

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія
ФІЛОСОФІЯ

Науковий журнал

Виходить 2 рази на рік

Заснований у березні 1997 року

№ 1. 2016

Черкаси – 2016

**Засновник, редакція, видавець і виготовлювач –
Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького**

Свідоцтво про державну перереєстрацію КВ № 21389-11189Р від 25.06.2015

Науковий журнал містить статті, присвячені актуальним проблемам соціальної філософії, філософії культури, філософії науки та освіти, історії філософії. У публікаціях досліджується ідеологія соціального життєствердження як засіб гальмування процесу девіталізації в соціальному просторі, розглядається соціальна природа знань в сучасному суспільстві та з'ясовується соціокультурне значення філософії освіти, аналізується зміст етнічного принципу як основи громадянської політики, досліджуються символічний та смисловий контексти філософії екзистенціалу, розглядаються детермінанти соціального розвитку української релігійної культури, символи та обереги сакрального простору українського дому, з'ясовується специфіка естетичного виміру категорій «поетичне» та «прозаїчне», пропонується аналіз деяких актуальних проблем історії філософії.

Для широкого кола фахівців у сфері гуманітарних наук, викладачів, аспірантів, студентів та пошукачів.

Журнал входить до переліку наукових фахових видань України з філософських наук (Наказ МОН України від 12 травня 2015 р. № 528).

Випуск № 1 наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія: філософія рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 1 від 30 серпня 2016 року).

Журнал реферується Українським реферативним журналом "Джерело" (засновники: Інститут проблем реєстрації інформації НАН України та Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського).

Головна редакційна колегія:

Черевко О.В., д.е.н. (головний редактор); *Боєчко Ф.Ф.*, член-кор. НАПН України, д.б.н., проф. (заступник головного редактора); *Корновенко С.В.*, д.і.н., проф. (заступник головного редактора); *Кирилюк Є.М.*, д.е.н., доц. (відповідальний секретар); *Архипова С.П.*, к.пед.н., проф.; *Біда О.А.* д.пед.н., проф.; *Гнезділова К.М.*, д.пед.н., доц.; *Головня Б.П.*, д.т.н., доц.; *Гусак А.М.*, д.ф.-м.н., проф.; *Землюліна Н.І.*, д.і.н., доц.; *Жаботинська С.А.*, д.філол.н., проф.; *Кузьмінський А.І.*, член-кор. НАПН України, д.пед.н., проф.; *Кужурудза І.І.*, д.е.н., проф.; *Лизогуб В.С.*, д.б.н., проф.; *Ляшенко Ю.О.*, д.ф.-м.н., доц.; *Марченко О.В.*, д.філос.н., проф.; *Масненко В.В.*, д.і.н., проф.; *Мігус І.П.*, д.е.н., проф.; *Мінаєв Б.П.*, д.х.н., проф.; *Морозов А.Г.*, д.і.н., проф.; *Перехрест О.Г.*, д.і.н., проф.; *Поліщук В.Т.*, д.філол.н., проф.; *Савченко О.П.*, д.пед.н., проф.; *Селіванова О.О.*, д.філол.н., проф.; *Чабан А.Ю.*, д.і.н., проф.; *Шпак В.П.*, д.пед.н., проф.

Редакційна колегія серії:

Марченко О.В., д.філос. н., проф. (відповідальний редактор), *Процишин В.М.*, к.філос.н., доц. (відповідальний секретар), *Бичко І.В.*, д.філос.н., проф., *Богданов В.С.*, д.філос.н., проф., *Дмитренко М.Й.*, д.філос.н., проф., *Дуйкін В.Р.*, д.філос.н., проф., *Иценко М.П.*, д.філос.н., проф., *Коломієць О.Г.*, д.філос.н., доц., *Стадник М.М.*, д.філос.н., проф., *Шпак В.Т.*, д.філос.н., проф., *Szymanek K.*, dr. hab. (Польща), *Slomski W.*, dr. hab., prof. (Польща), *Короткая Т.П.*, д.філос.н., проф. (Білорусія).

За зміст публікації відповідальність несуть автори.

Адреса редакційної колегії:

18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81,
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,
кафедра філософії та релігієзнавства. Тел. (0472) 37-55-57
web-сайт: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>
e-mail: epictet@ukr.net

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 159.955 : 316.75

ДОНІЙ Наталія Євгенівна,
доктор філософських наук,
професор кафедри гуманітарних
та соціально-економічних дисциплін
Академії Державної пенітенціарної служби,
e-mail: doniyne@ukr.net

ІДЕОЛОГІЯ СОЦІАЛЬНОГО ЖИТТЄСТВЕРДЖЕННЯ ЯК ЗАСІБ ГАЛЬМУВАННЯ ПРОЦЕСУ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ В СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ

Концептуально обґрунтовується необхідність розробки та впровадження ідеології соціального життєствердження як системи ідей, які мають пригальмувати процес соціальної девіталізації індивідів, що проявляється як відхід/втеча за межі соціального простору з неминучою подальшою втратою людьми життєво важливих якостей. Окремо вказується на основні моменти, що є бар'єрами на шляху впровадження вказаного виду ідеології.

Ключові слова: соціально девіталізована особистість, деідеологізація, реідеологізація, соціальний простір, ідеологія соціального життєствердження, епістемологічний проект, цінність, утопія.

Постановка проблеми. Трансформації в сфері світопереживання та світовідчуття, які стали одним із джерел появи соціально девіталізованих особистостей, демонструють, що світогляд, який завдяки логічно пов'язаному комплексу ідей має скеровувати поведінку індивідів, останнім часом, через брак актуальних і життєздатних ідей, не справляється з наданою йому роллю. Однією з причин такого буксування видається ситуація в ідеологічній сфері суспільства, а саме переважання деідеологізації (навіть можна вести мову про риси ідеологофобії), в рамках якої й відчувається брак ідей щодо важливості збереження присутності, активності та взаємозв'язків індивідів у межах соціального простору.

Мета публікації полягає в розкритті авторського бачення доцільності просування в соціальному просторі ідеології соціального життєствердження як стримуючого засобу щодо виходу людини за межі соціуму та втрати внаслідок цього життєво важливих людських якостей (даний феномен ми називаємо «соціальною девіталізацією особистості»).

Для досягнення поставленої мети доцільно вирішити такі *задачі*: 1) розглянути, чим є на даному етапі соціального розвитку феномен ідеології; 2) визначити основні труднощі, з якими зіткнеться соціальний простір в спробі впровадження ідеології соціального життєствердження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дискусії, які точаться навколо феномену ідеології, мають тривалу історію та йдуть ще з моменту її появи як «науки про ідеї» (Д. де Трасі). До цієї дискусії в різні часи долучалися такі відомі філософи та діячі науки, як Л. Альтюссер, М. Вебер, Е. Дюркгейм, К. Маркс, К. Манхейм, Ч. Р. Міллс, представники Франкфуртської школи й ін.

Розгляд ряду публікацій, оприлюднених в останні роки (Л. Волової, А. Жукотської та ін.) дозволяє стверджувати, що проблеми в царині ідей є наслідком як мінімум двох глобальних тенденцій: по-перше, масштабної критики усього (ідей, дій, особистостей, програм та ін.); по-друге, дефіциту актуальних теорій та метатеоретичних ідей, заснованих як на узагальненні існуючих концепцій, так і на здоровому глузді. Також можна побачити, що здебільшого в публікаціях, які з'явилися на початку ХХІ ст. відстоюється думка, що межа ХХ-ХХІ століть є часом відношення до ідеології в діапазоні оціночних суджень від «абсолютно позитивного явища» до «вкрай негативного

феномена». Також однозначно можна відзначити слушність зауваження ряду сучасних дослідників (Е. Герасимова, О. Карасьов, Т. Розова, І. Смагін, В. Туренко, О. Тузіков, Л. Чорна та ін.) стосовно того, що проблема ідеології складна й неоднозначна в плані оцінювання, а тому при веденні про неї мови, навіть за умови присутності намагання зберегти «золоту середину», завжди є ризик потрапляння в простір абсурду. Зазначимо, що на важливості відновлення світоглядно-ідеологічної концептосфери й про небезпечність аідеологічності соціального простору для подальшого його існування, звертали увагу й українські науковці та публіцисти (Й. Лось, І. Дзюба, І. Каганець, О. Пахльовська та ін.). Більшість дослідників сходиться на думці, що ідеологія є складовою «теоретичного рівня духовного життя суспільства, що має практичне спрямування, що покликана створювати програми соціальних дій та організувати їх реалізацію» [1, с. 451], а отже, має безпосереднє відношення до аксіологічного та праксеологічного аспектів сучасного життя.

Виклад основного матеріалу. Визначення ідеології в якості механізму формування соціальної вітальності як цінності нашоветується на традицію представлення феномену ідеології як маніпулятора суспільної свідомості. Вказане призводить до стереотипного сприйняття ідеології як атрибуту жорсткого нав'язування певної системи цінностей, що є авітальним само по собі. На даному стереотипі ґрунтувалися доводи представників деідеологізації, коли наводилися факти, що надмірне нормування стосовно індивіда обумовлює руйнівні анархічні пориви й часто спричинює неочікувані реакції. Тому, першим й головним положенням, яке має бути покладено в основу укріплення позиції цінності соціальної вітальності є таке: успішне впровадження ідеології соціального життєствердження не передбачає психологічного маніпулювання, а має ґрунтуватися на роз'яснювальній активності.

Розуміння вагомості роз'яснення та пропагування ідеї щодо важливості перебування людини «на соціальному зв'язку» й підтримки певного рівня соціальної активності змушує вдаватися до пояснення чому саме ідеологія має стати основою для прийняття вірного рішення людиною при виникненні ділеми «піти від соціуму чи залишитися в його просторі».

Отже, передусім звернемося до трактовки самого слова «ідеологія». П. Рачков пропонує це робити з двох підходів [2, с. 31]. Перший – формальний, за яким ідеологія вважається вченням про те, яким чином ідеї переходять одна в одну й це є більше епістемологічним проектом чи гносеологічним підходом, який відстоював засновник ідеології Дестют де Трасі. Другий – ідеологія це фактична сукупність давньогрецьких слів «ιδέα» – початок, принцип (у Платона – це взагалі архетип, що творить існування) та «λόγος» – мова, слово, висловлювання, поняття, основа. Таким чином, «ідеологія» – це виражений в слові/мові прообраз, принцип існування. В рамках даного дослідження ідеологія буде розглядатися як синтез цих двох підходів, як онто-гносеологічний проект.

Хоча тривалий час ідеологія негласно вважалася доволі серйозним елементом соціального простору, однак друга половина ХХ ст. відзначилася двома протилежними типами відношення до феномена ідеології: заперечення її ролі в соціальному просторі (деідеологізація) й в протилежність – піднесення ідеології на п'єдестал як одного з основних елементів соціального простору та соціальної свідомості. Зауважимо, одним із факторів поширення деідеологізації став процес психологізації соціального простору, в рамках якого відбулося закріплення думки, що соціальна тканина є податливою та м'якою, а тому харизматичні особистості не мають значення для організації мас, а ідеологія є міражем та ілюзією, які жодним чином не мають відношення до ціннісної сфери.

Виведення ідеології за межі феноменів, які відзначають ціннісну систему соціального простору, створило нову порожнечу, а, отже, закономірно вимагало заповнення новими ідеями. В цій ситуації з поля зору випало те, що нові ідеї – це є конфігурація нової ідеології, а якщо більш конкретно – ідеології суспільства споживання. Таким чином, розпочалася нова хвиля інтересу з боку науковців до ідеології як феномену, який володіє засобами впливу на формування системи цінностей. Реактуалізувало інтерес до ідеології й те, що надто відчутною

стала анархія й спровоковане цим усвідомлення, що в соціальному просторі відсутній центральний об'єкт, навколо якого може відбуватися побудова нової системи орієнтирів. Тож, вплив соціальних тенденцій та рухів примушував теоретиків деідеологізації визнавати помилковість власних умовиводів і тез. Саме в такому ключі, представники реідеологізації (Дж. Лодж, О. Лемберг, Я. Баріон), відкидаючи положення про виконання ідеологією виключно функції експансії, зводили її роль у соціальному просторі до функцій буферу та «клею суспільної структури» [3, с. 64; 4, с. 11]. Так, О. Лемберг відмічав: «Виходячи з методологічних передумов можна визначити ідеологію як систему ідей-уявлень, що тлумачать світ, а також цінностей і норм, які розвиваються на цій основі, яка просто спонукає окремі суспільні групи чи людське суспільство взагалі діяти й, відповідно жити <...> Ідеологію можна визначити як систему спонукань й управління людським суспільством <...> як систему, яка стимулює й спрямовує людську поведінку» [цит. за: 5, с. 399].

Утім, мова в даному випадку йде про те, що, яку б позицію не займали теоретики вони практично єдині в думці, що для людини є цілком природними пошуки тих світоглядних засад, які могли б слугувати основою її майбутнього та забезпечували б стійкість соціального простору. Ідеологія виглядає доволі серйозною світоглядною схемою, яка дозволяє людині інтегруватися та підтримувати присутність в означеному просторі. Ми не ставимо за мету ідеалізацію ідеології як такої. Проте, здається, що категоричне заперечення доцільності використання можливостей ідеології у соціальному просторі має більше негативного, аніж позитивного. Аргументом на користь цього є думка Т. Парсонса, М. Вебера та інших вчених, що ідеологія інтегруючи, інтелектуально формуючи й ідейно скріплюючи різні групи суспільства, забезпечує в соціальному просторі повноцінність соціального буття кожної окремої особистості. Відсутність або зруйнованість ідеологічної структури є показником проблем в світоглядній системі й це призводить до того, що суспільство в усьому різноманітті його сфер починає діяти не узгоджено, детермінуючи поступове розвалювання соціального простору.

Крім того, поділяємо позицію прихильників вагомості впливу ідеології на соціальний простір й в тому, що ідеологія є «цариною сильних зв'язків» [3, с. 58], а відтак в ім'я власної цілісності соціальний простір повинен постійно підтримувати життєвість ідеології, періодично оновлюючи її заради збереження її як соціального хронотопу. Тож, якщо ж й заходить мова про неактуальність ідеології, то тільки про «руйнування її спеціалізованих форм, про вичерпання деяких ідейних течій» [6, с. 84]. Корисність періодичної актуалізації ідеологічної складової соціального простору приховується у виконанні останньою захисної функції: життєва ідеологія, як актуальний світогляд, попереджає перетворення свідомості індивідів в аморфне середовище, й несучи в собі певну долю консерватизму, пов'язує «минуле-теперішнє-майбутнє» в складові для реалізації одного проекту з назвою «соціально вітальна особистість».

Наділяючи ідеологію функцією інтеграції людей, доцільно, слідом за М. Вебером, говорити, що інтеграція, як орієнтація на Іншого, передбачає осмисленість й розумність соціальної поведінки індивіда. Саме з такої позиції підходив Д. де Трасі, коли в 1801 р., презентував трактат, присвячений обґрунтуванню ідеології як наукового феномену та пропонував розглядати ідеологію як епістемологічний проект, який би шляхом підвищення загальної освіченості забезпечував не тільки розумність устрою соціального простору [7, с. 147], але і несуперечливість тієї світоглядної системи індивіда, в якій соціальний простір і людина не виступали б антагоністами, а були єдністю, що забезпечує вітальність обох. Можна побачити, що ідеологія в початковому значенні була наділена більш позитивним сенсом і мала значний практичний потенціал, якщо порівнювати з поширеними трактуваннями кінця ХХ ст. Саме з такої позиції аналізу й доцільно в подальшому розглядати ідеологію, якщо мова йде про вибудовування системи ідеології соціального життєствердження.

Тепер перейдемо до суті пропонованого нами виду ідеології. Головною метою впровадження ідеології соціального життєствердження має бути означено повернення

людини в соціальний простір. Для того, щоб людина знову стала цінувати власне перебування в межах означеного простору необхідно, щоб сам простір у собі культивував «благочиння перед життям» (А. Швейцер) окремої людини й спробував встановити баланс взаємних обов'язків між собою та індивідами. Така мета ставить перед ідеологами ряд задач. Так, ідеологія соціального життєствердження повинна виходити з положення, що її основою має стати гуманістичний світогляд, згідно якого головною задачею стає відмова від орієнтації на людину як механізм, що легко піддається заміні, з наступним зміцненням людської основи соціального простору. Виходячи з цього, також однією з обов'язкових задач вказаної ідеології має стати орієнтація особистості на формування власної стратегії життя відповідно до референтної ієрархії ціннісних орієнтацій. Останнє означає, що соціальний простір має побудувати таку ієрархію цінностей, згідно якої життя людини буде одночасно й способом її самореалізації й формою підтримки норм життя соціального простору.

