен єдиний першообраз, що уможлиблює сумісність людей. Цей прообраз може мати природне чи надприродне походження. Якщо він збирається на основі природного існування і язичних вірувань, то і сама людина буде часткою природи і здійснюватиме себе в межах природного існування, як і належить усім природним речам. Якщо першопочатком для людського існування буде надприродний прообраз, то людина все одно буде уособлювати і сприймати його своїми природними засобами. Тобто, людська особистість є образом існування надприродним чином, який здійснюється через властиві для природи характеристики і якості в індивідуальному виконанні за власним іменем.

Така двоприродність обумовлює подвійні характеристики людської ситуації: вірна віра, свобідна воля, розумний розум, чутливі почуття, зрячий зір, історична історія, лик лица, дана відсутність (що до сутності напр.) та ін. У прагненні самотужки подолати таке безглуздя людина античності творить містерії, ритуали, театральні вистави, де приховує і маскує непристойну недостатність належного і недостойність безвиході, шукаючи вихід із замкненого самотуття. Людина одягає маску, що стає провідником за межі природного детермінізму та фатальної передзаданості. Прόσωπον (лат. persona, особа, личина, маска) – використовується свого роду резонатором і мембраною, що дозволяє актору говорити, ніби то не від себе, а ніби його зусиллями починають говорити інші та навіть самі боги. Вихід нібито є, але йти нікуди і душа античної людини кружляє у циклі смертей і народжень, залишаючись невідомою для «Незаного Бога» (Діян.17:23), до якого вона прагне в пориві святого Еросу. Втім, Єдине, яке Прокл, подібно

до християн, називає навіть Отцем, не виходить назустріч пориванню, байдуже і нерухомо манливе, воно стверджується проклятим Еросом, безвихідним прагненням, рухом людської самості, мистецькою але все-таки штучною мрією про вище благо [1, с. 45].

Зовсім інший шлях і принципово новий методологічний підхід відкриває християнське Одкровення і засвідчує, що шукали не те, не там і не так. Цей інший погляд виявляє, що не сама людина робить відкриття, а для неї відкривається її особистісне улаштування і тому *πρόσωπον* – означає не просто одягти маску божества, додавши дещо до природної сутності, чого ніби то не вистачало, а означає зміщення самих вихідних позицій. Тоді маска виступає вже не личиною лица, а тим образом, що відображає внутрішню живу відповідність і вона починає виконувати не маскувальну, а навпаки – викривальну, одкровенну дію божественної присутності, «бо ви всі, що в Христа охрестилися, у Христа зодягнулися!» (Гал.3:27). Так *πρόσωπον* виявляє свою смислотворчу дію і маска змінюється ликом лица, істотним принципом існування. «Інакше кажучи, з додатка до буття (свого роду маски) особистість стає самим буттям і одночасно (що найбільш важливо) – основним елементом («принципом» або «причиною») істоти. Філософське бачення Великих Каппадокійців, і особливо св. Василя припускає, що сутність ніколи не перебуває «оголеною», тобто позбавленою іпостасі, без «способу існування» [2, с. 22-50.] Тобто, буття перестає бути абсолютним і самосущим, а розуміється обов'язково іпостасним (*υπόστασις* – не тільки індивідуальне буття, але й буття самобутнє) та укоріненим в особистості, яка й визначає буттєвість і надає конкретним істотам істотності і сутності.

Таким чином, особистість здійснює власну сутність і ця сутність обумовлена образом її досягнення. Тобто сутність і є, і досягається, вона вбирає у себе своє інобуття засобами інобуття, яке, у певному значенні, виявляє взаємність. Зміст інобуття виказує місце особистісних відносин, позицію місця імені, того, що за іменем, займенника – «Я». Це місце має структурне, а не сутнісне походження, є принципом організації сутності, а не самою сутністю, місцем змісту, що позиціонується відносно свого положення, засвоює і вміщає власне інобуття. Воно проявляється як плаваючий фокус смислового простору, в якому збирає образ власного існування в контексті інобуття.

Виказує себе позиція Я, позиція фокусної відстані, що фундаментально може змінювати міфологічний простір свого існування. Мінливий спектр усіх варіацій «місця імені» – від жорсткого детермінізму до невловимого релятивізму – свідчить про головну рису – воно не

є продуктом різних методологій, а лише проявляється ними різними способами. Або ж можна сказати й так, що сама точка зору на світ, хоч і розкривається в багатьох світоглядних побудовах, але сама вона задана не цим світом, хоча в ньому і його засобами. Архімедова дотепність – мати точку опори для перевероту світу – виявляється набагато ближчою позицією, ніж думав стародавній грек і набагато далі, ніж може собі уявити сучасний інтелектуал, бо один про неї ще не знав, а інший уже відмовився від її прийняття задля самостійного її синтезу.

Саме існування Я засвідчує точку дотику до «краю світу» та мало б виводити за його межі. А питання – куди? – неодмінно повертає до того ж самого, але вже іншого. У сходженні за межі самототожності ества не йдеться про заміну природного існування та відмову від природних характеристик заради інших надможливостей. Той, кому дається такий перехід, буде здійснювати його наявними засобами та в спосіб, яким він сам існує. Людина не перестає бути собою зі своїми потребами людяності, але те, що вона сприймає – змінює сам світ, бо надає йому особливих властивостей, актуалізованих власною позицією. Її умоглядне бачення пронизує також і її власні здібності, з якими вона входить у світ, воно стає зрячою і чутливою у своїх сприйняттях: стає очевидним, що є солодким, а що – солоним, ясно, як звучить високе і низьке, бачить, що є гарячим і холодним, піднесеним і потворним, тощо. Тобто, головним і єдиним сприйняттям є бачення ума, а органи відчуттів надають йому свої символічні засоби для забезпечення образу існування, який входить у світ.

Способи сприйняття маючи єдину основу символічно взаємопроникають і наповнюють один одного, вибудовуючи цілісний образ сприйняття, переозначаючи природні потреби і дії: вживання їжі і води, їх добування, організація домашнього простору, тощо. Наприклад, їжа стає есхатологічним інструментом, бо якщо вона подана божеству відповідним чином, то ним приймається і податель. Так відбувається міфологічне освоєння світу, надання йому символічного образу і значення. Наприклад, як зазначає проф. Зубов А., для первісної людини полювання на великих звірів – від мамонтів до печерних ведмедів – відбувається не стільки за для власних потреб виживання, як часто вважається, скільки для здійснення жертвопринесень. Добуті могутні скелети символізують найвище подаяння, яким вона позначає свої найвищі прагнення. Археологічні розкопки доводять саме релігійне призначення залишків великих і могутніх тварин, як символічне вираження земними засобами пошани до вищого Бога, що приймав під захист душі померлих. За два тисячоліття до осілого землеробства у донеолітичну добу людина ви-

користує борошно і злаки для жертвоприношень. Спочатку випечений хліб був елементом ритуалу, а вже пізніше входить у повсякденну практику харчування. Зерно, як відомо, є дуже багатий символ смерті та воскресіння. Подібно до нього людина продовжує себе в своєму потомстві. Досліджуючи первісні культури, А.Зубов приходять до висновку, що символічне використання рослин привело до їх одомашнення і широкого використання в якості їжі [3, с.103].