Ідеологія соціального життєствердження, по суті, має нести енергетичний імпульс й представляти набір правил і принципів, який орієнтований на збереження соціальної вітальності й активної співпраці людини і соціального простору, адже такий вид ідеології може існувати виключно в комунікативному дискурсі й в просторі міжособистісних стосунків. Більшість ідей, що складатимуть цю систему, мають демонструвати зацікавленість соціального простору в особистостях, здатних до становлення багатомірного життєвого світу, орієнтованих як на встановлення, підтримку і збереження гармонійних зв'язків із зовнішнім, соціальним світом, так і на розвиток внутрішнього світу, без перетворення одних на домінуючі над іншими.

При розробці основних позицій ідеології соціального життєствердження найбільш доцільно спиратися на доробок та ідеї Славоя Жижека [8], дослідника, який обґрунтував ідеологію в якості дискурсу та виділив основні її складові як реальності та світогляду. По-перше, це «вузлові точки», які є паралельними до лаканівського концепту «точка тяжіння». По-друге, «плаваючі означаючі», які й додають точності. По-третє, «елементи прикріплення», тобто те, що скріплює між собою перше й друге. Таким чином, комбінація трьох елементів формує той загальний горизонт ідеології, який потрібен для її функціонування.

Головною «вузловою точкою», яка має стати основою формування ідеології соціального життєствердження, є ідея, що вітальність людини не можлива без соціальності. Ця ідея має підкріплюватися контекстом, а саме тим, що соціальний простір має постійно нагадувати сам собі, що вітальність людини ситуативна, а тому пропонується на рівні соціуму система ідеологічних заходів повинна бути достатньо мобільною, здатною до трансформацій та своєчасною. У якості «плаваючих елементів» можуть виступити положення, що соціальність не має бути тотальною й такою, що займає увесь життєвий простір індивіда. Вона має сприяти тому, щоб відцентровано спрямовані індивіди бачили в ній привабливого інтегратора-координатора та бажали змінити вектор власного орієнтування/руху.

У якості елементів з'єднання пропонується виділити систему очікувань, яка б включала континуум можливих форм активності та поведінки, соціально дозволених і таких, що санкціонують певний рівень свободи, а також фіксує допустиму межу виходу за рамки соціального простору. Цей континуум має демонструвати, що соціальний простір не тільки очікує від людини збереження активності в його межах, але й надає чималий простір для незалежної індивідуальної активності. Вказаний континуум передбачає можливість для індивіда розвиватися за ризоматичним принципом і припускає різні форми його життєдіяльності. Обмежуючим фактором щодо виходу за межі соціального простору бачиться система негласно погоджених соціальних правил, які будуть враховувати інтереси людини та її бажання щодо обсягів і ступеню соціальної активності й присутності. Закладення континууму дозволить ідеології соціального життєствердження оформити думку, що соціальний простір не виступає виключно в ролі носія загрози для селфу, а тому не представляє собою місце найбільшої концентрації ризиків щодо його розпаду на складові й не є фактором зникнення особистості. Сподіваємося, що як тільки-но вдасться

кристалізувати основні положення вказаного виду ідеологічних постулатів, то можна буде говорити й про полегшення у вирішенні задачі щодо кризи ідентичності, адже на думку Е. Еріксона вказані процеси є «двома аспектами одного процесу становлення порядку з хаосу» [9, с. 197].

Важливим також є розуміння, що впровадження ідеології соціального життєствердження більш потрібне для соціального простору, ніж для людини, адже здоровий і життєздатний соціальний простір є сумою цілісності особистості та цілісності інституцій суспільства, тож він є більш зацікавленою стороною в тому, щоб індивід мав потребу у перебуванні в його межах. Людина, як правило, не завжди усвідомлює важливість соціальності для власного існування.

Як вже нами було відзначено, для ідеології є вкрай важливою ефективність. Проте, зрозуміло, що ефективність передбачає дещо більше, ніж просто оформлення системи ідей. Необхідно, щоб ідеї стали переконанням, а для останнього вкрай важливим стає спілкування, а тому мова йде про обов'язковість збереження комунікаційних зв'язків, наявність певної культури ведення діалогу. У такому випадку ідеологія соціального життєствердження зобов'язана спиратися на когнітивність й відшукувати в ній раціональне зерно. І тут найбільшу допомогу здатна надати освіта, орієнтована на навчання протягом життя та функціональну грамотність.

Звісно, ідея про доцільність впровадження ідеології соціального життєствердження не може бути сприйнята однозначно позитивно. Й навіть якщо на рівні соціального простору й буде прийняте подібне рішення, то цілком прогнозовано, що процес впровадження даної ідеології стикатиметься із рядом складнощів. Так, однією зі складнощів може виявитися слабкість або навіть відсутність соціального інтересу до самого стану «бути». Соціальний інтерес лежить в основі практично усіх дій, реалізованих людиною. За своєю природою людина є достатньо пластичною істотою й здатна пристосуватися до будь-яких умов, оточення, однак, все залежить від наявності у неї бажання та інтересу до реалізації необхідного. У той самий спосіб, як в США на спеціалізованих курсах навчають навичкам життя на самоті й відучують від стадних інстинктів доцільним виглядає впровадження освітніх курсів, головними задачами яких визнається спочатку виклик інтересу до існування в межах соціального простору, а потім навчання життю в ньому. Утім, спершу повинен бути сформований соціальний інтерес у соціального простору (стихійно або цілеспрямовано, у формі фольклору чи в працях письменників і філософів), а після його усвідомлення має відбутися ідеологічне оформлення цього інтересу, яке й буде слугувати підставою для моделювання в рамках вказаних курсів установок на соціальне «бути».

Другою складністю на шляху впровадження ідеології соціального життєствердження бачаться існуючі погляди на суть соціального простору й саму ідеологію. Як правило, соціальний простір презентується більшістю публікацій як знеособлений, жорстокий світ, який пригнічує людину, перетворює її життя в несправжність, відчужує особистість від неї самої. Така позиція є частково виправданою, але шлейф негативу, який супроводжує такі публікації, жодним чином не сприяє людському бажанню зберігати свою присутність у межах подібного соціального простору. Відповідно, нашарування негативних вражень від публікацій на ситуацію, коли людина підпадає під дію специфічних соціально-історичних умов, логічно виливається в соціальну девіталізацію. Подібний блок звинувачень стосується також ідеології, яка в публікаціях супроводжується епітетами на кшталт «маніпулятор», «тиск». Подібна презентація соціального простору та ідеології є коренем упередженості стосовно них та є одним з факторів втрати людиною бажання щодо перебування в таких умовах.

Якщо перестати розглядати соціальний простір як чудовисько, яке пожирає власних дітей (поглинає індивідуальність, переважну більшість творчих можливостей особистості, яке позбавляє її свободи), а розуміти його як союз «селф – Інші», як групу, об'єднану

спільним завданням, у якій кожна людина займає своє унікальне місце, виконує свою унікальну роль, то змінивши відчуття людини від перебування в межах соціального простору, можна й відчуження та вихід за межі простору зрозуміти по-іншому – як джерело відновлення енергії розвитку людини і самого соціального простору. Тому, здавалося б негативні, загрозливі ситуації іноді мають більше користі, ніж абсолютний позитив. Позбавлений ореолу негативності соціальний простір полегшить задачу зняття подібного ореолу й з самої ідеології. Спростити задачу «відбілювання» ідеології може й використання іншої, в порівнянні з попередніми, стратегії впровадження, а саме коли кращим моментом презентації буде визнаний опис її як специфічного засобу інтеграції індивідів у межах соціального простору.

Третя складність, що стоїть на шляху впровадження ідеології соціального життєствердження полягає в тому, що потрібно людину, яка вже вийшла за межі соціального простору, спробувати повернути назад, і якщо це вдасться треба «заново соціалізувати людей, які потай вже дезертирували з суспільства» [1, с. 408]. Повернення людини в межі соціального простору тягне за собою необхідність вирішення як мінімум двох задач: 1) як пристосувати втікача до соціального простору, що змінився; 2) як усунути масову байдужість, що є постійно присутньою в соціумі. Якщо перше завдання є сферою соціальної адаптації, механізми якої добре вивчені й застосовані, то щодо другого, тут треба ще інтенсивно шукати оптимальні умови співвідношення в системі «байдуже – нав'язливо». Але точно ясно одне – для підтримки соціальної вітальності особистості потрібна внутрішня опора, природа якої зосереджена у відчутті небайдужості з боку усіх існуючих спільностей (мікро- й мегарівнів). А внутрішня опора вітальної особистості вимагає певного світогляду й підтримки зовнішньою опорою: надійною системою соціальних цінностей, моральними орієнтирами, наявністю суспільних й індивідуальних ідеалів, міцною системою міжособистісних зв'язків.

Четверта складність. Соціальне життєствердження як складова соціальної вітальності є принципом, що ґрунтується на реалістичному, оптимістичному ставленні людини до життя і, в першу чергу, на тому, що проголошується моральним. Коли ж заходить мова про стан аномії та анархії, присутній в соціальному просторі, то логічним стає висновок, що моральні норми не могли не постраждати від вказаних процесів. В цьому плані доцільно вказати, що пропри те, що сучасний соціальний простір відрізняється прагматичністю і економцентризмом [Див.: 10], але моральна основа поведінки наявна (хоча скоріше вона є поверховою й як тільки-но заходить мова про перемогу в конкурентній боротьбі, то людина без вагань забуває про моральний аспект поведінки й веде себе згідно практичного та егоїстичного розрахунку). Сучасні індивіди є моральними в дрібницях, без ризику, з комфортом й розрахунком на те, що їхня моральність наочна. Й це не є аморальністю, це такий вид моралі, вид, який може після продуманих дій з боку соціального простору стати «спільником» в підтримці ідеї щодо корисності соціальної вітальності.

П'ята складність. В останні роки в декілька разів, якщо порівнювати з серединою ХХ ст., зросла кількість інформації, надаваної ЗМІ та Інтернетом, що великим об'ємом обрушується на нервову систему людини. Тож, прогнозується значна ймовірність розчинення блоку інформації щодо цінності життєствердження в інформаційному потоці повсякденності. Варіантів попередження перетворення ймовірності в реальність поки-що назвати не можна, адже інформація на даний час є головним об'єктом «купівлі-продажу».

Шоста складність. Одним із слабких місць сучасного соціального простору є орієнтація індивідів на самодопомогу. Звернення до самодопомоги зазвичай детерміноване прагненням вижити та є наслідком панування анархії в суспільстві. Соціальний простір і його атрибути в формі держави й влади не мають можливості (а часто не хочуть) надавати допомогу в затребуваному об'ємі. Індивід за такого сценарію вдається до варіанту «допоможіть, хто може» й починає діяти в просторі хаосу і персональної дезінтеграції. Такий індивід є негативно вільним. Йому не вистачає необхідних знань і компетенцій, а значить поставлена ним мета щодо виживання не досяжна. Останнє означає, що комфортно індивід

буде себе почувати виключно за межами соціального простору, де ризик втрати себе й ризик зникнення/розчинення є низьким.

Сьома складність має виключно локальний характер. Формування будь-якої ідеології завжди повинно спиратися на положення, що ідеологія представляє собою утворення, народжене в межах певної культури й є поєднанням світосприйняття та ментальності. Останнє означає, що розробка ідей, заради ефективності має спиратися на знання розробником соціокультурного та психосоціального характеру тих осіб, на яких він орієнтується.

Якщо вести мову безпосередньо про Україну, то ті трансформації, які відбулися в українському соціумі наприкінці ХХ ст. й особливо на початку ХХІ ст., дали неоднозначні результати. Особливістю новітнього українського життєвого досвіду стало те, що в якості цінності обирається життя в іншому просторі: в потойбіччі, в світлому майбутньому, за кордоном. Відхід від соціальної реальності, її заперечення все це є позачасовою есхатологією – кінець усього, життя «пропало». Перетворення ідеї есхатології й танатології на національний досвід дає основу для ствердження, що для громадян України, а більшою мірою для чоловіків, головною проблемою стає не рівень життя, а зневага та низька цінність самого життя.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Виділення нами складнощів, які можна назвати й «точками ризику», дозволяє звести до мінімуму ймовірність потрапляння в тенета ілюзії, що запровадження ідеології соціального життєствердження може пройти легко й вона просто займе порожнє місце. До того ж, ми повністю розуміємо, що в будь-якій новачці завжди криються негативні моменти, які доволі часто важко прогнозовані. Проте, також не вважаємо, що пропонуємо щось абсолютно утопічне й таке, що не можливо реалізувати. Й навіть якщо це так, то в якості самопідтримки нагадаємо думку К. Манхейма про точки дотику утопії та ідеології. К. Манхейм указав феномени вважав двома різновидами інтерпретації реальності та системами, які, з одного боку, межують, а з іншого, є конкурентками. Ідеологія завжди пов'язана з існуючим порядком, утопія ж здебільшого є виразником маргінальних ідей, але водночас таких, які відіграють важливу роль в соціальній динаміці. Манхейм був переконаний, що ідеологія та утопія спроможні переходити одна в одну, адже утопія за природою «трансцендентна по відношенню до дійсності орієнтація, яка переходячи в дію, частково чи повністю підриває існуючий в даний момент порядок речей» [11, с. 165]. Утопія, як правило, виступає уособленням більш досконалого соціального порядку/простору й у випадку переходу на домінуючу позицію може перетворитися на ідеологію й здатна частково змінити недосконалий на її погляд соціальний простір в більш досконалий.

Тож, навіть якщо й здається, що запропонована до формування ідеологія соціального життєствердження належить до розряду утопій, усе-таки є певні шанси щодо її перетворення на суттєвий фактор впливу при формуванні реальності гармонійного існування людини. Ідеологія соціального життєствердження, дотримуючись онто-гносеологічної суті цілком здатна стати «організуючою матеріальною силою й засобом досягнення певної мети» [12, с. 72]. Вважаємо, що вона спроможна бути постачальником ідеї про збереження та підтримку індивідом розумного рівня соціальної вітальності. Вказане дозволяє вести мову й про очікувані результати її впровадження. Головним результатом впровадження ідеології соціального життєствердження бачиться особистість, яка в результаті роз'яснювальної активності з боку соціального простору вмє пропорційно поєднувати соціальну активність із індивідуальним життям та яка, зберігаючи рівновагу в ситуації перебування між соціальним і індивідуальним, розумно організовує й проектує власну долю.

Список використаної літератури

1. Панарин А. С. Испытание глобализмом / А. С. Панарин. – М.: Эксмо, 2003. – 413 с.
2. Рачков, П. А. О смерти и бессмертии идеологии / П. А. Рачков // Вестник Московского университета. Сер.7. Философия. – 1999. – №2. – С. 30-49.

3. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 584 с.
4. Boudon R. *The Analysis of Ideology* / R. Boudon; translated [from the French] by Malkolm Slater. – Cambridge: Polity Press, 1989. – 241 p.
5. Волков Ю. Г., Мостовая И. В. Социология: [учебник для вузов] / Ю. Г. Волков, И. В. Мостовая; под ред. проф. В. И. Добренкова. – М.: Гардарики, 2001. – 432 с.
6. Кондаков И. В. и др. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / И. В. Кондаков, К. Б. Соколов, Н. А. Хренов. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
7. Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова / Дестют де Траси; [пер. с фр. Д. А. Ланина]. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2013. – 333 с.
8. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек; пер.с англ. В. Сафронова. – М.: Художественный журнал, 1999. – 238 с.
9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон; общ.ред и предисл. А. В. Толстых; пер.с англ. – 2-е изд. – М.: Флинта, 2006. – 352 с.
10. Герасимова Е. Економічна ідеологія: критичний дискурсивний аналіз / Е. М. Герасимова // Політичний вісник: [зб. наук. пр.]. – К.: ІНТАС, 2008. – Вип. 35. – С.17-28.
11. Манхейм К. Идеология и утопия / К. Манхейм; пер. М. Левиной // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 11-276.
12. Туренко В. Український організований націоналізм і марксизм в ідеологічному дискурсі / В. Туренко // Політичний менеджмент. – 2009. – №5. – С. 72-87.

References

1. Panarin, A.S. (2003). *The Temptation of globalism*. – Moscow: Eksmo (in Russ.)
2. Rachkov, P. A. (1999). About death and immortality of ideology. *Vestnyk Moskovskoho unyversyteta. Ser. 7. Fylosofya (Bulletin of Moscow University. Ser. 7. Philosophy)*, 2, 30-49 (in Russ.)
3. Mamardashvili, M. (2010). *Essay on modern European philosophy*. – Moscow: Progress-Tradicija, Fond Meraba Mamardashvili (in Russ.)
4. Boudon, R. (1989). *The Analysis of Ideology*. – Cambridge: Polity Press
5. Volkov, Ju. G., Mostovaja, I. V. (2001). *Sociology*. – Moscow: Gardariki (in Russ.)
6. Kondakov, I. V., Sokolov, K. B., Hrenov, N. A. (2011). *Civilizational identity in the transitional era: cultural, sociological and artistic aspects*. – Moscow: Progress-Tradicija (in Russ.)
7. Destjut de Trasi, A.-L.-K. (2013.) *The basis of the ideology. Ideology in the proper sense of the word*. – Moscow: Academic Project; Alma Mater (in Russ.)
8. Zhizhek, S. (1999). *The sublime object of ideology*. – Moscow: Artistic journal (in Russ.)
9. Erikson, E. (2006). *Identity: Youth and Crisis*. – Moscow: Flinta (in Russ.)
10. Herasymova, E. M. (2008). Economic ideology: critical discourse analysis. *Politychnyi visnyk (Political Bulletin)*, 35,17-28 (in Ukr.)
11. Manhejm, K. (1994). The ideology and Utopia. *Diagnosis of our time*, 11-276. – Moscow: Jurist (in Russ.)
12. Turenko, V. (2009). Organized Ukrainian nationalism and Marxism in the ideological discourse. *Politychnyi menedzhment (Political management)*, 5, 72-87 (in Ukr.)

DONIY Natalia Yevgeniivna,

Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Humanitarian and Socio-economic disciplines
Academy of the State Penitentiary Service,
e-mail: doniyne@ukr.net

SOCIAL LIFE STATEMENT IDEOLOGY AS MEANS OF SLOWING DOWN THE PROCESS OF DEVITALIZATION IN SOCIAL SPACE

Abstract. Introduction. It has been stated that the transformations in the field of world experience and world attitude served as one of the sources of the appearance of social devitalized individuals. These transformations demonstrate that worldview, which thanks to the logically related complex ideas should guide the behavior of individuals, cannot cope with the provided role, due to lack of relevant and viable ideas. One of the reasons of such skidding seems to be the situation in the ideological sphere of society, namely, the prevalence of de-ideologization and lack of ideas as for the importance of preserving the presence, activity and relationships of individuals within the social space. **Purpose** of the publication is to display the author's vision of the expediency of the promotion in the social space of the social life statement ideology as a deterrent tool on the exit of a person outside the society and loss as a result of this vital human qualities (we call this phenomenon “social devitalization of a personality”). **Results.** It has been outlined that ideology as a phenomenon should not be crossed out from social space, because it is related to the construction of the value hierarchy. This is an important moment when the social space is characterized by

*anomy. However, the dominance of negative stereotype about ideology does not allow to talk about the successful implementation of the social life statement ideology as a separate species in a social space. In this regard, there highlighted the likely difficulties in the way of implementation of the proposed kind of ideology. **Originality.** For the first time the social life statement ideology is suggested for using as a tool to slow down the spread of social devitalization of a personality. It is a kind of ideology which is more an epistemic project rather than a way to manipulate and therefore focuses on beliefs and understanding of human values of life within the social space. **Conclusion.** The main result of the implementation of the social life statement ideology is the creation of an individual who is as a result of the explanatory activity from the social space can proportionally combine social activity of individual lives and keeping the balance in a situation of stay between the social and the individual, intelligently organizes and designs its own destiny.*

Key words: social devitalization of a personality, de-ideologization, reideologization, social space, ideology social life, epistemological project. values, utopia.

Одержано редакцією 10.06.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК: 316.472.45

ГАНАБА Світлана Олександрівна,
доктор філософських наук,
доцент кафедри філософських дисциплін
Кам'янець-Подільського національного
університету імені Івана Огієнка,
e-mail: Sveta_Ganaba@ukr.net

СОЦІАЛЬНА ПРИРОДА ЗНАНЬ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті розглядається вплив наукових досягнень на суспільне життя, зокрема на процес отримання й функціонування знань. Стверджується, що у суспільному житті знання набувають нових характеристик й дозволяють маркувати значимі для людини особливості її буття, осмислювати суттєві трансформації суспільства. Наголошується, що в сучасному світі відбувається перехід до нової соціальної якості знання. Знання розглядаються як процес легітимізації одних знань та забуття інших, гібридизація різних типів знань, що супроводжується трансформацією змісту та структури знань. Підкреслюється, що знання втрачають свою самоцінність, вони набувають лише своїх споживчих якостей та цінностей й розуміються як товар, як особлива цінність, завдяки якій можна отримати нові вартості у наступному виробництві та обміні.

Ключові слова: знання, сучасне суспільство, гібридизація знань, інформація, легітимізація знань, трансформація, технічні новації, самоцінність знань.

Постановка проблеми. Низка відкриттів і технічних новацій докорінно змінюють сучасний світ. Кардинальних змін зазнають усі сфери життєдіяльності суспільства та людини. Потужний симбіоз науково-технологічних відкриттів впливає на усі рівні мегаструктури матеріального світу, спричиняючи формування особливої наукоємної високотехнологічної промисловості, докорінно змінюючи основи існування людства та його сутнісну, біосоціальну природу. Глибинні трансформації створюють дивовижну картину сучасної епохи, яку науковці кваліфікують як «інноваційне суспільство» (В. Делія), «постіндустріальне суспільство» (Д. Белл), «мережеве суспільство», «інформаційне суспільство» (М. Кастельс), «суспільство ризиків» (У. Бек), «глобальне село» (М. Маклюєн) тощо. Це своєрідна фаза соціального розвитку, яка продукує іншу морфологію суспільства, яка «веде нас за межі стандартизації, синхронізації і централізації, за межі уявлень про накопичення енергії, грошей чи влади» [1, с. 33]. На даному етапі суспільного розвитку зазнає трансформації також функціональне та соціальне призначення знання, розширюється

коло його носіїв, змінюється етика розподілу знань тощо. Головний вектор цих змін полягає, на думку О. Гомілко, у подоланні модерної форми раціональності завдяки переходу від ідеї єдності форм раціональності до ідеї їх розмаїття, яке передбачає «визнання ситуативної сили знань, що підважує їхню модерну ієрархію та критерій об'єктивності знань» [2, с. 26]. Відповідно, концепт «суспільство знань» слід розглядати в множині – як «суспільства знань», де використання знань є спільним, а доступ до них вільним та справедливим [2, с. 26]. У суспільному житті знання не лише набувають нових рис і характеристик, а й дозволяють маркувати значимі для людини особливості її буття, осмислювати суттєві трансформації суспільного життя тощо.

Метою статті є визначення особливостей соціальної природи знань у сучасному суспільстві.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Феномен знання розглядається у річищі пізнавальних процесів низкою сучасних науковців. Дослідники стверджують, що людина усвідомлюючи обмеженість власних знань та можливостей відчуває постійну потребу у довершеному, всеохоплюючому знанні. Зокрема, представники неопозитивізму Л. Вітгенштейн, Д. Мур розглядають знання у контексті аналізу мови, виокремлюючи науку як особливе знання та діяльність. Постпозитивісти Т. Кун, І. Лакатос, С. Тулмін, П. Фейерабенд обстоюють думку про можливість універсального методу пізнання, відмовляючись від принципів істинності знання на користь закликів «Все дозволено!» як не примусового і справді творчого. Фундатор антропології М. Шелер визнає необхідність існування усіх видів знання, підкреслюючи можливість їх нерівномірного розвитку, обумовленого поєднанням різних факторів тощо. Представники структуралізму Р. Барт, К. Леві-Стросс, Ж. Лакан розглядають феномен знання як багаторівневе цілісне утворення, що функціонує у межах конкретної культури. Постструктуралісти Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ж. Бодрійяр вдаються до деконструкції знань, піддаючи критиці його основи, з тим, щоб віднайти нові їх можливості та нереалізований потенціал. Кожен етап розвитку знань є частковим етапом загального еволюційного процесу, що відбувається у дійсності. Знання у науковій літературі часто ототожнюються з інформаційним ресурсом. Так, словник філософських термінів трактує інформацію як «сукупність знань, відомостей, даних і повідомлень, які формуються й відтворюються у суспільстві та використовуються індивідами, групами, організаціями тощо» [3, с. 345].

Виклад основного матеріалу. Знання у всі часи були рушійною силою та фактором успіху у будь-якій діяльності. Проте, культурний ландшафт певної історичної епохи визначає смислове й функціональне наповнення феномену знань. Сучасна людина, яка «знає», володіє певними знаннями значно відрізняється від людини, що отримала знання у попередні епохи. Так, в античному світі знаючою людиною уважався мудрець, який мав гарний життєвий досвід й виявляв уміння та здатність гармонійно поєднувати індивідуальні потреби із суспільними потребами. У середні віки знаюча людина – це людина, яка володіла сімома «вільними мистецтвами» й отримувала змогу «рухатися» до Бога. Ситуація змінюється із формуванням наукової картини світу у добу Нового часу. Лейтмотивом епохи є гасло Ф. Бекона «Знання – це сила». У цьому сенсі знання означало «підприємницьке мистецтво» й передбачало успіх людини, яка вирішує практичні проблеми. Людина, яка має знання, визначала світ як активне начало у дослідженнях. У сучасному суспільстві знання набувають дещо іншої природи та властивостей. Їх зміст та функціональне призначення презентують інший соціальний формат. Знання у добу сучасності, за твердженням М. Ведмедева, набуває специфічної ресурсної форми буття. Ця форма є певною функціональною характеристикою знання, яка виявляється у випадках, коли знання включається у певні діяльнісні схеми чи використовується для вирішення окреслених проблем [4].

Однією із властивостей сучасного знання є його відмінність від інформації. Ці поняття співвідносяться одне з одним лише як пересічні. Не усіяке знання є інформацією і, водночас, не усіяка інформація є знанням. Інформаційний ресурс уявляється відносно формальним, шаблонним й легко доступним, знання ж інтуїтивними, особистісними, такими,

що не підлягають, зазвичай, стандартам й шаблонам. Хоча вони мають інформаційну природу, їх характерною рисою є вибірковість. Потенційно інформація доступна широкому колу людей, а знання є результатом пізнавальної, інтелектуальної діяльності людини. Інформація стає знанням лише за умов осмислення її людиною. У знаннях вона відображає власне бачення певного явища (проблеми), а не лише констатує їх. Знання є надбанням людини й відображають суб'єктивне бачення дійсності, переломлюючись крізь світоглядно-ціннісну призму її внутрішнього світу. Відповідно поняття «суспільство знань» є відмінним від поняття інформаційного суспільства, оскільки не обмежується сферою технологічного зростання. Як стверджує О. Гомілко, поняття «суспільство знань» виражає широкий спектр культурного, етичного, політичного, соціокультурного, економічного та інституційних трансформацій у їхній плюралістичній перспективі та нелінійному динамізмі» [2, с. 32].

Знання мають привабливу властивість – вони надають людині відчуття упевненості. Водночас, чим більше людина знає, тим їй складніше обговорювати та обмірковувати проблеми у доступній формі. Людина, яка володіє інформацією, не завжди має знання. У вирішенні проблем вона може використовувати лише інформаційний ресурс, не володіючи необхідною сумою знань. Використавши інформацію у досягненні позитивного результату, людина здатна її одразу забути. Практики забуття інформації видаються не менш важливими, аніж практики здобуття знань. Коли людина занурюється у стан незнання, вона отримує простір свободи, відтак наявні знання перестають її обмежувати. На дієвість та продуктивність процесу забування звертає увагу Ф. Ніцше. Він висловлює міркування про те, що «будь-яка діяльність потребує забуття» [5, с. 49]. Справа у тому, що пізнавальний процес не може відбуватися без цього творчого «моменту забуття». Власне цей момент й надає шанс на отримання нового простору свободи: простору, який завжди виростає з певного контексту, але щораз створює свій власний контекст. Мова йде про позбавлення набутих знань загальноприйнятих шаблонів, стереотипів, звикання. Знання є новим у тому сенсі, що по відношенню до попереднього стану не є таким, що лінійно «впливає» з нього очевидним та єдиним наслідком. В умовах сучасного світу, на думку Л. Горбунової, вони «набувають не лише додаткового творчого потенціалу й імпульсу конструювання, але вже в модальності можливого, а відтак є затребуваним в умовах мінливого світу» [6, с. 49].

Знання не є а ригорі сталою, незмінною істиною. Швидкі суспільні зміни зумовлюють швидкий розвиток знань. Якби знань була чітко фіксована кількість, то можна було б припустити: чим більше людина дізнається, тим менше стає невідомого. Водночас, спостерігаються зворотні процеси. Стрімке зростання обсягів знання зумовлює швидке їх старіння, хоча в уяві людей вони ще довго залишаються статичними й достовірними. Знання у сучасному світі створюються й піддаються постійному перегляду на життєвість та значимість у процесах суспільного життя. Їх релевантність полягає у проблемному характері, можливості запропонувати неочікувані рішення та нові бачення у розв'язанні проблем. Вони створюють інноваційний суспільний простір, що уявляється «проектною рамкою і комунікативним каналом, який забезпечує оптимальне поєднання технологічних та соціокультурних інновацій у науці, техніці, економіці та інституалізації інноваційної діяльності у складних контекстах «суспільства знань» в формі мобільно трансдисциплінарно організованих підприємницьких і дослідницьких груп (лабораторій, фірм, компаній тощо) у трансдисциплінарному середовищі» [7, с. 4]. Показовою у цьому плані є концепція «потрійної спіралі» Д. Лейдесдорфа та Г. Іцковіца. Запозичивши із біології принцип побудови і функціонування спіралі ДНК, дослідники зобразили новий тип виробництва знань у потрійному сплетінні – освіти, виробництва і державного управління, зауваживши, що системно утворюючу роль тут відіграє освіта. Дана модель, за твердженням Л. Киященко, працює за принципом: кожні дві з трьох спіралей утворюють по відношенню до третьої прикордонні умови її існування, а третя (перемінна) – утворює середовище «поміж». Причому ці рамкові функції можуть виконувати попарно кожна з виокремлених змінних [8, с. 9]. Відповідно урядові та бізнесові структури створюють запит на рівень та

якісну складову знань, зміщуючи освітній ресурс за межі чітко визначених дисциплін у між простір, який є новим не лише у плані продукування знань, а й соціально значимим і ціннісним, оскільки дозволяє поглянути на звичні суспільні проблеми під новим кутом зору.

Таким чином, для сучасної людини значимим й важливим видається не просто володіння знаннями, а вміння їх відшукувати, здобувати й використовувати, щоб потім відкинути й забути, перетворивши в інформаційний шум. Інтелектуал поступається місцем пошукачу й споживачу інформаційного ресурсу. Таким чином, знання втрачають свою самоцінність, вони набувають лише своїх споживчих якостей та цінностей й розуміються як товар, як особлива цінність, завдяки якій можна отримати нові вартості у наступному виробництві та обміні. У праці «Ситуація постмодерну» Ж.-П. Ліотар наголошує, що знання у сучасному суспільстві виробляються задля того, щоб бути проданими. Знання заради знань є неефективними та мало ціннісними, оскільки полишені «споживчої вартості» [9, с. 18]. Таким чином, їх цінність та значимість визначається тим, наскільки вони володіють здатністю продукувати нові ресурси та можливості розвитку у різних сферах суспільного життя.

Про особливу роль знання у сучасному суспільстві розмірковує В. Шамрай. Вона розглядає соціальну природу знань крізь призму метаморфоз стосунків між людиною й соціокультурним світом взагалі. Дослідниця стверджує, що якщо в усіх історичних формах знання було покликане забезпечити режим доступу до реальності, спонукало до пошуку «об'єктивної істини» природних реалій, то у інформаційно-технічних умовах сьогодення, все більше сконструйованих людиною, знання радше використовуються для пізнання даних конструкцій, а не сконцентровується на «опануванні» буття. Діяльність людини спрямовується на використання та зміну вже віднайдених «культурних кодів», тобто передбачає процес «перекодування». Як результат людина замикає себе у штучному коконі символічного порядку, перетворившись із дослідника на користувача вже сконструйованих до неї кодів «реального» світу. «Відтак «досвід світу» для сучасної людини став дорівнювати досвіді дешифровки культурних кодів та розпредметнення артефактів культури» [10, с. 46], – пише В. Шамрай. Відповідно, сучасне суспільство презентує своєрідний символічний світ, який живе та живиться за рахунок дешифровки та переформатування ресурсу знань. Складається ситуація, коли неможливо відповісти на питання, яка реальність «справжня», або хоча б – яка «більш реальна». Завдяки новим культурним продуктам реалії світу не можливо описати за допомогою традиційного, раціонального наукового інструментарію. Вони постають як гіперреальність, як «копія копій». Для її опису та характеристики Ж. Бодрійяр запроваджує поняття симулякр. Даний термін науковець розглядає як знак чи образ, що суперечить глузду у поясненні конкретних об'єктів, явищ чи подій й виступає як потворний мутант, фальсифікована копія, що не відповідає оригіналу через втрату ідентичності образу. Симулякри стають частиною реального світу, як правило, на не тривалий час. Вони сприймаються людьми завдяки асоціаціям з конкретними об'єктами, явищами, подіями. «Звідси дістає пояснення небачена значущість знання: адже саме знання забезпечує людині режим доступу до того символічного порядку, який відтепер став для неї «всім світом» [10, с. 46], – зауважує В. Шамрай. Світ уявляється технічно організованим виробництвом, у якому процес отримання знання є своєрідною індустрією.