Подібне переозначення здійснюється і через інші дії, зокрема, вжиття рідина – розтікається як смисл існування та динаміка життя, почуте – звучить зримо і в музичній гармонії ідеального простору, відчуте – стає проникливим та сприйнятним. Людина споживаючи прагне вмістити й засвоїти доступний горизонт можливого, вносить в нього себе, включаючись у наявний стан речей і таким чином його виявляючи.

Власне, особистісне начало – Я безпосередньо не включене ні в логіку об'єктивних зв'язків, ні фактичну картину дійсності, а стоїть «за» образними та знаково-символічними явищами, і шукає ясність речей з позиції прозорливості розуміння. Метафорою його прозорості є світло, яке робить видимими різні кольори, але саме є дещо іншим, ніж вони самі, і коли освітлення немає, то зникає будь-яка кольорова особливість, всі барви тонуть у сутінках, зливаються в єдиній нероздільній без-образності, стають одноманітними, бо «вночі всі коти чорні». Тож, світло саме по собі творить кольори, вирізняючи їх із тотальної злитості, як і особистість із безодні суцього актуалізує окремі риси та по своєму баченню надає ясності та значення наявним рисам, які проявляють суще. Той факт, що світло у акті бачення співпадає з зором, відкриває простір проявлення речей через образне вираження словесних фактів, або фактів смислу, важливо, що від характеру висвітлення залежить зримий образ.

В історичній традиції, що починається від Платона та Епікура, погляд є те, що виходить з очей, тобто зоровий потік, або є те, що входить через очі, за гіпотезою уже середньовічного автора Ібн аль-Хайтама (Альхазена). Обидва потоки центровані у відношенні від/до того, хто безпосередньо не включений в процес, але кому вони належать. Світлоносність погляду актуалізує дійсність у її виразній осмисленості, тому за характером зримого можна говори і про характеристики самого споглядача, який може дивитись і не бачити, не вносячи достатньої ясності, в результаті чого проявленість речей є недостатньою для розуміння їх суті. Так, наприклад, зі слів В.Бібіхіна [4], ми не бачимо апокаліптичні смисли сучасності так само, як не можна бачити червоний колір крізь червоне скло. Але по монохроматичному спектру,

по скорочених смислових образах, можна визначити точку зору, тобто диспозицію власного «Я» апокаліптичного суб'єкта.

Власна позиція Я виступає фокусом ейдейтичного світла на речах і від його стану залежить зримий смисл, сама ж особистісна ситуація визначається у відношенні до трансцендентного суб'єкту. Він задає вертикаль, яка вирізняє позицію горизонталі та образ дійсності. Власна обособленість, або ж особистість – це межі розгортання простору людського існування по вертикалі земного-небесного, чи по горизонталі історії між минулим та майбутнім, чи в антропологічному вимірі зовнішнього і внутрішнього, свободою і детермінізмом. Таким чином, особистість є образом єдності цих опозицій і зумовлює всю напруженість роздільності та нерозривної взаємності, а тому вимагає свого здійснення і шляху. Образного простору творчої дії, простору свободи і почуттів не існує як природного факту, та образний простір вміщає світ у його символічному існуванні.

Для фізичного зору має бути певна віддаленість від предмету, та не її має на увазі С.Єсенін, коли говорить: «Лицом к лицу лица не увидать. Большое видится на расстоянье», бо навіть дивитись на лице не означає бачити сам лик лица. Лице виявляє, «обнаруживает» образ сутності коли ми дивимося не на лице, а в лице, не на очі, а в очі, де стає очевидним («зриться») хто є і як є. Лице виказує відстань від обличчя до лику, від зовнішніх рис до внутрішньої організації сутності. Лице виражає те, що відбувається у світі в крайній, абсолютній позиції його існування, те, що втілюється у конкретній образності, лице уначоє власну позицію змістовного й фактичного існування.

Як сполучник і, що сам ніякої змістовності не має, але забезпечує розділення і злитість у взаємній обумовленості, так і займенник я має структурну облаштованість, якою полюси тут і там збігаються/розходяться незримо, від чого зникає вся складність і залишається просто тут і там – разом, не зливаючись у потоці динамічних взаємин.

Дещо подібна логіка проглядається у французькому постструктуралізмі. Оскільки мислення завжди предметне, тобто означає думки обмінюється на якесь означуване, то у такому випадку, говорить Ж.Дельоз, це Я повинне «пробігати» по лінії обміну між серіями означаючих і означуваних. Таким чином, це Я не може бути нерухомим і зафіксованим у якійсь метафізичній точці. Воно постійно перебуває в русі, його неможливо виявити у заданому місці, воно тут перебувало і вже рушило далі. Це гіпотетичне Я – не сам обмін означаючих на означувані, тобто смислопородження, Я – це те, що повинне передувати смислам і бути їхнім субстратом. Воно переміщується за рухом смислу

«по двох серіях», але саме в цьому русі відсутнє. Воно там, де відсутні смисли. А відсутність смислу – це зовсім нічого; навіть не «ніщо», а саме нічого. Впору знову згадати фразу Ж. Лакана: «Я мислю там, де не існую, а виходить, існую там, де не мислю». Я стоїть не в центрі процесів смислопородження, а десь поза ними [5, с.325].

Ж. Лакан звертає увагу на те, що відомий парадокс «брехуна» в контексті його теорії не є парадоксом. Я акту-висловлення – не те ж саме Я, що присутнє в акті висловлення-результату. Це й дає підстави Ж.Дельозу говорити, що нонсенс є причиною смислу, а не його втратою.

Розгортається парадоксальна простота обміну в прямій і зворотній перспективі, відносно центрального фокусу точки Я, що міститься в центрі малих і великих кругообігів смислу, яка сама по собі не зрима, але проявляється через образну виразність, оскільки образ, у своїй смисловій коннотації, є – оба-разом, який виявляє невиявне у явному. Роль мовного сполучника і виконує фокус – Я, що сам не є поглядом, але забезпечує його, є «місце за іменем», бо займенник і як «местоимение» дає місце імені. Будучи чистою беззмістовністю – «місцем ніде», пустотою, протилежністю та інобуттям самих речей, наше Я обумовлює співвіднесеність змісту речі з нею самою, і тим самим, виявляє сутнісний образ і речі, і самого себе. А саме залишається в центральній точці цього протиставлення, безпосередньо не включеним у смисловий кругообіг виявлення образу незримой сутності речі. Глибинна сутність речі залишається у своїй безодні, а відкривається, виходить на зовні її образ самої по собі. Точка Я не створює образу речі, а лише співвідносить його сутність в образі відносно власних позицій.