Слід зазначити, що зміни технологічного характеру знаходяться в основі цивілізаційного переходу від норм та цінностей індустріальної епохи до постіндустріальної. В історії людства технології як багатовимірне та багатофункціональне явище завжди впливали не лише на розвиток продуктивних сил та виробничих відносин, а й проникали у інші сфери суспільного життя, формуючи соціокультурний образ епохи. Відповідно технологію слід розглядати не тільки як сукупність прийомів та способів отримання, переробки сировини, матеріалів чи виробів, а й як механізм, який здатен впливати та визначати соціокультурні та антропологічні контури життя суспільства. Як приклад, у своїх працях канадський дослідник М. Маклюєн аналізує вплив технічних новацій на людину, її природу, спосіб буття та діяльність. Він переконує, що винайдення фонетичного алфавіту,

книгодрукування, телеграфу, медіа-комунікацій тощо дало поштовх до розвитку індивідуалізму. Так, на думку дослідника, з розвитком книгодрукування людство вступило у перший період епохи споживання. Друкований текст слугував товаром, основою для організації інших видів діяльності. Він підказував людству як створювати банки та національні армії, як завойовувати славу та увіковічувати пам'ять про себе тощо [11, с. 206]. Загалом, зміна технологічного ресурсу сприяла розвитку суспільства як складного, цілісного організму, який характеризується розмаїттям соціальних та культурних зв'язків і практик, багатоплановістю його взаємодії з природою.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Таким чином, в епоху «суспільства знань» відбувається перехід до нової соціальної якості знання. Знання розглядається як процес легітимізації одних знань та забуття інших, гібридизації різних типів знань, що супроводжується трансформацією змісту та структури знань. Вони втрачають свою самоцінність, вони набувають лише своїх споживчих якостей та цінностей й розуміються як товар, як особлива цінність, завдяки якій можна отримати нові вартості у наступному виробництві та обміні. В інформаційно-технічних умовах сьогодення, все більше сконструйованих людиною, знання радше використовуються для пізнання даних конструкцій, а не для «опанування» буття.

Враховуючи ту обставину, що проблема соціальної природи знань у сучасному суспільстві є багатогранною й складною доцільно продовжити її дослідження. Зокрема, більш детально розглянути евристичний потенціал сучасного знання у вирішенні суспільних проблем.

Список використаної літератури

1. Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер; [пер. с англ. Е. Руднева]. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
2. Гомілко О. Суспільство знань як виклик раціональності / Ольга Гомілко // Філософія освіти. – 2015. – №1(16). – С. 16-38.
3. Філософський словник соціальних термінів / за заг. ред. В. П. Андрущенко. – Х.: Корвін, 2002. – 672 с.
4. Ведмедев М. М. Культурні ресурси продуктивного мислення: монографія / М. М. Ведмедев. – Суми: Університетська книга, 2013. – 216 с.
5. Ницше Ф. Несвоевременные размышления: о пользе и вреде истории для жизни [Электронный ресурс] / Ф. Ницше. – 42 с. – Режим доступа: <http://www.lib.ru/NICSHE/razмышleniyal.txt>.
6. Горбунова Л. Складне мислення як відповідь на виклик епохи / Людмила Горбунова // Філософія освіти. – 2007. – № 1 (6). – С.40-56.
7. Гребенщикова Е. Г. Философско-методологическое обоснование трансдисциплинарной парадигмы в биоэтике: автореф. дис. ... докт. филос. наук: спец. 09.00.08 «Философия науки и техники» / Е. Г. Гребенщикова. – М., 2012. – 44 с.
8. Киященко Л. Современные формы производства знаний. Тройная спираль трансдисциплинарности: университет – правительство – бизнес: [Электронный ресурс] / Л. Киященко. – Режим доступа : <http://www.courier.ru/cour1067/7100.htm>.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб.: Алетейя, 1998. – 188 с.
10. Шамрай В. Освіта в системі гуманітарних технологій / Вікторія Шамрай // Філософія освіти. – 2013. – № 1 (12). – С. 44-60.
11. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры / Маршалл Маклюэн; [пер. с англ. А. Юдина]. – К.: Ника-Центр, Изд. дом Дмитрия Бурого, 2003. – 418 с.

References

1. Toffler, A. (2002). *A future Shock*. – Moscow: AST (in Russ.)
2. Gomilko, O. (2015). A knowledge Society as a challenge to rationality. *Filosofia osvity (Philosophy of education)*, 1(16), 16-38 (in Ukr.)
3. *Philosophical dictionary of social terms*. In V. P. Andrushchenko (Ed.). – Kharkiv: Corwin (in Ukr.)
4. Vedmediev, M. M. (2013). *Cultural resources of productive thinking*. – Sumy: University book (in Ukr.)
5. Nietzsche, F. *Untimely meditations: on the use and harm of history for life*. Retrieved from <http://www.lib.ru/NICSHE/razмышleniyal.txt>.
6. Gorbunova, L. (2007). Complex thinking as a response to the challenge of the present day. *Filosofia osvity (Philosophy of education)*, 1 (6), 40-56 (in Ukr.)
7. Grebenshchikova, E. G. (2012). *Philosophical-methodological substantiation of the transdisciplinary paradigms in bioethics: abstract of the doctor of philosophical sciences dissertation: 09.00.08 "Philosophy of science and technology* (in Russ.)

8. Kyiashchenko, L. *Modern forms of knowledge production. The triple helix of transdisciplinarity: University – government – business*. Retrieved from <http://www.courier:EN/cour1067/7100.htm>.
9. Liotard, J.-F. (1998). *The situation of postmodern*. – SPb.: Aletheia (in Russ.)
10. Shamray, V. (2013). Education in the system of humanitarian technologies. *Filosofia osvity (Philosophy of education)*, 1 (12), 44-60 (in Ukr.)
11. McLuhan, M. (2003). *The Gutenberg Galaxy. The creation of a man of the print culture*. – Kyiv: Nika-Tsentr (in Ukr.)

HANABA Svitlana Oleksandrivna,

Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor,
Department of Philosophy Studies
Kamyanets-Podilsky Ivan Ohienko National University,
e-mail: Sveta_Ganaba@ukr.net

THE SOCIAL NATURE OF KNOWLEDGE IN MODERN SOCIETY

Introduction. *The impact of scientific achievements on public life has led to changes in the social nature of knowledge. Knowledge acquire new characteristics and properties that allow us to comprehend a significant transformation of society and label important features of his existence.* **Purpose.** *The definition of the features of the social nature of knowledge in modern society.* **Methods.** *Hermeneutic approach applied in analyzing the social nature of knowledge, phenomenological approach allowed to explain the difference between the concepts of knowledge and information.* **Results.** *In today's world there is a transition to a new quality of social knowledge. They lose their self-worth and take his qualities as consumer goods. Knowledge treated as a special value by which you can get new value in the next production and exchange. One of the features of the modern knowledge is its different from information. Information becomes knowledge only on the condition of human understanding. Increasingly, knowledge is used for knowledge previously constructed man-made structures and "cultural codes", instead of mastering reality.* **Originality.** *The development of a philosophical conception of knowledge as a social phenomenon in the context of new socio-cultural and discursive practices.* **Conclusion.** *In modern society, there is a transition to a new quality of social knowledge. Knowledge of the process is seen as legitimizing some knowledge and neglect others, hybridization of different types of knowledge that accompanied the transformation of the content and structure of knowledge. In terms of information technology today, more engineered by human, knowledge is rather used as the knowledge of data structures, instead of concentrating on "mastering" of life. The world seems technically organized production in which the process of obtaining knowledge is a kind of industry.*

Key words: *knowledge, modern society, hybridization of knowledge, information, knowledge legitimization, transformation, technical innovations, the intrinsic value of knowledge.*

Одержано редакцією 25.05.2016

Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 1:37:378

ВДОВИЧЕНКО Євген Володимирович,

кандидат історичних наук, доцент
кафедри філософії і
соціально-гуманітарних дисциплін
Херсонського державного аграрного університету,
e-mai: evgenvdv82@meta.ua

СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ У ЗМЕНШЕННІ ДЕСТРУКТИВНОГО ВПЛИВУ КОРУПЦІЇ В СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ

Статтю присвячено дослідженню значення методологічного апарату та потенційних можливостей філософії освіти у вирішенні проблем сучасної вищої освіти, а особливо корупції. Значущість філософії освіти посилюється необхідністю осмислення кризового стану сучасної системи освіти, актуальністю нових загальнолюдських цінностей, потребою створення додаткових

спеціально організованих систем, можливістю передавати культурний досвід, спрямуванням та коригуванням процесу освіти. Сфокусовано погляд на тому, що використання принципів філософії освіти надасть змогу систематично пропагувати фундаментальні моральні цінності, прозорість і відкритість, прояснить їх сенс і дієвість у професійній діяльності. Зазначено, що філософія освіти покликана формувати образ «людини майбутнього», зорієнтовуючи та змістовно наповнюючи педагогіку новим знанням та методами, способами, цілями, котрі через процес освіти втілюються у формування внутрішнього світу конкретного покоління.

Ключові слова: корупція, вища освіта, філософія освіти, суспільство, університет, студенти, викладачі.

Постановка проблеми. В умовах реформування сучасної української системи освіти основним завданням є створення якісно нової системи підготовки високоосвічених спеціалістів постіндустріальної ери, які відповідатимуть вимогам і викликам часу.

На жаль, освіта в Україні ще не стала предметом достатньої суспільної уваги, і навіть реформи, що в ній проводилися (часто політично зигзагоподібної дії), не зрозумілі суспільству, хоча і обговорювались у засобах масової інформації та залишаються проблемою лише для педагогічних, освітніх спільнот. Позиція держави досі не визначена. Видиму зацікавленість освітою помітно лише з її «оптимізацією» у фінансовому сенсі цього поняття. Якщо ми прослідкуємо політико-освітні ініціативи українського уряду, то побачимо, що за останні десять років ключову роль при розробленні проектів у сфері освіти грають фінансово-економічні блоки, а керівники Міністерства освіти та науки орієнтуються лише на установки, що визначаються насущними економічними потребами. На перший погляд, єдиними проблемами в українській освіті, що залишилося вирішити державі, є скорочення кількості науково-педагогічних працівників і мережі шкіл, вишів. На проблему якості навчання і формування нового типу особистості увага не звертається. Невже видатний філософ школи лінгвістичного аналізу В. Фракена був правий. На думку приходить його вислів: «Освіта – це процес, при допомозі якого суспільство створює його членів такими, якими воно бажало б їх бачити...» [1].

Отже, на даному етапі розвитку, ціль нашого суспільства, а держава один із його інститутів, – виростити покоління лицемірів, нігілістів, нехлюїв, інфантилістів, непрацездатної і малоосвіченої, психологічно не стабільної біомаси. Але українське суспільство бажає змін. Кожен із громадян хоче дати своїм дітям гарну освіту та виховання. Саме вони дадуть змогу у майбутньому конкурувати та творити, не дивлячись на будь-які глобально-трансформаційні процеси. Для цього необхідні знаряддя, своєрідна зброя, щоб актуалізувати справжні реформістські процеси в освітянському середовищі.

Аналіз основних досліджень і публікацій. Не зважаючи на те, що корупцією просякнута вся система вищої освіти України, значення та місце філософії освіти у боротьбі з даною проблемою є ще досить обмеженим. На наш погляд, варто поглибити розуміння даного питання. Це дозволить підвищити ефективність боротьби з корупцією. Серед дослідників цієї проблеми слід відзначити таких авторів: В. Андрущенко, О. Базалук, Г. Берегова, С. Клепка, В. Рябченко та ін.

Мета статті. Вирішення багатьох проблем можливе з використанням методологічного апарату та потенціальних можливостей філософії освіти як дослідницької галузі соціальної філософії. Саме філософія відображає кризь призму укладених і найбільш актуальних світоглядних концепцій новітні досягнення різних галузей знань, а педагогіка залучає передові методи навчання та виховання. Це впливає на формування внутрішнього світу підростаючого покоління [2].

Значущість філософії освіти нині посилюють багато об'єктивних причин. На думку О. Базалука, це необхідність осмислення кризового стану сучасної системи освіти, актуальність нових загальнолюдських цінностей, потреба створювати додаткові спеціально організовані системи, можливість передавати культурний досвід, спрямування та коригування процесу освіти. Останнє полягає у використанні новітніх досліджень інших дисциплін,

дотичних до педагогічної діяльності. Відправною точкою досліджень із сучасної філософії освіти є широка педагогічна практика, її напрацювання на великому масиві даних, опис і обробка отриманих результатів, орієнтація на соціально-педагогічний прогноз і результат. Філософія освіти формує образ «людини майбутнього», зорієнтовуючи та змістовно наповнюючи педагогіку новими знаннями, методами, способами, цілями, які через процес освіти втілюються у формуванні внутрішнього світу конкретного покоління [3, с. 9-10].

Історична функція будь-якої класичної філософської системи, як відзначає Р. С. Петерс, втілюється у «формулюванні директив високого рівня, що створюють практику освіти і організують інструменти, при допомозі яких можна було б її здійснити» [4, р. 15]. Отже, діяльність філософії – це роз'яснення суджень. Без неї думки залишаються незрозумілими і темними. Її завдання полягає у тому, щоб робити ці думки зрозумілими і окреслити їхні кордони [5, с. 49]. Англійський позитивіст Р. Берроу додає, що ціль філософії освіти – навчити молодь правильному логічному і раціональному мисленню, що буде сприяти глибокому розумінню світу [6, р. 39].

Виклад основного матеріалу. Враховуючи вищесказане, слід зазначити: філософія освіти є своєрідним ключем, соціально-культурним орієнтиром усіх освітніх процесів в Україні та світі, важливим елементом у боротьбі з проблемами та дилемами у системі вищої освіти.

Проблемних питань у вищів дійсно багато. І це стосується не тільки українських освітніх реалій. У статті розглянемо деякі з них.

Роль університету. На початку ХХІ ст. перед вишами, а особливо українськими виникли питання: чи повинні університети надавати можливість отримувати знання незалежно від економічних та соціальних потреб країни, а також тих проблем, які ставить і вирішує держава; чи можуть університети бути центром прикладних знань, займатися підприємництвом, приймаючи місію відповідати економічним та соціальним запитам. Суспільство часто висуває різноманітні і часто суперечливі вимоги до університетів, хоча у державних програмах реформування освіти вони представлені як пріоритети державної освітньої політики у вигляді простих формулювань. Усі сучасні європейські суспільства тією чи іншою мірою плюралістичні, і завдання університету – збалансувати вимоги держави та інших зацікавлених осіб (фізичних та юридичних). Якщо університет не впорається з цим завданням, то суспільству буде нав'язана офіційна точка зору на реформу. У Західній і Східній Європі держава по-різному сприяє тому, щоб університет сам визначався у своїй ролі та місії. У багатьох країнах колишнього СРСР законодавство підтверджує автономію, плюралізм, вільний доступ до освіти, конкурентоздатність, кандидатів до вступу у ВНЗ. Але всі гуманні цілі центральних директив було зруйновано недостатнім фінансуванням [7, р. 15]. Тому університети не можуть собі дозволити реальну незалежність від ринку та тиску зовнішніх обставин.

На сьогодні у більшості європейських університетів досить помітним став рух в бік професіоналізації. На думку Л. Харві та П. Найт, «домінування у глобальній економіці безпосередньо залежать від гарно освіченої робочої сили. Якщо вища освіта має намір грати ефективну роль у освіті ХХІ ст., то вона повинна зосередити свою увагу на трансформації процесу навчання. Найпершою ціллю повинен стати розвиток ініціативи учнів, здатності до самостійної роботи та вибору прийнятних методологічних підходів, які, проте, зможуть бути подолані у випадку необхідності» [8, р. УІІ].

Університети занепокоєні тим, що вони неправильно визначають пріоритети роботодавців. Те, чого бажано останні, – це університетська автономія у поєднанні з відповідальністю, тобто ефективне об'єднання інтересів студентів, навчальної роботи, досліджень і вимог суспільства. Університети потребують балансу між прийняттям зовнішніх вимог та академічною самостійністю.

Вступ до університету. Існує дві точки зору. Згідно з першою, студентом може бути кожна людина відповідного віку, яка бажає навчатися і відповідає основним вимогам ВНЗ. Така особа приймається в університет без оплати за навчання із призначенням стипендії (досвід скандинавських країн). Друга точка зору: університетська освіта повинна бути доступна лише для академічної еліти (здібних студентів) і тих, хто може оплатити вартість

навчання та інші витрати. У законодавствах багатьох країн стосовно вищої освіти існує принцип «рівний доступ для всіх», але фінансові труднощі роблять його безглуздим. Також виникає питання, чи потрібна вища освіта на всіх тих робочих місцях, на яких потім опиняться випускники вищих навчальних закладів? Можливо вища освіта потрібна для життя, а не для професійної діяльності.

Чи повинна існувати позитивна дискримінація на користь соціальних груп, які статистично слабо представлені в університетах? Чи буде якість освіти збережена в умовах рівності? Чи може якість підтримуватися всупереч масовості? У деяких країнах для багатьох спеціальностей існує вільний доступ для всіх, хто має задовільні результати у середній школі. Але залишається дилема: хто має право отримувати вищу освіту. З одного боку, можна стверджувати, що вища освіта – це суспільне благо, від якого виграє суспільство у цілому. Вона повинна бути вільною, щоб не дискримінувати здібних людей у порівнянні з людьми, що показують більш низькі результати, та іншими соціальними групами без традиції вищої освіти. Однак, країни із високим процентом студентів, що навчаються у ВНЗ (США, Японія) мають високу вартість навчання. Теоретично, якщо виграє суспільство, то і індивід повинен отримати більшу вигоду [9, р. 85-86].

Балансування між науково-дослідницькою та викладацькою діяльністю. Зв'язок між викладанням та дослідженням для багатьох є досить важливим фактором. Успішна дослідницька робота, як твердять деякі науковці, сприяє кращому викладанню. Ступінь участі у науково-дослідницькій роботі виступає критерієм для виміру академічних успіхів викладача, кафедри, факультету і університету у цілому. Як відзначає Дж. Зінман, оцінка дослідницької діяльності є «основним способом виміру якості у нескінченному змаганні за академічну честь» [9, р. 101].

Однак, чи можуть ВНЗ здійснювати дослідження на світовому рівні (як це можна прочитати у їхніх статутах), як вони забезпечуватимуть якість викладання та трансляцію прикладних знань? Чи справедливо у відношенні до студентів, що викладання здійснюється молодими педагогами, у той час як професори зайняті престижними дослідженнями. Так звана «Гумбольтська» модель німецького університету символізує організацію, засновану на наукових дослідженнях. Занадто часто викладання в університеті не розглядається як серйозна інтелектуальна задача. Але, якщо ми визнаємо зв'язок між науковим пізнанням і викладанням, то ми повинні змінити свою думку відносно самого викладання [10, р. 114].

Забезпечення і підтвердження якості освіти. Більшість європейських країн мають систему зовнішніх механізмів забезпечення якості освіти в університетах. Однак, її суть є у створенні ефективних колективів односторонців, а також в ефективному управлінні та керівництві. Як пишуть П. Табатоні і А. Барлан, політика якості є ключовим фактором розвитку, тому «розвиток політики якості, як важливої складової методології стратегічного менеджменту, є відповіддю на ключові питання: чи ясно університети уявляють собі потреби (свої та суспільні), чи добре вони адаптовані до трансформацій у суспільстві» [11, р. 35]. Не існує стандартної моделі підтримки якості освіти навіть для країн Європейського Союзу, не дивлячись на бажання Європейської комісії уніфікувати національні моделі освіти, континенту у цілому. М. Франкович вважає, що у справі створення всередині університетських систем забезпечення і підтримки якості освіти у ВНЗ Центральної і Східної Європи повинні враховуватися три заповіді:

- не копіювати системи забезпечення якості ваших партнерів з Європейського Союзу;
- не змінювати існуючі структури до тих пір, поки не прийде час це робити;
- складати реальні програми і плани, ґрунтуючись на стартових позиціях, людських та матеріальних ресурсах [12, р. 31].

Як бачимо, проблемних питань, на які намагається дати відповідь філософія освіти, виникає багато. Але однією з головних, що нівелює та знищує систему вищої освіти України, є корупція. У сучасному суспільстві недооцінюють той факт, що саме вона є соціально-філософським явищем. Успішне вирішення проблеми корупції можливе лише на основі

соціально-філософського аналізу, що переглядає багато важливих теоретико-правових аксіом. Збільшення впливу соціальних факторів на хід суспільного процесу визначає важливість вивчення самих цих факторів, умов їх виникнення, існування, розвитку, форм впливу на різноманітні відносини в суспільстві. Одним із соціальних факторів, що впливає на функціонування суспільства як єдиного організму і його правосвідомість, відноситься корупційне мислення. Саме боротьба з корупцією має велике значення у багатьох сферах людського життя, бо вирішення цієї проблеми важливе для розвитку особистості, громадянського суспільства, різноманітних суспільних відносин. Ступінь корумпованості і боротьба з нею впливають на розвиток різноманітних форм свідомості: економічної, моральної, політичної.

Становлення антикорупційної свідомості, а також її специфіка обумовлені системою суспільних відносин, традиціями, що склалися у державі протягом усієї її історії та розвитку. Існують і внутрішні фактори, у якості яких виступають психологічні характеристики особистості та її менталітет. Багато рис, що провокують потенційну корупцію, носять характер спадковості. Це ускладнює боротьбу з нею, оскільки створюється враження її непорушності. Навіть у класичних творах зустрічаються приклади корупції, що виступають нормами [13].

Сфера вищої освіти у силу своєї корумпованості стала досить несприятливим середовищем для суспільної моралі. Не можна сказати, що корупція у вишах України – це якесь нове явище. За останні десятиліття ця проблема стала масштабною. Її гострота поглиблюється ще і тим, що змінився «ареал», якість і можливі віддалені ефекти корупції. Вона вже вийшла за рамки вступу у ВНЗ, проникла у процедури оцінки знань і як наслідок – у сам процес навчання.

Одна із проблем, що впливає на корупційні процеси, – це приховане безробіття, жертвами якого стає саме молодь. Не маючи можливості знайти прийнятну роботу, особливо у невеликих містах, молоді люди прямують навчатися у вищі навчальні заклади. Іншими словами, у масовому середовищі випускників шкіл склався значний прошарок тих, хто став студентами завдяки мотивам, що не співпадають частково або повністю з професіональними або когнітивними орієнтаціями. Коли оцінка стає важливішою знання, а метою навчання у ВНЗ є тільки отримання «корочки», об'єктивні передумови корупції різко збільшуються. Надій на виживання професії викладача не залишається. Студенти, які симулюють навчання, і ті, що зберігаються у якості студентів для підтримання університетом статусу вишу з виразно високою кількістю студентів, або з інших меркантильних резонів, стимулюють формування нового типу викладача, який симулює процес викладання. Фактично корупція допомагає виживати, але не викладачам-професіоналам, а конкретним індивідам, що працюють викладачами.

Як наслідок, відбуваються зміни дійсної ролі закладів освіти у суспільстві. При «спеціальному педагогічному» розумінні освіта може поставати дwoяко:

- діяльність з передачі та засвоєння знань і досвіду;
- діяльність з передачі знань і досвіду з метою формування особистості як повноцінного члену даного суспільства.

Однак, на фоні соціально-критичних і деструктивних тенденцій в освіті ці відмінності втрачають свою актуальність. Очевидно, що внаслідок названих девіацій, заклади освіти починають виконувати різноманітні другорядні соціальні функції. Наприклад, «соцзабезпечення» для викладачів та інших працівників освіти; «соцзахисту» для молоді, що рятується від безробіття; «клубу» для небажаючих брати на себе відповідальні соціальні обов'язки тощо. Всі ці функції зовсім не відповідають завданням власне вищої освіти.

Крім того, що корупція піддає корозії соціальну місію освіти, вона має інший, соціально небезпечний наслідок, – підриває повністю принцип рівних можливостей, що забезпечується (оплачується) державою і звично називається «безкоштовною» освітою.

Як не гірко визнавати, але корупція у вищій освіті провокується низькою зацікавленістю суспільства в якісній освіті, розповсюдженим фундаментальним

нерозумінням важливості і дієвості освіченості, глибоких та різносторонніх знань. Це виражається й у формальності вимог закладів, організацій і навіть приватних фірм до рівня освіти своїх службовців та працівників. Суто бюрократичний підхід до рівня кваліфікації (при якому наявність документу, що засвідчує освіту, важливіша самої освіченості) є характерним проявом недооцінки дійсної освіченості. «Анкетні» вимоги до кваліфікації працівників є додатковим стимулом корупції: на формальну вимогу до кваліфікації люди надають формально отримані дипломи. Навіть серед студентів, що засуджують побори у ВНЗ, є такі, що вважають хабар за оцінку морально нейтральним. Це можливість не витратити час на «непотрібний» предмет, звільнивши його для занять з «потрібних» дисциплін [14]. Звичайно, не завжди студентам вирішувати, які предмети потрібні або ні. Разом з тим, в умовах кардинальних за масштабами змін навчальних планів і виникнення нових спеціальностей, напрямів, що мають випадкове відношення до дійсних потреб суспільства у спеціалістах та професійних орієнтаціях молоді, разом із зниженням внутрішньо професійних критеріїв оцінки діяльності викладачів, студентам пропонуються дисципліни та курси, що часто не відповідають змісту знань, що надаються і вимогам часу.

Ми визнаємо, що корупція в українському суспільстві має системний характер, але варто розуміти, що освіта має ті ж риси, що і суспільство у цілому. Вона визначається законами самого суспільства, масовими очікуваннями громадян у всіх сферах, а також політикою держави у області освіти. Однак, це не значить, що з нею не можливо і не потрібно боротися. У суспільстві і державі є сили, що усвідомлюють згубність корупції для країни і готові енергійно протистояти їй. Боротьба з корупцією повинна носити цілісний, системний характер не тільки засобами ретельної оперативної роботи правоохоронних органів, але і з допомогою освітньо-політичних, адміністративних і корпоративно-організаційних засобів. Результативність цих різноманітних засобів, якщо вони будуть здійснені, може бути забезпечена і закріплена за умови затвердження високих професійно-етичних принципів і стандартів освітньої діяльності та вироблення механізмів, що забезпечують їх дійсність. Саме тут стануть у нагоді методи та ідеї філософсько-освітнього потенціалу. Високі очікування суспільства відносно системи освіти повинні бути легітимізовані існуючим у суспільстві соціальним та моральним порядками. Усе це повинно бути підкріплено визнанням освіти як цінності з боку суспільних інститутів та держави. Використовуючи принципи філософії освіти, вища школа повинна систематично пропагувати фундаментальні моральні цінності, прозорість і відкритість, прояснити їх сенс у професійній діяльності. Морально-етичний зміст завдяки цьому проникне у різні частини навчального плану. Філософсько-освітня етика зможе реально стати частиною соціально-гуманітарного знання. Її викладання та апробація повинні будуть переслідувати три завдання, направлені на виховання та розвиток:

- особи, що орієнтована на благо ближнього і власне удосконалення;
- громадянина, що соціально відповідальний та зорієнтований на благо суспільства;
- спеціаліста, що орієнтований на професіоналізм та його достоїнство [15].

Правила і норми вищого навчального закладу повинні демонструвати практичну реалізацію нових моральних принципів.

Висновки. У вирішенні найважливіших для всього людства завдань, серед яких і боротьба із корупцією, головну роль повинна відігравати сучасна вища освіта. Вона потребує найсуттєвішого реформування на основі нової філософії освіти. Необхідність даного кроку не викликає сумнівів. По-перше, освіта є автономною сферою життя суспільства; по-друге, інституції освіти диверсифіковані – постійно змінювані, різноманітні й об'єднані в одне ціле; по-третє, з поміж інших галузей знань про людину, філософія освіти вирізняється поліпарадигмальністю педагогічних поглядів – різницею у трактуванні мети й ідеалів освіти.

Список використаної літератури

1. Frankena Williams. Toward a Philosophy of the Philosophy Education / Williams Frankena // Harvard Educational Review. – 1956. – Spring. – Vol. 26. – No. 2. – P. 88-106.

2. Берегова Г. Д. Освітньо-виховний потенціал філософських знань у системі аграрної освіти в Україні / Г. Д. Берегова. – Херсон: Айлант, 2012. – 311 с.
3. Базалук О. О. Філософія освіти: Навчально-методичний посібник / О. О. Базалук. – К.: Кондор, 2010. – 164 с.
4. Peters R. S. *Ethics and Education* / R. S. Peters. – London: George Allen and Unwin, 1966. – 254 p.
5. Витгенштейн Л. *Логико-філософський трактат* / Л. Витгенштейн // Витгенштейн Л. *Філософские работы*. – М.: Гнозис, 1994. – С. 1-73.
6. Barrow R. *Moral Philosophy for Education* / R. Barrow. – Handen: Conn. Linnet Books, 1977. – 214 p.
7. Chapman D. *Education Market Analysis, Russia* / D. Chapman. – London: British Council, 1998.
8. Harvey L., Knight P. *Transforming Higher Education* / L. Harvey, P. Knight. – Buckingham: SHRE and Open University Press, 1990. – 223 p.
9. Finegold D. *Higher Education Expansion and Reform* / D. Finegold. – London: Institute for Public Policy Research, 1992. – 156 p.
10. Becker T., Kogan M. *Process and Structures in Higher Education* / T. Becker, M. Kogan. – London: Routledge, 1992.
11. Tabatoni P., Barblan A. *Principles and Practice of Strategic Management in Universities* / P. Tabatoni, A. Barblan. – Geneva: CRE, 1998.
12. Frankowich M. *The Dynamics of the Tempus in Higher Education: Conference Report* / M. Frankowich. – Luxembourg: EC, 1998.
13. Кузь С. В. К проблеме коррупции: социально-философский анализ на примере России / С. В. Кузь: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sworld.com.ua/index.php/uk/philosophy-and-philology-213/social-philosophy-213/17736-213-732>
14. Винницький форум [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.forum.vinbazar.com/topic_2_7.html.
15. Arnn L. P. *Educating for Liberty* / L. P. Arnn. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hillsdale.edu/arnn/enron.html>

References

1. Frankena, Williams (1956). *Toward a Philosophy of the Philosophy Education*. *Harvard Educational Review*, Spring, 26, 2, 88-106
2. Beregova, G. D. (2012). *Educational potential of philosophical knowledge in the system of higher agricultural education in Ukraine*. – Kherson: Aylant (in Ukr.)
3. Bazaluk, O. O. (2010). *Philosophy of education: Textbook*. – Kyiv: Kondor (in Ukr.)
4. Peters, R. S. (1966). *Ethics and Education*. – London: George Allen and Unwin
5. Vytgenshtejn, L. (1994). *Tractatus Logico-Philosophicus*. – Moscow: Gnozys (in Russ.)
6. Barrow, R (1977). *Moral Philosophy for Education*. – Handen: Conn. Linnet Books
7. Chapman, D. (1998). *Education Market Analysis, Russia*. – London: British Council
8. Harvey, L., Knight, P. (1990). *Transforming Higher Education*. – Buckingham: SHRE and Open University Press
9. Finegold, D. (1992). *Higher Education Expansion and Reform*. – London: Institute for Public Policy Research
10. Becker, T., Kogan, M. (1992). *Process and Structures in Higher Education*. – London: Routledge
11. Tabatoni, P., Barblan, A. (1998). *Principles and Practice of Strategic Management in Universities*. – Geneva: CRE
12. Frankowich, M. (1998). *The Dynamics of the Tempus in Higher Education*. – Luxembourg: EC
13. Kuz` S. V. *On the problem of corruption: the socially-philosophical analysis on the example of Russia*. Retrieved from <http://www.sworld.com.ua/index.php/uk/philosophy-and-philology-213/social-philosophy-213/17736-213-732>
14. *Vinnitsa forum*. Retrieved from http://www.forum.vinbazar.com/topic_2_7.html
15. Arnn, L. P. *Educating for Liberty*. Retrieved from <http://www.hillsdale.edu/arnn/enron.html>.

VDOVYCHENKO Eugene Volodymyrovich,

Candidate of Sciences (History),
Associate Professor of the Department of Philosophy,
Social and Humanitarian Disciplines
Kherson State Agricultural University,
e-mai: evgenvdv82@meta.ua

SOCIAL AND CULTURAL SIGNIFICANCE OF PHILOSOPHY OF EDUCATION IN REDUCING A DESTRUCTIVE IMPACT OF CORRUPTION IN THE SYSTEM OF HIGHER EDUCATION IN UKRAINE

Abstract. Introduction. *Under the conditions of reforming the modern Ukrainian educational system the main task is to create a qualitatively new system of training highly educated specialists of the postindustrial era, which will meet the demands and challenges of the time. Unfortunately, education in Ukraine has not received sufficient social attention, and even the reforms, taking place in it, are not understandable for the society, though they have been discussed in the mass media, they pose a problem only for pedagogical and educational societies. Purpose.* *It is possible to solve many educational problems using*

*the methodological apparatus and potential capabilities of philosophy of education as a research area of social philosophy. It reflects new achievements of different fields of knowledge through the prism of compiled and the most essential outlook concepts and pedagogy involves advanced methods of teaching and upbringing. It influences the formation of the inner world of a growing generation. **Results.** There are many problem questions, philosophy of education is trying to answer. One of the main problems which destruct the system of higher education in Ukraine is corruption. The only way to solve it successfully is to use social and philosophical analysis which overviews many important theoretical and legal axioms. **Originality.** Overcoming corruption must have integral and systematic character and imply not only diligent and responsible work of law enforcement bodies, but also the use of educational and political, administrative and corporative organizational means. **Conclusion.** The effectiveness of these different measures, if they are taken, can be achieved and ensured provided that high professional and ethical principles and standards of educational activity are maintained and there are mechanisms, ensuring their activity. The methods and ideas of philosophical and educational potential will be appropriate in this situation.*

Key words: corruption, higher education, philosophy of education, society, university, students, teachers.