Без позиції Я символічний образ речі існувати не може, але ця позиція забезпечує певне ставлення до прояву сутності, задає певну налаштованість, певний настрій. Заберіть Я і образ зникне, втратиться фокус і центр свого самовідношення, сутність залишиться у ейдетичній глибині свого самобуття, оповита хмарою інобуття, безкінечними можливостями власного прояву. Разом з тим, сутність речей належить самим речам. Самобуття речі є її не виявлена сутність, але здійснена у цій речі, є втілення, але не вираження, бо немає того, хто сприйняв би цю річ як дійсність, вивів її за межі самототожності до принципово іншого, що не належить світу речей. Виявлення сутності речі здійснюється силами самої сутності, її змістовними можливостями відносно її інобуття, яке пропонує наше Я, як позиція відсутньої сутності, яка може сприймати смисл речі, бачити її, озирати самовідношення даної сутності, акцентуючи ті чи інші значення. Погляд – це спосіб від/при-сутності, яким задає себе особистість і яким речі виходять за влас-

ні межі. Дана відсутність є тим інобуттям, яким особистість забезпечує сутність, яка знаходить себе в інобутті відносно позиції Я виказуючи свою самовідповідність. Саме ж Я залишається виключеним третім, що своїм положенням обумовлює образ сутності у його динамічному виразі. Я входить у світ речей, як беззмислове вакантне існування їх смислового прояву і тим самим надає речам особистісну позицію.

Так наприклад, небо Аустерліца, яке бачить у пограничній ситуації смертельно поранений Андрій Болконський, небо Причинної, яке бачить пророчий Кобзар у перевернутому місячному світлі, та небо міжгалактичних середовищ астрофізика у рентгенівському спектрі – є явищами однієї сутності, але різних особистісних позицій.

В даному контексті суперпозиція власного імені має динамічний характер онтично обумовлений системою корелятивних зв'язків і рухається в просторі смислових відношень. Але вони не задають її, а самі збурюються її положенням та узгоджуються у певному спрямуванні, що відтворює виразний образ здійснення. Вона виступає точною позицією, наділеною відносними засобами для відтворення абсолютного образу.

Розглянутий структурний принцип антропологічної організації забезпечує самобутнє існування образу особистості та проявлення символізму речей. Простір свободи породжується парадоксальним граничним положенням місця імені та явленням лику лица, а власний займенник Я роздільно єднає абсолютне і відносне існування особистості в символічному вимірі. Особистість визначається межами розгортання простору людського існування по вертикалі земного-небесного, чи по горизонталі історії між минулим та майбутнім, чи в антропологічному вимірі зовнішнього і внутрішнього, свободою і детермінізмом. Таким чином, особистість є образом єдності цих опозицій і зумовлює всю напруженість роздільності та нерозривної взаємності, а тому вимагає свого здійснення і шляху.

Література

1. *Лосев А.Ф.* Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С.31-60.
2. *Иоанн (Зизиулас) Митр.* Личность и бытие / Пер. с англ. с. Чурсанова // Богословский сборник. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002. – Вып. X. – с. 22-50.
3. *Зубов А.Б.* История религий. Кн. 1: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. – М., 1997. – 344 с.
4. *Бибихин В.В.* Апокалипсис Искусство кино – №1 1997, режим доступа: <http://kinoart.ru/archive/1997/01/n1-article18>
5. *Дьяков А.В.* Философия пост-структурализма во Франции. – Нью-Йорк.: Изд-во «Северный Крест», 2008. – 364 с.

Усанов И.В., Усанова Л.А.

ХРИСТИАНСКИЕ ПРИНЦИПЫ СТРУКТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье анализируется антропологическая проблема осуществления личностной сущности человека, обусловленной образом ее достижения.

Рассматриваются принципы организации смыслового пространства, среди них позиция Я, которая смещаясь переориентирует и пространство своего существования. Способом от/при-сутствия является взгляд, которым личность задает себя, входит в мир вещей, символически их означает/переозначивает, актуализируя в вещах особенные свойства, определяемые личностной позицией. Фокус отношения Я – мир задает границы выявления неявное в явном, порождая парадоксальность личностного смыслового пространства.

Ключевые слова: христианская антропология, личность, маска, образ, маргинальность, символизм, обратная перспектива, самоидентичность.

Usanov I. V., Usanova L. A.

CHRISTIAN PRINCIPLES OF STRUCTURAL ANTHROPOLOGY

The article analyses the anthropological problem of personal realization of human nature, which is caused by the way of its achievement. One's double naturalness defines opposite ways of personal identification. On one hand, the guide to the outside of the natural determinism and fatalism is a mask - πρόσωπον (lat. Persona, face, mask) which conceals and disguises the failure of withdrawn self-existence. Quite a different way and fundamentally new methodological approach are opened by the Christian Revelation, in which the man does not open his personal arrangement but it is opened to him. The mask is no longer a mask and disguise but becomes the image detection of inner divine presence. So πρόσωπον reveals its semantic action and face mask changing face essential principle of existence.

Thus, the human identity is the image of supernatural existence, made by typical for the nature characteristics in individual performance on its own behalf

One's own position sets the focal distance that can fundamentally change the mythological space of its existence. The opinion of the world, the marginal position, disclosed in many philosophical constructs itself not given this world, though it means. Personality - is the distance, that expands the space of human existence on earth-heaven vertically or on horizontal of history between the past and the future, or in anthropological terms, external and internal, freedom and determinism.

Keywords: Christian anthropology, identity, mask, image, marginal, symbolism, reverse perspective, self-identity

Надійшла до редакції 9.03.2016 р.

Ярослав Блоха

БЛОХА Ярослав Євгенійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, аксіологія.

ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТІ В ІСЛАМІ

У статті розкрито трактування принципу справедливості в ісламі як релігії процвітання суспільства на основі соціальної рівності. Доведено, що уявлення про даний принцип в ісламі базується на основі узгодження своїх дій з вимогами природного стану речей, де під справедливістю розуміється порядок життєвих відносин, встановлений Богом; порядок, який випливає з природи людини, природи речей і природи відносин. Вимоги справедливості в ісламі полягають у необхідності повернення до початкового стану у випадку порушення даного порядку. Від мусульман вимагається лише дотримуватись цього порядку, у тому числі і шляхом соціального єднання в уммі (громаді), межі якої збігаються з межами всього ісламського світу.

Ключові слова: *справедливість, іслам, адл, іхсан, харам, халял.*

«Справедливість» – один з тих принципів, якому важко дати визначення, навіть незважаючи на те, що за справедливість пролито не менш крові, ніж за землю і золото. Складність полягає в тому, що справедливість охоплює як абстрактну моральну ідею, так і реальне ставлення, що відіграє величезну роль в управлінні людьми, визначає, що таке «добре» і що таке «погано» у всій структурі стимулювання – нагород та покарань. Абстрактна ідея народилася в духовній релігійно-моральній сфері й у ній же реалізується, але при цьому безпосередньо впливає на повсякденне матеріальне життя суспільства, де вона стає фактором інтеграції суспільства, без якої неможливо забезпечити його виживання [7, С. 3].

Метою статті є характеристика справедливості як універсального регулятора суспільних відносин та стрижневого принципу ісламу, який визначає його сутність та зміст.

© Я. Є. Блоха, 2016

<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.57543>

Справедливість отримує відображення в багатьох соціальних нормах і відіграє найважливішу роль в регулюванні відносин між людьми, як в додержавних, так і в державно-організованих суспільствах. Перші серйозні дослідження проблеми справедливості можна знайти в роботах Сократа, Платона та Аристотеля. Саме в роботах останнього зустрічаються перші осмислені спроби розуміння сутності справедливості. Не минули увагу питань справедливості і стоїки, ідеї яких були запозичені першими християнами. У їх уявленнях справедливість – один з найважливіших базисних принципів, на яких повинні будуватися відносини між людьми.

Іслам, який виник в VI ст. н.е., увібрав в себе окремі ідеї, конструкції, цінності попередніх цивілізацій, в тому числі уявлення про справедливість християнської культури. У Корані з цього приводу говориться наступне: «Це Писання, в (божественне послання) якого немає сумніву, – керівництво для богобоязливих (2:2), «тих, які вірують в послане тобі і послане до тебе...» (2: 4) [6].

Справедливість – це історично змінний принцип і в різних цивілізаційних спільнотах він отримує своєрідний, індивідуалізований розвиток. У цьому сенсі розуміння справедливості в ісламській культурі варто розглядати як принцип динамічний, який потребує того, щоб його розуміли відповідно до загальних законів розвитку ісламського суспільства. Ірансько-ісламський ідеолог Хаменей зазначає, що іслам і справедливість є двома сторонами однієї медалі, і метою ісламу як релігії є процвітання суспільства на основі соціальної справедливості. Дана теза знаходить своє підтвердження в символіці самого ісламу, де одним із символів справедливості є терези, які відображають притаманну справедливості вимогу зваженого, пропорційного – тобто неупередженого, рівного (принцип «*al Nasaf*») – ставлення до всіх речей, згідно зі встановленим Богом природним порядком [5, С. 205].

Арабське слово «*Adl*», «*Adolat*», що позначає «справедливість», має кілька значень. По-перше, це однакове, рівне ставлення будь-кого до всіх членів громади; по-друге, це рівноправність людей між собою; по-третє, це дії, які відповідають загально визнаним моральним і правовим нормам; по-четверте, це совість, правильність, неупередженість, вірність, достовірність, точність, правда; по-п'яте, це правосуддя; по-шосте, це протигага тиранії, несправедливості, злу [9, С. 12]. Але ісламське розуміння справедливості відрізняється трактуванням її не лише як особистої чесноти, але і як принципу організації співтовариства віруючих і державного устрою [10, С. 155].

Живання різних значень справедливості має на меті наповнити сам зміст справедливості через подібні терміни, оскільки власне

принцип справедливості включає рівність, рівноправність, щирість і міру. З одного боку, це – справедливість між творінням і творцем, коли право Аллаха ставлять вище за власне щастя, його достаток вище за власні примхи і бажання, а також коли йдуть за Його заповідями і дотримуються його заборон. З іншого боку, справедливість виражається у відносинах між людьми і власним «я», коли воно відкидає будь-яку пагубу. По-третє, повинна існувати справедливість між всіма творіннями Аллаха, щоб вони керувалися правом, допомагали один одному порадою і справою, не обманювали і не зашкоджували, терпляче переносили образи і завжди дотримувалися середнього шляху [9, С. 17].

В ісламському віровченні зауважено, що справедливість уперше була приписана людству одночасно з посланням Аллаха Адаму на землю, де йому були повідомлені чотири слова: «О Адаме, твоє знання і знання твоїх нащадків – у цих словах: перше слово – тобі, друге – Мені. Третє слово – між Мною і тобою, а останнє – між тобою і людьми. Слово, яке Мені, це щоб ти поклонявся Мені і не вірив в іншого Бога, окрім Мене. Слово, яке тобі, – це те, що я відплачу тобі за твої справи. Те, що між Мною і тобою, – це молитва від тебе і відповідь від Мене. А те, що між тобою і людьми, – це те, щоб ти встановлював справедливість і правосуддя серед них» [6].

На основі даного припису виокремлюємо чотири сфери впливу принципу справедливості в ісламі:

1. Віра і переконання в єдиного Бога; «Ті, які увірували і не осквернили віру своєю мороком (багатобожжя), саме вони перебувають у безпеці ...» (6:82), «... адже багатобожжя – великий гріх» (31:13) [6].
2. Відплата рівним за рівне (божественна справедливість);
3. Дотримання ритуалів поклоніння (молитва);
4. Особа, уповноважена управляти суспільством, зобов'язана дотримуватися справедливості й правосуддя між членами суспільства. Таким чином, людська справедливість забезпечується підтримкою осіб, які володіють владою [9, С. 14].

Дані норми визначають відносини мусульман з Богом, ритуальні відносини, а також норми, які визначають відносини людей між собою і з державною владою, взаємини мусульман з представниками інших конфесій та інші питання соціального характеру. Окрім цього, можемо констатувати, що справедливість поділяється на божественну і людську. Людська справедливість за своєю характеристикою і змістом повинна повністю відповідати божественній. При цьому велике значення надається волі людини в здійсненні справедливості.

Як бачимо, справедливість охоплює значне коло проблем, яке визначає межі її дії. Справедливість вважається основним началом будь-

яких відносин, вона постійно присутня в особистому та суспільному житті. Процес реалізації принципу справедливості спрямований на дотримання прав (Аллаха, власних та інших осіб), що усуває, в кінцевому підсумку, будь-яку несправедливість (порушення закону).

Велике значення в ісламі також надається застосуванню принципу справедливості в мирських справах, оскільки імперативне начало справедливості вказує на постійне застосування даного принципу. Тому не дивно, що принцип справедливості займає одне з важливих місць і в мусульманському праві. Досить зазначити, що вслід за монотеїзмом справедливість вважається однією з найбільш важливих і значимих основ шаріату [9, С. 12].

Важливість принципу справедливості в ісламі нітрохи не втрачає свого сенсу навіть не зважаючи на різні думки в самому ісламі щодо догмату віри про справедливість («приреченість долі»). Глумачення цього догмату вважається однією з найважливіших відмінностей між сунітською і шіїтською течіями в ісламі. Перші приймають вчення про приреченість в точному його розумінні, не допускаючи в людині свободу в діях. Шіїти вважають, що в кожній людині існує повна свобода дій, за які вона несе відповідальність перед судом Бога.