Одержано редакцією 20.05.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 130.12+316.3

БРОДЕЦКАЯ Юлия Юрьевна,
кандидат социологических наук, доцент,
докторант кафедры философии
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара,
e-mail: brodezkaia_yulij@mail.ru

БЫТИЙНОСТЬ COMMUNITAS: ЭКЗИСТЕНЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СООБЩНОСТИ

Фокус анализа сосредоточен на изучении экзистенциальных оснований феномена со-бытийности как условия формирования индивидуальной и социальной целостности. Автор фокусирует внимание на сущности, проявлениях и потенциале феномена общности (коммунитас), а также рассматривает угрозы, которые актуализируют в современном обществе тотальные практики, обуславливающие проблему экзистенциальной раздвоенности личности. Таким образом, в качестве методологии исследования проблемы социальной целостности используются экзистенциальный и антропологический подходы, актуализирующие потенциал неполитических общностных отношений. Данный методологический шаг позволяет раскрывать социальность на качественно ином, бытийном уровне анализа, как реифицированную практику отношения к Другому. Научная новизна работы заключается в попытке расширения эвристических возможностей теории социальной целостности в аспекте анализа проблемы социальной целостности с целью конструирования комплексной методологии исследования. Таким образом, исследование общностного потенциала, выявление условий и механизмов феномена события, как проявления трансцендентной природы личности, позволяет концептуализировать проблематику целостности индивидуального и социального порядков. Опираясь на принцип: макромир в микромире и микромир в макромире, исследователь видит возможность решения общественных противоречий и коллапсов, проблем интеграции через анализ экзистенциальной природы феномена со-бытия.

Ключевые слова: индивидуальная и социальная целостность, со-бытийность, communitas, тотальность, общность.

Постановка проблемы. Многообразие подходов социально-философской традиции к определению социальной целостности характеризуется их акцентуацией на соотносительности феномена человеческой природе. Социальность, по мнению большинства современных

исследователей, есть особое качество человека, способствующее его функциональной и ролевой реализации в обществе¹. Интерес в связи с этим привлекают интуиции К. Ясперса, исследующего метафизичность индивидуальной природы, в виде таких ее основных характеристик в человеке, как:

- неудовлетворенность тем, чем он является сегодня (знанием, положением и т. п.).
Неудовлетворенность есть показатель человечности;
- стремление к безусловному (в силу постоянной обусловленности внешними и внутренними детерминантами, человек ищет безусловную опору своего бытия – стремление к Богу, трансцендентной силе, которая не даст ему затеряться);
- стремление к единому, вечному, связи с бытием;
- сознание непостижимого воспоминания, поскольку все самое главное, что он знает о мире, может быть получено не из внешнего мира, а из себя, человек должен «вспомнить»;
- сознание бессмертия, как своей укрытости в вечности, то есть того, что каждый человек должен оставить след, ибо все великие люди, когда бы они не жили, являются нашими современниками. Их идеи, чувства, образы неподвластны времени [3, с. 414]. Другими словами, трансцендентность человеческой природы, как стремление выйти за фиксированные границы возможного и должного, реализующая свой ресурс в связи с бытием, есть своего рода шанс к воплощению потенциала человечности.

Цель статьи: рассмотрение экзистенциальных оснований со-бытийности, черпающих свой потенциал в человеческой природе.

Анализ последних исследований и публикаций. Феномен со-бытия является магистральной темой социально-философской и политической традиции. Наделенная политическим статусом в рамках классической философии, проблема социальной целостности становится актуальным исследовательским полем в рамках социальной философии. Наиболее интересны в связи с этим, исследования экзистенциалистов (К. Ясперс, М. Хайдеггер, М. Бубер, Н. Бердяев), психоаналитические интуиции (К. Хорни, Э. Эриксон, Э. Фромм), анализ современного общества представителями Франкфуртской школы (Т. Адорно, В. Беньямин, Г. Маркузе, Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер), а также постмодернистский дискурс социального (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Э. Левинас, М. Бланшо и др.).

Изложение основного материала. Что активизирует в человеке его трансцендентный духовный потенциал, выводящий субъекта за рамки повседневности, наделяющий его свободой, уникальностью, стремлением к единому, общему, Целому? Иными словами, что открывает возможность гармоничной человеческой со-бытийности, воссоздания и поддержания ее общности? В чем реализует свой продуктивный потенциал сама со-бытийность? В поисках ответов на данные вопросы, Э. Фромм в своей работе «Иметь или быть?» отмечает: «...людям присущи две тенденции: одна из них, тенденция *иметь* – обладать – в конечном счете черпает силу в биологическом факторе, в стремлении к самосохранению; вторая – *быть*, а значит, отдавать, жертвовать собой – обретает свою силу в специфических условиях человеческого существования и внутренне присущей человеку

¹ Так, А. Круглов отмечает: «Социальность, говоря в самом общем виде, – это предрасположенность и способность индивидов к совместному существованию, обусловленная невозможностью выживать во внешнем мире поодиночке» [1]. Чаще всего выделяются такие универсальные характеристики социальности как «взаимозависимость», «взаимообусловленность», «совместное бытие людей», то есть, в качестве основной детерминанты признается общий смысл со-бытия, трансформирующийся в конкретных топологических структурах. Верифицируемость феномена в рамках социально-философского анализа обеспечивается культурной, социально-структурной и социально-психологической характеристиками, которые отражают макро- и микроуровни исследования. Результатом такого подхода к анализу социальности становится возникновение социально-теоретической матрицы социальных связей и состояний, позволяющей давать многомерные характеристики как самого общества, так и отдельных индивидов, социальных групп, входящих в него [2].

потребности в преодолении одиночества посредством единения с другими. Учитывая, что эти два противоречивых стремления живут в каждом человеке, можно сделать вывод, что социальная структура, ее ценности и нормы определяют, какое из этих двух стремлений станет доминирующим. Те культуры, которые поощряют жажду наживы, а значит, модус обладания, опираются на одни потенции человека; те же, которые благоприятствуют бытию и единению, опираются на другие. Мы должны решить, какую из этих двух потенций мы хотим культивировать, понимая, однако, что наше решение в значительной мере предопределено социоэкономической структурой данного общества, побуждающей нас принять то или иное решение. Большинство из нас знают больше о модусе обладания, чем о модусе бытия, так как в нашей культуре модус обладания встречается гораздо чаще» [4]. Другими словами, модус бытия и обладания, как системы отношений человека к окружающему миру, определяют, по сути, смысл, характер и перспективу его событийности и ведут к формированию диаметрально противоположных способов и качеств интеграции – *тотальности* и *целостности*. В связи с этим, необходимым методологическим шагом данной работы является исследование экзистенциальных оснований феномена целостности человеческого общества, чей продуктивный потенциал реализует себя в опыте *communitas*.

Рассуждая о природе человеческой активности, современные исследователи делают акцент на проблеме экзистенциальной раздвоенности личности, возникающей из стремления к интеграции с окружающим миром. При этом исследователи отмечают, что *обрести единство – единственный способ освобождения человека, смысл его бытия*², на что указывает вариативность попыток преодоления данной проблемы в современной культуре. «Человек может отключить свое сознание, приводя себя в состояние экстаза или транс... может также попытаться идентифицировать себя с животным, чтобы таким образом вернуть утраченную гармонию с природой. Этот способ обретения единства лежит в основе многих примитивных религий... Целостность может быть достигнута и другим путем, например, когда человек всю свою энергию направляет на служение одной всепожирающей страсти: к деньгам, к власти, к славе или к разрушению... Все служит этой цели, но все эти попытки обречены. Трагизм состоит в том, что независимо от того, длится ли это состояние недолго (как опьянение и транс) или носит более длительный характер (как ревность, ненависть, жажда власти), любая мания делает человека калекой, отрывает его от других людей, «пожирает» его, ставит в зависимость от его страсти так же сильно, как наркомания. Есть только один путь к целостности, который не делает человека инвалидом... Единство достижимо лишь на пути всестороннего развития разума, способности любить. Как бы велики ни были различия между даосизмом, буддизмом, пророческим иудаизмом и евангелическим христианством, все эти религии имеют общую цель: дать человеку чувство единения, и притом не ценой возврата к животному существованию, а путем собственно человеческого самовыражения – в единстве с природой, со своими согражданами и с самим собой [4]. Другими словами, экзистенция человеческого бытия³,

² См., например, исследования представителей гуманистического направления (А. Маслоу, Э. Фромм, М. Полани и др.), а также работы П. Кропоткина «Взаимная помощь как фактор эволюции», Р. Титмаса «The Gift Relationship: From Human Blood 3to Social Policy», «Altruism, Morality and Economic Theory» под редакцией Э. Фелпса, работу Ю. Бродецкой «Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности».

³ Греческое существительное φύσις является производным от глагола φύω (φύομαι), означающего «выращивать», «рождать» (в медиальном залоге (φύομαι) – «вырастать», «рождаться», «возникать», «расти»). В словаре Дворецкого данное понятие транслируется как «*производить на свет*» [5]. Этимология φύω прозрачна. Так, у Ю. Покорного этот корень возводится к индо-европейским *bheu-* (*bheuā-*, *bhuā-*, *bhuē-* / *bhōu-* / *bhū-*) со значением «расти», «возникать», «быть», «жить» (современные исследователи считают, что правильно реконструировать данный индоевропейский корень как *bhehu*) [6]. Общее мнение индоевропеистов, что бытие в смысле *bhehu-* имеет акцент на росте, рождении,

плавно перетекающая в опыт со-бытийности, в своем основании детерминирована стремлением «быть», раскрывающим его потенциал, освобождающим, приобщающим, объединяющим. «С момента рождения человеку свойственно желание быть: реализовать свои способности, быть активным, общаться с другими людьми, вырваться из плена своего одиночества и эгоизма» [4].

Сложность концептуализации модуса бытия в сравнении с модусом обладания, заключается в его экзистенциальной природе. Как уже было отмечено ранее, обладание относится к вещам, а вещи поддаются верификации. Бытие относится к нашему опыту, эксплицировать который достаточно сложно. «Полностью поддается описанию лишь наша persona – маска, которую носит каждый из нас, «я», которое мы представляем, – ибо эта persona есть вещь. Напротив, живое человеческое существо – не некий мертвый, застывший образ и потому не может быть описано как вещь. ...Лишь в процессе живой взаимосвязи мы – я и другой человек – можем преодолеть барьер разобщенности, так как мы оба участвуем в круговороте жизни... Основная характерная черта модуса бытия – это активность, но не внешняя – в смысле занятости, а внутренняя, означающая продуктивное использование своих человеческих потенций. Быть активным, значит дать проявиться своим способностям, таланту, всему богатству человеческих дарований, которыми – хотя и в разной степени – наделен каждый человек. Это значит обновляться, расти, изливать свои чувства, любить, вырваться из рамок своего изолированного «я», испытывать глубокий интерес (к окружающему миру), страстно стремиться к чему-либо, отдавать. Но ни одно из этих переживаний не может быть выражено полностью с помощью слов... описать бытие словами невозможно, к нему можно лишь приобщиться, разделив собственный опыт. В структуре обладания правят мертвые слова, в структуре бытия – живой невыразимый опыт (и, разумеется, живое и продуктивное мышление)» [8].

У М. Хайдеггера бытие (φύσις) открывается в перспективе сущего, истины, времени – αλθεια. «Что означает слово φύσις? Оно означает из самого себя восхождение (von sich aus Aufgehende), прорастание (Aufgehen), постепенное самораскрытие, вхождение в этом раскрытии в явь и остановку и пребывание в ней, короче говоря, восходяще-пребывающее властвование (das aufgehend-verweilende Walten)... Это восхождение и в-себе-из-себя-стояние (in-sich-aus-sich-Hinausstehen)» [9, с. 337]⁴.

становлении и потому подходит для выражения форм будущего и прошедшего времени. Морфологически греческое φύσις относится к производным с суффиксом -ti- и является практически полным эквивалентом праславянского *byti*, древне-индийского *bhūtiḥ* «благо-бытие», «процветание» и русского «быть». В последнем значении глагол φύομαι близок к γίγνομαι (лат. (*g*)*natus* – *natura*). Корень φυ восходит к индоевропейскому *bheu* (со значениями «пробиваться», «прорастать», «распускаться»), послужившему в европейских языках основой для глагола «быть». Поэтому греческие существительные с этим корнем тоже несут в себе значение бытия, но не как результативного пребывания, а как происхождения на свет. Отсюда синонимичность φύσις с «сущим» (τό ὄν) и «сущностью» (οὐσία) в философском языке. Греческому φύσις соответствует латинское *fui* – «я был», *futūrus* «будущий». От того же корня произошли φύή «рост, стан, естество, сущность»; φύτλη «род, порода»; φύτς «выросший»; φύτυ «растение, творение, побег, существо, дитя»; φυλή «фила, род, фратрия»; φῑτῶ «сажать, сеять, производить на свет, рожать» [7].

⁴ М. Хайдеггер обращается к немецкому глаголу *gehen* и его производным, означающему «идти». С приставкой *auf-* он обретает значение «восходить, взлетать, подниматься, прорастать, зарождаться, возникать». Исследователь субстантивирует это значение: *das Aufgehen* «восхождение», подчеркивая важность того, что «не явления природы послужили для греков источником понимания того, что есть φύσις, а, наоборот: на основании поэтико-мыслительного глубинного опыта бытия открылось им то, что они называли φύσις» [9, с. 134]. Иногда М. Хайдеггер переводит φύσις как *das Entstehen* «происхождение» (аналогично у Дильса). В φύσις соединяются моменты «становления» и «бытия»: оно есть восходящее властвование и пронизанное властью дление (*das aufgehende Walten und das von ihm durchwaltete Währen*).

Говоря о $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, исследователь отмечает, что не следует мыслить восхождение бытия в сущее, или восхождение самого сущего, должно постигать $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ в перспективе чистого восхождения (*das reine Aufgehen*). М. Хайдеггер резюмирует: « $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ означает... чистое восхождение (всхождение), в господстве которого (*in dessen Walten*) появляется и таким образом есть всякое появляющееся (*Erscheinende*)... Сохраняя за « $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ » «греческое» значение чистого восхождения, мы все-таки воспринимаем его как некую огромную, всеохватывающую емкость, в которую укладываем по-современному представляемые нами вещи как различные виды сущего. Но при таком подходе мы и подавно опускаем самое важное: дело в том, что $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ как постоянное восхождение (*das ständige Aufgehen*) – это не какая-то нейтральная емкость, не так называемое «объемлющее», похожее на абажур, который охватывает лампу, причем лампа остается самой собой, независимо от того, «охватывает», «покрывает» ли ее абажур или нет. Чистое восхождение властно пронизывает собою горы и море, деревья и птиц, причем само их бытие определяется через $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ и как $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ и только так и постигается. Горам, морю и всякому прочему сущему не нужно «объемлющее», потому что это сущее, поскольку оно есть, есть в восхождении» [10, с. 334]⁵.

Другими словами, бытие у М. Хайдеггера – это существование вещей во времени, или экзистенция. Быть экзистенциальным существом, значит быть открытым для познания сущего. Человек – это вопрошающее о своем собственном смысле бытие, сознающее себя, свободное, проектирующее себя бытие – бытие в возможности⁶. При этом истинное человеческое бытие – экзистенция – недоступно для мысли, заключенной в традиционный понятийный каркас, поскольку превращает человека в вещь либо «познавательную машину». Сам человек является бытием особым, способным помыслить себя, задаться вопросом о бытии, как об универсуме, его целостности, о своем месте в мире. Для «вопрошающего» человека бытие раскрывается через все, что люди познают и делают. Надо только излечиться от опаснейшей болезни, поразившей современное человечество, – «забвения бытия». Страдающие ею люди, эксплуатируя богатства природы, «забывают» о ее целом, независимом бытии; видя в других людях всего

⁵ Отношение восхождения к вещам (оно неотделимо от вещей) М. Хайдеггер понимает как *das Walten* «господство, властвование» (от глаг. *Walten* – «господствовать, царить, управлять», без коннотаций с властью и волей-к-власти (*dit Macht*). Понятие $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ «означает восхождение в смысле исхождения из замкнутого, свернутого... Непосредственную картину этого «восхождения» («всхождения») можно наблюдать во восходе посаженного в землю зерна, в прорастании побегов, в распускании цветка. Существо восхождения можно увидеть и в восходе солнца. Еще восхождение совершается в том, как человек, сосредоточенный во взоре, выступает из себя, как в речи раскрывается восходящий перед человеком мир и как вместе с ним раскрывается он сам, как в жесте разворачивается нрав, как в игре его существо проглядывает в неутаенное, как этот нрав проступает в простой осанке. Всюду, не говоря о приветствиях богов, совершается переменчивое бытийное взаимо-при-сутствование всех «сущих» (*wechselvolles Einander-an-wesen aller «Wesen»*), и во всем этом вершится проступание (*Erscheinen*) в смысле восходящего и из-ходящего самообнаружения (*im Sinne auf- und hervorkommenden Sich-zeigens*). Это и есть $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ » [10, с. 117].