Історія наочно демонструє, що дія справедливості в практичному просторі була набагато вужчою і залежала від волі суб'єктів її здійснення, адже даний принцип у більшості випадків залишався ідеалом, утопією. Часом в діяльності правителів спостерігався прояв справедливості. Причина такого становища, очевидно, пов'язана з тим, що в термін «справедливість» різними мислителями вкладався і досі вкладається різний зміст. В ісламській літературі в якості ілюстрації наводяться безліч розповідей про те, як справедливі в минулому правителі, здійснювали справедливість незважаючи ні на що: Дауд (бібл. Давид), Сулейман (бібл. Соломон), Аздашір, Афрідон, Бахрамджур, Хосрав Анушір-ван.

До виникнення ісламу вогнепоклонники (зороастрійці) правила справами світу чотири тисячі років. Найбільш відомий мусульманський вчений, філософ і факіх аль-Газалі вважав, що «їх царювання тривало так довго тому, що їх правителі були справедливі по відношенню до підданих, і тому, що вони дотримувалися суворості у справах. Вони вважали неможливим жорстокість і несправедливість у своїй громаді. Вони облаштовували країну згідно з поняттями про справедливість і були неупередженими з підданими». У Корані зауважується, що «Аллах послав одкровення Дауду, щоб він заборонив людям свого племені критикувати чужих царів, бо вони облаштовували Його землі, а населяли їх Його раби» [1, С.50].

На думку видатного ісламського богослова ХХ ст. Абдуллаха Іссуфа Алі, справедливість – всеохоплююче поняття і охоплює всі чесноти, які тільки є в філософії. Однак релігія вимагає ще тепла і гуманності, тобто добрих справ навіть там, де для справедливості таких не потрібно, а саме: платити добром за зло чи надавати допомогу тому, хто «не може на це претендувати» [9, С. 16].

Відомий мусульманський просвітник Абу аль-Аля аль-Маудуді розглядав у справедливості два аспекти. По-перше, необхідно подбати про те, щоб кожен користувався своїми правами без обмеження. Часом це може бути рівність. В інших випадках важливо, щоб кожен отримував те, на що заслуговує. По-друге, це «іхсан». Заповідь «іхсан» в сурі «Нахля» аяті 90 відноситься до будь-яких дій і вчинків, до відношення раба Аллаха до свого Господа, а також до сім'ї, громади та людства, а також «іхсан» включає дружелюбність і готовність допомогти по відношенню до родичів. У суспільному житті це ще важливіше, ніж справедливість: вона є основою здорового суспільства, а «іхсан» – його вдосконалення. Справедливість оберігає суспільство від жорстокості та порушення прав, а «іхсан» робить життя в ньому прекрасним та гідним.

Інша сторона справедливості виражається в дозволах і заборонах, дотримання яких направлено на те, щоб сприяти добробуту людства; спрощенню і полегшенню його повсякденного життя шляхом огороження від шкідливих, обтяжливих звичаїв і забобон; очищення душі, тіла і розуму кожної людини, а також вирішення проблем усіх прошарків суспільства [9, С. 16-17].

«...Не переступайте (меж дозволеного). Воістину, Аллах не любить тих, хто переступає (межі)» (2:190) [6]. Хто не виконує заповіді Аллаха і не дотримується встановлених меж свободи, діє проти власних інтересів. Ось чому іслам, на думку мусульманських вчених, незважаючи на численні військові конфлікти, рекомендує мусульманам дотримуватися в ході бойових дій етичних принципів: не вбивати тих, хто здався в полон і склав зброю, хто втратив здатність боротися або взагалі не може воювати, як у випадку зі старими, жінками і дітьми, до яких не можна застосовувати насильство. Не можна знищувати сади і окремі дерева. Мусульмани не повинні отруювати або заражати хвороботворними бактеріями воду, яку використовує для пиття його супротивник [8, С. 426]. Ведення війни дозволено тільки в цілях самооборони, причому в рамках чітко встановлених меж. Війну необхідно вести всіма наявними в розпорядженні силами, однак, не проявляючи жорстокості. Війну ведуть з метою відновлення миру і свободи, необхідних для служіння Аллаху. У жодному разі не повинні піддаватися

нападу жінки, діти і люди похилого віку або слабкі, забороняється відмовлятися від укладення миру після здачі ворога і полону.

За твердженням Юсуфа аль-Кардаві, «дозволяючи і забороняючи що-небудь лише з опорою на здоровий сенс, Господь піклується про благополуччя своїх творинь. Відповідно людям дозволяється лише добро, а забороняється – нечисть». Усе шкідливе – це харам, а корисне – халял. Якщо шкоду від чого-небудь переважає користь, це харам, а якщо користь переважає шкоду це халял [4, С. 32].

Висновки. Керуючись принципом справедливості, ісламська думка простежує баланс між дозволеним і забороненим. Норми Корану і Сунни встановлюють найбільшу справедливість, зміст якої полягає в тому, що людина повинна бажати іншим те, що бажає самій собі, приймати рішення по відношенню до людей з думкою, що дана постанова поширюється і на неї, адже релігійні справи, які постійно людина робить, заохочуються Аллахом.

Кожна річ, згідно з мусульманським світоглядом, має свій, встановлений Богом, природний порядок. Дотримання справедливості означає узгодження своїх дій з вимогами природного стану речей. Природний порядок речей складається з властивості речей, інстинктів та органічних потреб людини. Дане положення, очевидно, є основною ідеєю в розумінні принципу справедливості. Саме на ньому базується мусульманська думка про справедливість, з цієї позиції під правом розуміється порядок життєвих відносин, встановлений Богом, порядок, який впливає з природи людини, природи речей і природи відносин. Вимоги справедливості в цьому порядку полягають в необхідності повернення до початкового стану в разі порушення цього порядку.

Від мусульман вимагається дотримуватись цього порядку, у тому числі і шляхом соціального єднання в умі (громаді), межі якої збігаються з межами всього ісламського світу. Звідси і виразна соціальна спрямованість ідеї справедливості, і та відносна легкість, з якою в мусульманському світі були сприйняті соціалістичні ідеї, що знайшло своє віддзеркалення в розвитку так званого «ісламського соціалізму». Як імперативний принцип справедливість гарантує в рамках дозволеного і забороненого свободу і рівність, а значить – забезпечує безпеку і стабільність суспільства.

Література

1. *Аль-Газали Абу Хамид*. Весы деяний / Абу Хамид аль-Газали. – М. : Издательский дом «Ансар», 2004. – 277 с.

2. *Аль-Газали Абу Хамид*. Наставление Правителям и другие сочинения / Абу Хамид аль-Газали. – М.: Издательский дом «Ансар», 2007. – 336 с.

3. Значение и смысл Корана : в 4 т. / гл. ред., пер. Абдель Салам аль-Манси, пер. Сумайя Афифи. – М. : Сауримо, 2002. – Т. II : Суры 9-21. – 692 с.
4. Кардави Ю. Дозволенное и запрещенное в исламе / Юсуф Кардави // [переводчик М. Саляхетдинов]. – М. : Андалус, 2004. – 156 с.
5. Кірюхін Д. Концепт справедливості в православ'ї та ісламі / Д. Кірюхін // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Філософія. – 2010. – Вип. 7. – С. 198-207.
6. Коран [пер. с арабского и комментарии М.-Н.О. Османова]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=86722>
7. Пирогов Г. Г. Социальная справедливость: генезис идей / Г. Г. Пирогов, Б. А. Ефимов // Социологические исследования. – № 9. – Сентябрь 2008. – С. 3-11.
8. Свет Священного Корана (разъяснения и толкования). – Исфахан : Центр исламоведческих исследований, Имам Амир аль Муминин Али (ДБМ), под руководством Аятоллы Сейида Камали Факиха Имани., 2001-2008. – Т.1. – 2001. – 677 с.
9. Хайруллоев Ф. С. Принцип справедливости в мусульманском праве: дис. ... кандидата юр. наук: 12.00.01 / Фаррух Сайфуллоевич Хайруллоев. – М., 2007. – 181 с.
10. Rosen L. The justice of Islam: comparative perspectives on Islamic law and society / L. Rosen. – New York : Oxford University Press, 2000. – 234 p.

Блоха Я.Є.

ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТІ В ИСЛАМЕ

В статті раскрыта трактовка принципу справедливості в ісламі як релігії процвітання общества на основі соціальної справедливості. Доказано, що представлення о даному принцип в ісламі базується на основі погодження своїх дій з вимогами природного порядку речей, де під справедливістю розуміється порядок життєвих відносин, установленний Богом порядок, витікаючий з природи людини, природи речей і природи відносин. Вимоги справедливості в ісламі включаються в необхідності повернення до початковому стану в разі порушення даного порядку. Від мусульман вимагається лише дотримуватися цей порядок, в тому числі і шляхом соціального єдинення в уммі (общині), межі якої збігаються з межами всього ісламського світу.

Ключові слова: справедливість, іслам, адл, іхсан, харам, халаял.

Blokha Ya.Ye.

THE PRINCIPLE OF JUSTICE IN ISLAM

The article deals with the interpretation of the principle of justice in Islam as a religion of society's prosperity based on social justice.

The author proves that the category of "justice" in Islam has several meanings: firstly, it is equally the same treatment of any person to anybody in the community;

secondly, it is the equality between people; thirdly, these are actions corresponding to the generally accepted moral and legal standards; fourthly, these are conscience, accuracy, impartiality, faithfulness, certainty, correctness and truth; fifthly, it is justice; and finally, it is a kind of counterweight to tyranny injustice and evil. But the Islamic understanding of justice differs in interpretation of it not only as a personal virtue, but as a principle of organization of community of believers and political system.

The use of different values of justice aims to fill the very meaning of justice by means of these terms. It includes equity, equality, sincerity and control. On the one hand, it is justice between creator and creation, when power of Allah consider above you own happiness, His prosperity above your own whims and desires, and also when follow His commandments and keep His prohibitions. On the other hand, justice is reflected in relationships between people and their own "I", when it rejects any destruction. Thirdly, there must be justice between among all Allah's creations for them to be guided by law, to help each other with advice and deed, but not to cheat and bring any harm, to endure insults patiently and always follow the middle path.

It has been proved that the Muslim idea of justice is based on the principle of coordination of own actions according to the requirements of natural order of things, where the law refers to the God's established order of life relationships, derived from human nature, the nature of things and the nature of relationships. The requirements of justice in this order presuppose the need to return to its original state in case of violation of this order. Muslims are expected just to follow this order, including the way of social cohesion in mind (community), limits of which coincide with the limits of the Islamic world itself.

Key words: *justice, Islam, adl, ikhsan, harem, Hal yawl.*

Надійшла до редакції 7.06.2016 р.



ДО ВІДОМА АВТОРІВ **(інформаційне повідомлення)**

Повідомляємо про можливість публікації Ваших наукових статей за кордоном у міжнародному (болгарсько-українському) виданні – спецвипусках журналу «ІДЕІ: філософсько списание», який готується з різних спеціальностей філософських наук, релігієзнавства, соціології, психології та політичних наук у відповідності до вимог ДАК України і виходить двічі на рік.

У проєкті беруть участь Центр розвитку особистості «HUMANUS» (Болгарія), Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, кафедра філософії і соціології Національного медичного університету імені О.О.Богомольця, Благодійна організація «Центр практичної філософії» (м.Київ) та кафедра філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Видавцем є Центр розвитку особистості «HUMANUS» (Болгарія).

Статті друкуються болгарською (українською, російською або англійською) мовами. Вимоги до публікації статей див. в додатках «Вимоги до публікації у спецвипусках «Ідей».

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

до міжнародного наукового видання «ІДЕІ: філософсько списание»

Редакція болгарського журналу “ ІДЕІ ” приймає до друку статті з різних галузей філософії, соціології, психології та релігієзнавства.

До редакції подають електронну версію рукопису статті на адресу: **E-mail: Idei.filosofa@gmail.com**

Текст має бути набраним у редакторі **Word** (формат **rtf**). Шрифт **Arial**, кегль 9, міжрядковий інтервал 1,0. Обсяг статті до 22000 знаків з урахуванням пробілів. Матеріали можуть надсилатися болгарською, українською, російською чи англійською мовою.

З огляду на технічні вимоги до верстки стаття структурується наступним чином:

НАЗВА СТАТТІ (шрифт Arial, жирний, розмір шрифту 11, великі літери, розміщення по центру).

Прізвище та ініціали автора (шрифт Arial, жирний, розмір шрифту 11, розміщення по центру).

Науковий ступінь, вчене звання, посада, місце роботи автора (без скорочень), країна, адреса електронної пошти; якщо авторів декілька, відомості про кожного подаються окремими рядками; (шрифт Arial, напівжирний, розмір шрифту 9, розміщення по центру).

Анотації. Тези повинні містити достатню інформацію для визначення тематичного спрямування та оцінки значимості результатів представленого дослідження (шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині). У перших рядках анотації мають бути позначені: прізвище, ім'я та по-батькові автора та назва статті. У кінці анотації подаються **ключові слова** (від трьох до дев'яти, шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині).

Назва розділу (за бажанням автора, шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині).

Текст статті (шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині, міжрядковий інтервал 1,0 без відступів з нового рядка). Якщо текст розбитий на розділи, новий розділ починається з нового рядка після заголовка без відступу.

Посилання [(references) шрифт Arial, розмір шрифту 9, по ширині].

Примітки (notes) по тексту оформляються у квадратних дужках [1], [2] і вносяться в кінець статті після посилань. Посторінкові виноска та посилання не допускаються.