⁶ В работе «Бытие и время» М. Хайдеггер утверждает, что бытие предшествует существам или объектам уже потому, что оно составляет условия, в которых эти объекты понимаются и приобретают значение [11]. Следуя представителям «философии жизни» (в частности С. Кьеркегору), М. Хайдеггер отказывается от традиционного категориального аппарата классической философии. Ограниченность последней в аспекте осмысления бытия мира и понимания человека, проявилась в его зависимости от мира. Не менее категоричным был взгляд философа на те направления классической философии, где на первый план выдвигались логика, гносеология, теория идей, превращающие человека в «познавательную машину». В противовес классическому онтологизму и гносеологизму М. Хайдеггер считал необходимым действительно сделать человека центром философии.

лишь средства, люди «забывают» о высоком предназначении человеческого бытия. Поэтому первый шаг экзистенциалистской онтологии – констатация «изначальности» человеческого Dasein как бытия-вопросания, бытия-установления, как бытия, которое «есть я сам».

«Быть», другими словами, значит стремиться принять мир, в котором живешь, восстановить утраченные связи детей с Отцом, человека с Богом, познать себя. Это единственная перспективная потенция открывающая человеку возможность обрести себя настоящего, истинного, творческого. Это способ открыть себя для себя, познать свой внутренний потенциал, реализовать богатство собственной личности, свой Дар. Это продуктивный способ решения проблемы индивидуальной целостности, освобождения человека. «Быть», значит преодолевать ограниченность материи, формы, осознавать, что центр моего существа находится во мне самом, а не тех объектах, которые я так настойчиво присваиваю, накапливаю и эксплуатирую. «Быть», значит понимать, что те способности, потенциал, которыми так щедро наделена моя личность есть высший Дар, основная ценность моего характера, делиться которой, моя ответственность и задача. Осознание этого открывает человеку перспективу со-творчества – процесса, в котором его способности и возможности не сворачиваются по мере их использования, как в модусе обладания, а, напротив, имеют тенденцию к увеличению по мере их реализации. В модусе бытия «все важнейшие потенции, такие, как способность мыслить и любить, способность к художественному или интеллектуальному творчеству, в течение жизни возрастают по мере их реализации. Все, что расходуется, не пропадает, и, напротив, исчезает то, что мы пытаемся сохранить. Единственная угроза моей безопасности при установке на бытие таится во мне самом: это недостаточно сильная вера в жизнь и свои творческие возможности, тенденция к регрессу; это присущая мне лень и готовность предоставить другим право распоряжаться моей судьбой. Но все эти опасности нельзя считать внутренне присущими бытию в том смысле, в каком опасность лишиться чего-либо составляет неотъемлемую сущность обладания» [4].

Преодолевая границы индивидуального конформизма, стремление к бытию реализует себя в воссоздании целостности, единения, представляющих собой установление гармоничных связей с окружающим миром, отношений взаимной свободы и принятия, творческого труда и познания, опыта принятия и дарения⁷. «Быть» другими словами *есть потребность любить, и в этом заложен созидающий потенциал бытийности человека*. Таким образом, *стремление «быть» выступающее в качестве механизма индивидуальной активности человека, детерминирует формирование опыта единения – гармоничного со-бытия*. Направленная на целостность, сопричастность, данная установка реализует свой интегрирующий потенциал в отличие от установки «иметь» во вполне конкретизированных практиках и формах гармоничной связности – *опыте communitas* – «ближних связях», в рамках которых человек всей своей целостностью взаимодействует с целостностями других людей. При этом речь идет о верифицированном способе и модели отношения человека к объективной реальности, непосредственно определяющем характер, качество и практику целостного индивидуального и социального развития.

Выводы. Таким образом, говоря о стремлении познать, как исходной установке бытия человека, его потребности в единении, речь идет о продуктивном отношении, раскрывающем и направляющем трансцендентный духовный человеческий потенциал на воссоздание крепких духовных связей, делающих всех нас одним Целым. Это бесконечный процесс моего со-творчества с окружающим миром, который открывает уникальность человеческого бытия, его многогранность, динамичность. Потенциал потребности познать

⁷ Проблема индивидуальной и социальной целостности раскрыта нами в монографии «Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности», где освещены условия, практики и механизмы конструирования феномена, а также основные угрозы деформации целостности [12].

детермінує можливість суб'єкта вийти за межі пасивності, проникаючи в саму суть Цілого – сім'ї, общини, общества, світа в цілому. Процес пізнання це внутрішньо детермінована мотивація общини. Екзистенційність даної установки, її трансцендентність, формують перспективу людського со-буття, відкриваючої нову сторінку його історії.

Список использованной литературы

1. Круглов А. Что такое социальность или Социальность рациональная и «зоологическая» / А. Круглов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://atheismru.narod.ru/humanism/journal/31/kruglov.htm>
2. Бакланова О., Бакланов И. Социальность как проблема социальной философии / О. Бакланова, И. Бакланов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.rusnauka.com/15_NPN_2013/Philosophia/2_134790.doc.htm
3. Fink E. Grundphänomene des menschlichen Daseins / E. Fink. – München, 1979. – 189 s.
4. Фромм Э. Иметь или быть? // Э. Фромм. – М.: АСТ, 2000 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbe.txt_with-big-pictures.html
5. Древнегреческо-русский словарь [в 2-х тт.]. Т. 1, Составил И. Дворецкий. Под ред. С. Соболевского. – М.: Госиздат иностранных и национальных словарей, 1958 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://publ.lib.ru/ARCHIVES/D/DVORECKIY_Iosif_Hananovich/_Dvoreckiy_I.H..html#001
6. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. / J. Pokorny. – Bern: Francke, 1949–1956. – 960 s. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.proto-indo-european.ru/dic-pokorny/>
7. Древнегреческое φύσις: рост и цветение бытия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.academia.edu/1267687/Древнегреческое_physis_рост_и_цветение_бытия
8. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности // Э. Фромм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=60812\7>
9. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. О. Гучинской / М. Хайдеггер. – СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302 с.
10. Хайдеггер М. Гераклит. Начало западного мышления / М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2011. – 504 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 503 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haid_BtVr/
12. Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности / Ю. Бродецкая. – Днепропетровск: Инновация, 2014. – 369 с.

References

1. Kruglov, A. *What is a social or socially rational and «zoological»*. Retrieved from <http://atheismru.narod.ru/humanism/journal/31/kruglov.htm> (in Russ.)
2. Baklanova, O., Baklanov, I. *Sociality as a problem of social philosophy*. Retrieved from http://www.rusnauka.com/15_NPN_2013/Philosophia/2_134790.doc.htm (in Russ.)
3. Fink, E. (1979). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. – München.
4. Fromm, E. (2000). *To Have or to Be?* Moscow: AST. Retrieved from http://lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbe.txt_with-big-pictures.html (in Russ.)
5. *Ancient Greek-Russian Dictionary [2 vols.] (1958), 1*. Retrieved from http://publ.lib.ru/ARCHIVES/D/DVORECKIY_Iosif_Hananovich/_Dvoreckiy_I.H..html#001
6. Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. – Bern: Francke. Retrieved from <http://www.proto-indo-european.ru/dic-pokorny/>
7. *Ancient Greek φύσις: growth and flowering of being*. Retrieved from http://www.academia.edu/1267687/Ancient_Greek_φύσις:_growth_and_flowering_of_being (in Russ.)
8. Fromm, E. *Anatomy of human destructiveness*. Retrieved from <http://www.e-reading.club/book.php?book=60812\7> (in Russ.)
9. Heidegger, M. (1998). *Introduction to Metaphysics*. – SPb: Graduate School of Religion and Philosophy (in Russ.)
10. Heidegger, M. (2011). *Geraklit*. – SPb: Vladimir Dal' (in Russ.)
11. Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. – Moscow: Ad Marginem. Retrieved from http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haid_BtVr/ (in Russ.)
12. Brodeckaja, Ju. (2014). *Community of human relationships: in search of lost integrity*. – Dnepropetrovsk: Innovation (in Russ.)

Анотація. Бродецька Ю. Ю. *Буттєвість communitas: екзистенція людської спільності.* Фокус аналізу зосереджений на вивченні екзистенційних підстав феномена співбуттєвості як умови формування індивідуальної і соціальної цілісності. Стан концептуальної бази сучасної соціально-філософської теорії, спрямованої на дослідження проблематики цілісності, умови і механізми її формування та розвитку, свідчить про необхідність пошуку

нових інтерпретаційних схем аналізу. Суперечливість можливостей класичної методології політичної філософії в аналізі соціального, демонструє обмеженість потенціалу останньої, що виявляється в зведенні спів-буттєвості до аспекту поля політики. У зв'язку з цим, автор фокусує увагу на суті, проявах і потенціалі феномена спільності (коммунитас), а також розглядає загрози, які актуалізують у сучасному суспільстві тотальні практики, які обумовлюють зростання екзистенціальної роздвоєності особистості. Таким чином, в якості методології дослідження проблеми соціальної цілісності використовуються екзистенційний і антропологічний підходи, які концентрують потенціал неполітичних спільнотних відносин. Даний методологічний крок дозволяє розкривати соціальність на якісно іншому, буттєвому рівні аналізу, як реіфіковану практику ставлення до Іншого. Наукова новизна роботи полягає в спробі розширення евристичних можливостей теорії соціальності в аспекті аналізу проблеми соціальної цілісності з метою конструювання комплексної методології дослідження. Таким чином, дослідження потенціалу спів-буття, виявлення умов і механізмів феномена, як прояву трансцендентної природи особистості, дозволяє концептуалізувати проблематику цілісності індивідуального і соціального порядків. Спираючись на принцип: макросвіт в мікросвіті і мікросвіт в макросвіті, дослідник бачить можливість вирішення суспільних протиріч і колапсів, проблем інтеграції через аналіз екзистенційної природи феномена спів-буття.

Ключові слова: індивідуальна і соціальна цілісність, спів-буттєвість, communitas, тотальність, спільнота.

BRODETSKAYA Iuliya Iuryevna,

Candidate of Sciences (Sociology), Associate Professor,
Post-doctoral student of the Department of Philosophy
Oles Honchar Dnipropetrovsk
National University,
e-mail: brodezkaja_yulij@mail.ru

GENESIS OF COMMUNITAS: EXISTENCE OF HUMAN COMMUNITY

Abstract. Introduction. This article analyzes the phenomenon of co-existence: the analysis is focused on the study of theoretical and methodological preconditions of social integrity phenomenon research. Trends in the conceptual base of modern social theory focused on the research of social phenomenon, the study of the conditions and mechanisms for the development of sociality. This phenomenon is the basis of individual and social existence, condition of solving the problem of social integrity. Limited capacities of the political philosophy classical methodology in sociality analysis demonstrates the limits of this approach potential. Political philosophy reduces co-existence to one aspect of the policy field. In this connection, **a purpose** of this work is a study of nature, manifestations, and potential phenomenon community (communitas). The author also examines the impact of the totalitarian practices threat that its leads to the problem of personality existential duality in the modern society. In particular the study attracts attention to the situation of mainstreaming totalitarian desire «to have, to exploit». The desire «to have», in conflict desire «to be», is a major cause of growing problem of existential split personality. As **a research methodology** of the social integrity problem, the author uses the existential and anthropological approaches. These theoretical directions actualize the potential of the non-political communities. This methodological step reveals sociality a qualitatively different level of socio-cultural analysis as the practice to others reified. **A scientific novelty** of this work is to try to expand the heuristic possibilities of the sociality theory in terms of the analysis of the social integrity problems in order to create a comprehensive research methodology of the problem. **Conclusions.** Thus, the study of the community potential, its mechanisms and the logic of this phenomenon as a manifestation of the transcendent nature of the person, allows conceptualizing the problems of individual integrity and social order. Based on the principle that the microcosm is in the macrocosm and the macrocosm is in the microcosm, a researcher sees the solution of social contradictions and integration problems through the analysis of the co-existence phenomenon existential nature. This is the consideration of the spirituality potential for individual and social life and factors that block its development.

Key words: individual and social integrity, co-existence, communitas, totality, community.

Одержано редакцією 02.06.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 323.111

STOROZHUK Svitlana Volodymyrivna,
 Doctor of Sciences (Philosophy),
 Associate Professor of the Department of Philosophy
 National University of Life
 and Environmental Sciences of Ukraine,
 e-mail: sveta0101@ukr.net

GOYAN Ihor Mykolaiovych,
 Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
 Dean of the Faculty of Philosophy
 Vasyl Stefanik Precarpathian National University,
 e-mail: ivi1970@mail.ru

THE ETHNIC PRINCIPLE AS THE BASIS OF CIVIL POLITICS

Abstract. Introduction. *The political and cultural disintegration of the Ukrainian society together with long military crisis and support of separatist movements by the part of the Ukrainian society actualizes the problem of finding the factors of national consolidation. The ethnic factor which has the leading value in the post-Soviet regions is extremely uncritically used in the present social and cultural conditions. **The purpose.** The main purpose is theoretical outline of prospects of use the ethnic principle in the creation of modern Ukrainian state. **Methods.** The interdisciplinary nature of the work causes necessity of use not only such scientific methods as analysis, synthesis and generalization, but also analytical and construction methods, on the basis of which the basic theoretical generalizations are formulated. **Results.** The idea of impossibility of use the ethnic principle in civic politics at modern socio-cultural conditions of Ukrainian people and state existence without substantial rethinking of the terms "ethnic group", "ethnos" and "ethnicity" is substantiated. This is because above mentioned concepts can be transformed into a means of disintegration and not consolidation of the Ukrainian society if being formed on the background of substantial approaches to nation formation. This trend is clearly seen in Ukraine throughout all the history of its independence. **The scientific novelty.** The author proposes a unique understanding of ethnicity which should be seen not as stable historically formed group of people with certain characteristics, but appear to be characteristic quality of internal and external development of the group in the particular area, as the result of which ethnos should be designed not only on the basis of historically formed characteristics, but teleological goals. **Conclusions.** Further strengthening of the ethnic principle in its classical variations can stimulate new separatist movements and disintegrate historically, culturally and what is most important the ethnically divided Ukrainian society until such programs of national consolidation are formed, within which the leading role will be played not only by common historical heritage but by Ukrainian joint future.*

Key words: *ethnicity, ethnic identity, constructionism, nation, culture.*

Formulation of the problem. Formation of Ukraine as an independent European state is accompanied by a permanent political and economic crises, solution of which has been greatly complicated with the military conflict which, according to officials of the state, was caused by external aggression. In general, recognizing the correctness of assessment of the political situation in the southern regions of Ukraine, would like to draw attention to causes of considerable support of Russian policy in Ukraine by part of the Ukrainian population. The latter in our opinion is caused with unresolved issue of national self-determination and with the consolidation of the population accordingly. Indeed, despite the very difficult political situation in the country political slogans «Ukraine for the Ukrainians» are constantly being developed. Moreover, the latter exist without a developed in details and popularized among the general Ukrainian population concept «Ukrainians». Furthermore, using theoretical and methodological principles of widely popularized in Ukraine thinkers of the XIX – beginning of XX century (M. Kostomarov, V. Antonovich, P. Kulish, M. Hrushevskiy, D. Dontsov and others), representatives of Ukrainian ethnos are often considered to be the Ukrainian people, which results in exclusion large part of the «non-Ukrainian» population from the community.

Taking into consideration the above-mentioned, we have all basis to believe that no less important than external aggression, caused with the disintegration of modern Ukrainian society is the lack of an effective mechanism of national consolidation. In particular, various political forces use concepts inherent to the national intellectual discourse of the nineteenth century in order to achieve their own political targets without considering those essential differences that separate not only these two stages in the development of the Ukrainian nation, but also a substantial load of those ideas which can contribute to consolidation of population in different historical periods. Therefore, while ethnically homogeneous population of Ukraine in the nineteenth century could be guided by the slogan «Ukraine for Ukrainians» without the generation of internal destruction, in the end of XX – XXI century Ukraine becomes poly-ethnic state, and therefore the term «Ukrainians» requires substantial specification. Because main topic is that Ukrainians primarily are representatives of Ukrainian titular ethnic group, then accordingly, a significant part of Ukrainian population finds itself beyond the nation-creation process. In our opinion this contradiction is caused with the originality of modern Ukrainian political consciousness within which there is no clear distinction between the concepts of «ethnicity» («ethnicity») and «nation», as result the possibility of formation appropriate to modern world requirements and to level of social and cultural life of society mechanism of consolidation and formation of principles for the development of civil society is becoming more complicated.