Малюнки та графіки мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. У статтю графічні об'єкти мають бути розміщені у форматі *jpeg* або *gif* з роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi. Написи на рисунках виконують шрифтом Arial, основний кегль 9, заголовку – 10. Розміри рисунків не мають перевищувати основні параметри A5 формату. Усі об'єкти в простих рисунках, які зроблені у Word, мають бути обов'язково згруповані. Складні, багатооб'єктні рисунки з нашаруваннями готувати за допомогою графічних редакторів (CorelDraw, PhotoShop та ін.).

Таблиці подають як окремі об'єкти у форматі Word з розмірами, які не мають перевищувати основні параметри A5 формату. Шрифт Arial, основний кегль таблиці 9, заголовку – 10.

Анотації до статті подаються:

- якщо стаття подається **українською** мовою – анотації мають бути складені **російською** для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та **англійською** (5 – 7 речень) мовами;
- якщо стаття подається **російською** мовою – анотації надаються **російською** для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та **англійською** (5 – 7 речень) мовами;
- якщо стаття подається **англійською** мовою – анотації мають бути **російською** для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та **українською** (5 – 7 речень) мовами;
- якщо стаття подається **болгарською** мовою – анотації виконуються **російською** для її подальшого перекладу українською (10% від загального тексту статті) та **англійською** (5 – 7 речень) мовами.

До друку приймаються лише ті наукові статті, які мають такі необхідні елементи (постанова № 7-05/1 ВАК України від 15.01.2003 р.):

- 1) постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями;
- 2) аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми, на які спирається автор; виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття;
- 3) формулювання мети статті (постановка завдання);
- 4) виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- 5) висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- 6) список використаних джерел (Посилання).

Стаття має бути прорецензована, рекомендована до друку і подаватися з завіреною належним чином **рецензією** керівника, консультанта або іншого фахівця з обраної спеціальності, що має науковий ступінь доктора наук. Рецензія та остання сторінка статті з особистим підписом автора надсилаються до редакції у відсканованому вигляді.

Правила цитування та посилання на використані джерела

Посилання на джерела слід зазначати порядковим номером за переліком посилань, виділеним двома квадратними дужками, наприклад, «... у працях [1–7]», або « на думку дослідника,..» [8, 109].

Правила оформлення списку використаних джерел

1. У списку використаних джерел мають бути названі лише ті джерела, на які є посилання в тексті.
2. Усі посилання мають бути пронумеровані й узяті в квадратні дужки.
3. Джерела у списку літератури не мають повторюватися.
4. Бібліографічний опис складають безпосередньо за друкованим твором або випишують з каталогів і бібліографічних покажчиків повністю без пропусків будь-яких елементів, скорочення назв та ін.
5. Джерела у списку можна розміщувати одним із таких способів: у порядку появи посилань у тексті (найбільш зручний для користування і рекомендований при написанні статті), в алфавітному порядку прізвищ перших авторів або заголовків.
6. Відомості про джерела, включені до списку, необхідно давати відповідно до вимог державного стандарту з обов'язковим наведенням:
 - прізвищ авторів (співавторів);
 - повних назв праць;
 - міста, року видання, назви видавництва, кількості сторінок.

Зразки посилань на літературні джерела

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

Purdy V.L. The Christology of John Macquarrie. – New York: Peter Lang, 2009. – 345 pp.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С.Кіркгогера // Філософська думка. – № 3. – 2006. – С. 46–64.

Purcell M. Rahner amid modernity and post-modernity // The cambridge companion to Karl Rahner [Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines]. – New York: Cambridge University Press 2005. – P. 195-210.

На статті з книг:

Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 260–420.

Randall J. The Ontology of Paul Tillich / John Herman Randall, Jr. // The Theology of Paul Tillich. – New York, 1952. – P. 132 – 163.

Вартість публікації становить – 60 €.

У вартість публікації входять витрати на поштову пересилку авторського примірника журналу з Болгарії на адресу автора. При бажанні автор може отримати свій екземпляр в електронному вигляді на контактну адресу електронної пошти.

Квитанція на оплату публікації та доставки друкованого екземпляра журналу висилається учасникові тільки у разі затвердження статті до публікації. Термін розгляду та рецензування статті від 14 до 21 робочих днів.

Контакти:

Відповідальна особа: Шевченко Сергій Леонідович

Тел.: 099-524-81-19; 063-684-69-30

E-mail: Idei.filosofa@gmail.com

ПЕРЕЛІК ЗАКЛАДІВ ОBOB'ЯЗКОВОГО РОЗСИЛАННЯ
ЖУРНАЛУ «ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ»

1. Адміністрація Президента України
(01220, Київ, вул. Банкова, 11)
2. Національна бібліотека України ім. В.І.Вернадського
(03039, Київ, проспект 40-річчя Жовтня, 3)
3. Національна парламентська бібліотека України
(01001, Київ, вул. М.Грушевського, 1)
4. Державна науково-технічна бібліотека України
(01171, Київ, вул. Горького, 180)
5. Державна науково-педагогічна бібліотека України
імені В.О.Сухомлинського
(04060, Київ, вул. М.Берлінського, 9)
6. Львівська державна наукова бібліотека ім.В.Стефаніка
(79001, Львів, вул. Стефаніка, 2)
7. Одеська державна наукова бібліотека ім.М.Горького
(65020, Одеса, вул.Пастера, 13)
8. Харківська державна наукова бібліотека ім.В.Г.Короленка
(61003, Харків, провулок Короленка, 18)
9. Книжкова палата України
(02094, Київ, пр.Гагаріна, 27)
10. Міністерство освіти і науки України
(01135, Київ, проспект Перемоги, 10)
11. Департамент атестації кадрів вищої кваліфікації МОН України
(01135, Київ, проспект Перемоги, 10)
12. Волинський національний університет ім.Лесі Українки
(43009, Луцьк, проспект Волі, 13)
13. Дніпропетровський національний університет
(49025, Дніпропетровськ, проспект Гагаріна, 72)
14. Донецький національний університет
(83055, Донецьк, вул. Університетська, 24)
15. Дрогобицький національний педагогічний університет
ім.Івана Франка
(82100, Дрогобич, вул. Івана Франка, 34)
16. Запорізький національний університет
(69600, Запоріжжя, вул.Жуковського, 66)
17. Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4)

18. Київський національний університет ім.Т.Г.Шевченка
(01017, Київ, вул. Володимирська, 64)
19. Львівський національний університет ім.Івана Франка
(79002, Львів, вул.Університетська, 1)
20. Національна юридична академія України ім.Ярослава Мудрого
(61024, Харків, вул.Пушкінська, 77)
21. Національний педагогічний університет ім. М.П.Драгоманова
(01030, Київ, вул. Пирогова, 9)
22. Національний університет «Києво-Могилянська академія»
(04070, Київ, вул.Сковороди, 2)
23. Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова
(65057, Одеса, вул. Петра Великого, 2)
24. Прикарпатський національний університет ім.В.Стефаніка
(76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57)
25. Полтавський національний педагогічний університет ім.В.Г.Короленка
(36003, Полтава, вул.Остроградського, 2)
26. Сумський державний університет
(40007, Суми, вул. Римського-Корсакова, 2)
27. Східноукраїнський національний університет
(91034, Луганськ, квартал Молодіжний, 20-А)
28. Таврійський національний університет ім.В.І.Вернадського
(95038, Сімферополь, вул. Ялтинська, 4)
29. Ужгородський національний університет
(88000, Ужгород, вул. Горького, 4)
30. Харківський національний університет ім. В.Н.Каразіна
(61006, Харків, майдан Свободи, 4)
31. Черкаський національний університет ім. Богдана Хмельницького
(18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81)
32. Чернівецький національний університет ім.Юрія Федьковича
(14012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2)
33. Чернігівський національний педагогічний університет ім.Т.Г.Шевченка
(14000, Чернігів, вул. Свердлова, 53)
34. Російська державна бібліотека
(101000, Российская Федерация, Москва,
просп. Калинина, 3)
35. Російська державна публічна бібліотека ім. Салтикова-Щедріна
(191011, Российская Федерация, Санкт-Петербург,
ул. Садовая, 18)
36. Український інститут науково-технічної і економічної інформації
(03680, Київ, вул. Горького, 180)

ШАНОВНІ АВТОРИ!

До друку приймаються статті, підготовлені відповідно з вимогами ВАК України від 2003 та 2008 років, уміщеними у Бюлетені ВАК України (2003. – № 1; 2008. – № 4).

Редакція приймає до роботи матеріали обсягом до 12 сторінок чистого тексту (без анотацій), виконаного через 1,5 інтервали у форматі текстового редактора Word. Редакція зберігає за собою право на редагування і скорочення матеріалів.

Джерела та літературу розміщують у списку в такому порядку, в якому з'являються посилання на неї в тексті (ці посилання подаються цифрами у квадратних дужках під номером із зазначенням сторінки [1, с.15]. Бібліографічний опис робіт подається у повній формі згідно діючих державних стандартів (Бюлетень ВАК України 2008. – № 3).

На початку статті після назви обов'язкова анотація та ключові слова українською мовою. У кінці статті після літератури прізвище та ініціали автора, назва статті, **розширені анотації англійською та російською мовами (40 рядків) 3000 знаків з пробілами та ключові слова.**

За достовірність фактів, цитат, власних імен, посилань на літературні джерела та інші відомості відповідають автори публікацій.

Редакція сподівається на розуміння того, що одна й та сама стаття не може бути надіслана до кількох видань.

Редакція просить подавати такі відомості про себе: повні прізвище, ім'я та по батькові, науковий ступінь та звання, місце роботи і посада, галузь наукових інтересів, адреса та телефон.

Думка редакції може не збігатися з думкою авторів.

Адреса редакції: 36003, Полтава, вул. Остроградського, 2.

Електронна версія журналу розміщена на сайті

http://pnpu.edu.ua/ua/philosophical_horizons.php

E-mail: philos_obr@ukr.net

Тел. (05322) 2-57-50, 56-23-13.

Журнал входить до Переліку № 4 (додаток до Постанови Президії ВАК України від 9 лютого 2000 р., № 2–02/2, бюлетень ВАК України, № 2, 2000 р.), нового Переліку (Постанова Президії ВАК України від 18 листопада 2009 р., № 1–05/5, бюлетень ВАК України, № 12, 2009 р.) та наказу Міністерства освіти і науки України від 29.12.2014 р. № 1528 (додаток 11), що включаються до Переліку фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук у галузі «Філософські науки».

DEAR AUTHORS!

The articles are accepted to be published if they are prepared in accordance with the requirements of SAC of Ukraine from 2003 and 2008, inserted in the Bulletin of SAK Ukraine (2003. – № 1; 2008. – № 4).

Materials up to 12 pages of nominal text (without annotations) are accepted by editorial board, performed in 1.5 times in a text editor Word. Editorial board has the right to edit and shorten submitted materials.

Bibliography is placed in the list in the order of references according to the text (these links are in figures in brackets under number which indicates the page [1, p.15]. Bibliographic description of works is submitted in complete form according to current national standards (Bulletin of SAC Ukraine 2008. – № 3).

At the beginning of the article after its title it is obligatory to give the annotation and keywords in Ukrainian. At the end of the article after bibliography the author's surname and initials, the title, extended abstracts in English and Russian (40 lines) 3000 characters including spaces and keywords are required.

The reliability of facts, quotations, proper names, references to literature and other information the authors of publications are in charge.

Editorial board hopes that authors consider that one and the same article can not be sent to different editions.

Editorial board requests to submit the following information about the author: full name and surname, academic degree and title, place of work and position, a field of research interests, address and telephone number.

Editorial assessment can be differ from the authors.

Editorial address: 36003, Poltava, st. Ostrogradskogo, 2.

The journal posted online

http://pnpu.edu.ua/ua/philosophical_horizons.php

E-mail: philos_obr@ukr.net

Tel. (05322) 2-57-50, 56-23-13.

The journal is included to the List number 4 (addition to SAC Ukraine Presidium Decree of February 9, 2000 p., № 2-02 / 2, Bulletin of SAC Ukraine, №2, 2000) New List (SAC Ukraine Presidium Decree of 18 November 2009 g., № 1-05 / 5 bulletin SAC Ukraine, №12, 2009) and the Ministry of Education and Science of Ukraine of 12.29.2014 p. №1528 (annex 11) included in the list of professional editions of Ukraine, where the results of dissertations for the degree of doctor and candidate of sciences in the field of «Philosophy» can be published.

ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

Наукове видання

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 35

Відповідальний науковий редактор ***П. А. Кравченко***

Літературний редактор ***А. М. Горбачук***

Дизайн ***О. М. Нарижна***

Верстка ***В. М. Бровко***

Підписано до друку 23.06.2016 р. Формат 60x84/16

Папір офсетний. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 13,25. Обл.-вид. арк. 11,35

Наклад 100 прим. Зам. № 1607

Віддруковано в ПНПУ імені В. Г. Короленка
36003, м. Полтава, вул. Остроградського, 2

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру
серія ДК № 3817 від 01.07.2010 р.

ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

Scientific publications

PHILOSOPHICAL HORIZONS

Scientific-theoretical journal

Issue 35

Responsible science editor ***P. A. Kravchenko***

Literary editor ***A. M. Horbachuk***

Design ***O. M. Naryzhna***

Layout ***V. M. Brovko***

Signed for publication 23/06/2016 p. Format 60x84/16

Offset Paper. Offset.

Nominal printing pp. 13.25. Registry-publ. pp. 11.35

The circulation of 100 copies. Order Number 1607

Printed in PNPУ named after Korolenko
36003, m. Poltava, str. Ostrogradskogo, 2

Certificate of registration of subject publishing into the state register
DK series number 3817 from 01.07.2010.