Analysis of the recent research and publications. The problem of national self-determination has repeatedly appeared in the national intellectual discourse. The works not only of theorists of Ukrainian national movement, namely O. Bochkovsky, Yu. Bachinskiy, D. Dontsov, M. Dragomanov, T. Zinkivskiy, M. Kostomarov, I. Lysiak-Rudnytsky, V. Lipinskiy, O. Potebnya, L. Rebet, V. Starosolskiy, I. Franko and so on, but also of modern theorists such as A. Vlasyuk, Yu. Rymarenko, W. Lisoviy, M. Stepyko, V. Krysachenko, S. Storozhuk etc. are worth mentioning in this context. The important theoretical and methodological role in the study played the works of such the leading European researchers of nation as K. Wolf, E. Smith, F. Mayneke, R. Brubeyker, P. van den Berg, E. Shylz, C. Geertz, J. Fishman, B. Connor and so on.

Purpose. The aim of the research is to outline the theoretical prospects of use of ethnic principle in the process of modern Ukrainian state formation.

Presenting the main material. It should be noted that the conceptual incertitude of «ethnos» and «nation» is characteristic not only for Ukrainian outlook, because in the world intellectual thought there are two defining trends regarding this issue. On the one hand, these concepts are identified which can be clearly tracked in the works of P. van den Berg, E. Shylz, C. Geertz, J. Fishman, B. Connor, and on the other hand, quite often researchers justify their principal incompatibility. For instance, L. Snyder in the magazine «Canadian Review of Studies in Nationalism» denounced the «constant mess of nationalism and ethnicity» and suggested that «ethnic» has always concerned «race» [1, s. 244]. Therefore, according to scientists, researchers of nations and nationalism should avoid the term «ethnic group» because nationalism should remain term for designation of political and cultural signs – as opposed to «race», which includes inherited biological trait. L. Snyder categorically states that «ethnos and nation have no common ground» [1, s. 244].

Certainly, in the range of aspects (historical, political) it is possible to agree with D. Snyder as for substantial differences of concepts «ethnos» and «nation», but his conclusions are too categorical in particular, it concerns the nature of biological aspects of ethnos and problems of its nature-creation meaning. Therefore E. Smith fairly notices at his work «Ethnic origin of nations» for recent years more and more ethnicities outside Western Europe started to struggle for status of nation began to enter the arena of politics and led the fight for the creation or revival of their own countries» [2, s.139]. In his turn, K. Wolfe goes even further. He is convinced that the outbreak of ethnic movements is typical for countries of Western Europe as well. «Since the 70s of this century [the last century. – S. S., I. G.], – the philosopher writes, – scientists who dared to impartial consideration of the modern nationalist movements among the Welsh, Bretons, Basques, Flemings, Vallonians and Catalans in Western Europe with purpose to describe unexpected disturbances in

environment of these people started using such terms as «ethno-nationalism» and «ethno-religionism» [1].

In his turn, E. Smith, analyzing the causes of ethnic outbreaks of second half of the XX century, makes such a conclusion: «in order to survive, ethnicity should gain some attributes of nation» [2, s. 139]. According to scientist's opinion, all ethnicities, regardless of their size, level of economic development, natural resources etc do this way.

The trend determined by E. Smith and K. Wulff is inherent not only to the end of the XX century; similar processes could be observed in the second half of the XIX century, when the wave of nationalist movements spread across Eastern Europe and shook the stability of large monarchical states – the Austro-Hungarian and Russian Empire. National movements within these public entities were significantly different from those observed in Western Europe countries, including Britain, France or the United States. Nationalism Eastern Europe countries was closely associated with the cult of ethnicity, formed against the backdrop of ethnic culture. Moreover, the latter within the national intellectual discourse, often seen as a substantial basis (which appears as the spiritual and material culture) against which occurs awareness of the unity of a particular group – ethnic group. Actually this approach is dominant in the domestic intellectual thought and it itself causes destructive processes.

While substantialists focus their attention mainly on the study of those historical events and phenomena that contribute to the formation of ethnic consciousness idea of a social group, constructivists defend the opposite position: «not cultural uniformity, – writes S. Sokolowski, – generates ethnos... but the very existence of this community may generate a certain level of cultural homogeneity» [3, s. 15]. «Ethnos is intangible, and suggested that between it and ethnos there is the same relationship as that between a rose and its name means reification of ethnic reality» [3, s. 15]. In other words, by S. Sokolowski determining factor of ethnic integrity is the belief that there is the result of deliberate and purposeful action of political or cultural elite aimed at developing a sense of group (ethnic) identity.

In unison with the Russian constructivist thoughts is found in the book «Ethnicity without groups» by famous American sociologist R. Brubeyker. In this work, the scientist seeks to show that ethnicity is manifested not only through the group as a category, schemes, identities, institutions, organizations, relationships and action [4]. To justify their own position, he cites the example of national revival in Eastern Europe (in this respect, it is about the nations of post-Soviet space). Last, notices the researcher often «explains the strong and deep-rooted national identities; identities are so strong and deeply routed with that they can survive decades of ruthless repression antinational communist regimes» [4].

Criticism of anti-national character of the USSR by R. Brubeyker, in our opinion, does not require additional comments. No doubt that exactly this regime not only recognized or ratified available, but also formed the basis for new identities. In particular, it «has divided Soviet territory for more than fifty supposedly autonomous national» homelands, «each of which» belonged to «a particular ethno-national group and granted every citizen with an ethnic «nationality», which was attributed at birth on the basis of origin» [4]. Actually established by Soviet authority ethnic policy and its consequences, according to R. Brubeyker is a strong argument against the idea of eternity of national (ethnic) identity, and therefore interpretations of ethnicity as substantial foundation of the nation's ground.

It should be noted that thoughts are unison to remarks of R. Brubeyker are found in works of Ukrainian historians of conservative school. In particular, W. Lipinski, analyzing the socio-cultural and political situation in Ukraine in the early XX century concluded that at this time Ukrainian failed to set their own independent state due to the fact that there was no created the only whole national culture and: in the bosom of the nation there were three of them. «Nation, – says scientist, – with three souls – is absurd, it is negation of the concept of the nation that actually means one cultural and spiritual community» [5, s. 47].

Despite the fact that conclusions of V. Lypynskiy as for Ukrainian ethno-cultural unity in the early XX century were greatly exaggerated, though the appeal of researcher attracts attention to

question about necessity for creating the only ethnic culture on clearly defined territorial space. In fact, in works of V. Lypynskiy, it is said about necessity of construction of ethnic and national identity on the territory of contemporary Ukraine. It should be noted that the carrier for ethnic identity is cultural elite, which produces clear for most part of the people cultural values.

In general, being align with the opinion of the researcher about artificial, created character of ethnicity, though I would like to point out that in the early XX century Ukrainians' ethnic identity, though not fully, and has already been formed. In particular, the Ukrainian cultural elite during the XIX century formed Ukrainian literary language which in its turn favored to formation of closed communication community; In addition, at the turn of the XIX – XX centuries appeared national literature which not only provided spiritual needs of all segments of the population, but also was an effective means of implementation in the public consciousness the myth of the common origin and preservation of historical memory. In other words, there are all reasons to consider that during the XIX century Ukrainian elite has managed to construct ethnic culture, which was shared and understood by all segments of Ukrainian population. In its turn, further crystallization and preservation of ethnic identity, its politicization and transformation into the nation happened due to the formation of the Ukrainian SSR [6, s. 458]. One could say that it was the Union of Soviet Socialist Republics which became the basis of full-fledged Ukrainian nation that emerged as a result of the politicization constructed in the previous period of Ukrainians' ethnic identity.

Comments made by us give reasons to agree with R. Brubeyker's idea that ethnicity – is not only the basis of identification as a means of categorizing groups, which initially was used by Soviet authorities for approval of the federal principle. Subsequently, however, the policy of Russification and migration, led to blurring of ethnic boundaries of Ukrainians. As a result, we have all reasons to recognize the legitimacy of the conclusions of R. Brubeyker that formalization, institutionalization and codification of ethnic and national categories does not guarantee that such categories differ in depth, receive feedback or find strength in live experience of people who defy to categorization. Actually exactly with this problem Ukrainian society faced in the beginning of XXI century when under the influence of ideological propaganda neighboring countries the old ideal of Ukrainian ethnic identity considerably shake. Thus, there is no reason to believe that the stated circumstance is outlined out of futility of identity politics in general, because the desire to «convince people that they are the only; they constitute a limited, special, solidary group; that their internal differences do not matter, at least for this specific purpose – this constitutes a normal and necessary part of politics in general, not just the so-called «identity politics» [4]. Vice-verse, it is that the construction of identities, including ethnic – has to appear as a continuous process of formation of cultural unity community that aims to achieve a certain goal. Consolidation of the community, can occur only when identity politics will completely exclude inherent for social and political practices of the XIX century intention to create alliances between restricted groups with a common identity.

Despite the constructed nature of ethnic identity, it has remained for two centuries already the core policy of Citizenship and determines whether it is possible or not or not to consolidate the groups. Thus, the high level of consolidation in Western society is first of all due to features aimed at maximizing the rights and freedoms of all ethnic groups in the civil policy of Western nations. In its turn, in countries of the former Soviet Union such political practice is only a formality, which in its turn negates any attempt to build a political nation. This according to R. Brubeyker is due to the fact that in these countries policies in the sphere citizenship is not just identity politics, as it can be seen on example in Germany, but «policy of establishing certain interests» [7, s. 315].

Conclusions. In present social and cultural conditions of existence of Ukrainian people and the state, without rethinking of substantial load the term «ethnic group», «ethnos» and «ethnic principle» cannot be used in civil politics. After being formed against the background of substantial approaches mentioned concepts can be transformed into means of disintegration but not consolidation of Ukrainian society. However, in terms of rethinking the meaning of «ethnicity», which will be considered as a whole group of people of certain territory that is combined in order to achieve common interests, we have all reasons to get an effective factor for national consolidation.

References (in language original)

1. Вулф К. Етнічний націоналізм: аналіз і захист / К. Вулф // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К.: Смолоскип, 2000. – С. 244-252.
2. Основи етнодержавознавства / [Ю. І. Римаренко, О. Антонюк, І. Варзар та ін.]; ред. Ю. І. Римаренко. – К.: Либідь, 1997. – 656 с.
3. Соколовский С. В. Этничность как память: парадигмы этнологического знания / С. Соколовский // Этнокогнитология. Подходы к изучению этнической идентификации. – М.: Рос. НИИ культурного и природного наследия, 1994. – Вып. 1. – С. 9-36.
4. Брубейкер Р. Этничность без групп [Электронный ресурс] / Р. Брубейкер; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с. – Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/cultur/brubaker_rogers_ethnicity_without_groups_2004ru_2012_408s_sl.htm#_Тoc345896795
5. Липинський В. Листи до братів – хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму [писані 1919-1926 р.] / В'ячеслав Липинський. – Видано фотодруком у 1955 році без жодних змін – накладом Видавництва Булава в Нью Йорку. – 580 с.
6. Лисяк-Рудницький І. Радянська Україна з історичної перспективи / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: в 2 т / [пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака]. – Т. 2.– К.: Основи, 1994. – С. 457-469.
7. Брубейкер Р. Громадянська та етнічна нації у Франції та Німеччині / Р. Брубейкер // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К.: Смолоскип, 2000. – С. 311-316.
8. Сторожук С. В. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір) / С. Сторожук. – К.: Вадекс, 2013. – 319 с.

References

1. Vulf, K. (2000). Ethnic nationalism: analysis and defense. *Natsionalizm*, 244-252. – Kyiv, Smoloskyp (in Ukr.)
2. *Basics of ethnic and state studies* (1997). In Iu. I. Rymarenko (Ed.). – Kyiv: Lybid (in Ukr.)
3. Sokolovsky, S. V. (1994). Ethnicity as a memory: paradigm of ethnological knowledge. *Ethnokognitologia. Podhody k izucheniyu etnicheskoi identifikacii (Ethnic cognitology. Approaches in studying ethnic identification)*, 1, 9-36 (in Russ.)
4. Brubeyker, R. (2012). *Ethnicity without groups*. – Moscow: Publishing House of Higher School of Economics, 2012. Retrieved from http://yanko.lib.ru/books/cultur/brubaker_rogers_ethnicity_without_groups_2004_ru_2012_408s_sl.htm#_Тoc345896795 (in Rus.)
5. Lypynskiy, V. (1955). *Letters to the brothers-farmers: the idea and organization of Ukrainian monarchism*. New York (in Ukr.)
6. Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). Soviet Ukraine in historical perspective. *Istorychni ese (Historical essays)*, 2, 457-469. – Kyiv, Osnovy (in Ukr.)
7. Brubeiker, R. (2000). Civic and ethnic nations in France and Germany. *Nationalism*, 311-316. – Kyiv, Smoloskyp (in Ukr.)
8. Storozhuk, S. V. (2013). *Nation: history and theory of the problem (historical and philosophical demantion)*. – Kyiv: Vadeks (in Ukr.)

СТОРОЖУК Світлана Володимирівна,

доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії Національного університету
біоресурсів і природокористування України,
e-mail: sveta0101@ukr.net

ГОЯН Ігор Миколайович,

доктор філософських наук, професор,
декан філософського факультету
Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника,
e-mail: ivi1970@mail.ru

ЕТНІЧНИЙ ПРИНЦИП ЯК ОСНОВА ГРОМАДЯНСЬКОЇ ПОЛІТИКИ

У статті обґрунтовується думка про те, що в сучасних соціокультурних умовах буття українського народу та держави без переосмислення змістовного навантаження поняття «етнічна група», «етнос» та «етнічність», етнічний принцип не можна використовувати у сфері громадянської політики. Адже, будучи сформованими на тлі субстанційних підходів до проблеми націєтворення, згадані концепти можуть трансформуватись у засоби дезінтеграції, а не

консолідації українського суспільства. Однак, в умовах переосмислення змісту поняття «етнічність», яка буде розглядатися як солідаризована група населення певної території, що об'єднується заради досягнення спільних інтересів, маємо всі підстави отримати дієвий чинник для національної консолідації.

Ключові слова: етнічність, етнічна ідентичність, конструктивізм, нація, культура.

Одержано редакцією 05.05.2016

Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 1(075.8)

П'ЯНЗІН Сергій Дмитрович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: pian@ukr.net

КАТЕГОРІАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ПРОСТОРИ РЕВОЛЮЦІЇ (НА ОСНОВІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ТА ЕТИЧНОГО АНАЛІЗУ ДІЯЛЬНОСТІ ОТТО ФОН БІСМАРКА)

У статті досліджується набуття поняттям відповідальності категоріального характеру в межах модернізаційно-революційних процесів на основі аналізу діяльності канцлера Германської імперії Отто фон Бісмарка. Виявляються зв'язки між поняттями революції, модернізації, небезпеки та різними етичними поняттями. Простежується, що саме призвело до виникнення історичних загроз і небезпек кризи модернізації у 19 ст. Висвітлюються історичні чинники утворення революційної ситуації в Європі та можливі відповіді на її виклики з позиції етичних уявлень як історичних постатей, так і соціально-політичних еліт. Простежуються ті обставини, що визначають утворення нових і необхідних особистісно-моральних, матеріальних і юридичних аспектів відповідальності. Розкривається діалектичне сполучення природного й договірних типів відповідальності. Позначається, яким саме чином відбувається перехід відповідальності як етичного поняття на категоріальний рівень як ціннісної основи сталого розвитку будь-якого суспільства.

Ключові слова: модернізація, революція, криза, об'єднання Німеччини, філософія становлення, відповідальність, типи відповідальності, категорія відповідальності.

Постановка проблеми. Кожна країна чи навіть коло сусідніх країн певного історично-культурного регіону при самій постановці питання щодо модернізації неминуче опиняється у край небезпечній ситуації. Така країна може мати інститути, які виглядають на перший погляд непохитними, однак вже при початковому розриві в суспільній думці між тими, хто виступає за пришвидшення подальших змін й тими, хто виступає за неквапливість перемін з'являється ідея революції. При цьому обидві групи, беручи на себе відповідальність за певний варіант можливого майбутнього, опиняються в «цікавому» стані. Перші відновлюють колишнє, проте їх проклинають, а другі роблять революцію, утім їх хвалять. Як зазначав А. де Токвіль: «Я тільки шукаю, чи нема якої-небудь різниці між прокльонами Революції і бажанням відновити колишній порядок речей» [1, с. 241]. Отже, виникають питання: чому так відбувається і яку роль тут відіграє відповідальність?

Якими б шляхами не відбувалася модернізація, все одно вона не є раптовим розривом з минулим, а відповідно, її пояснення необхідно шукати в тому старому порядку, з якого вона природно випливає. Разом з тим, трансформація суспільної думки відбувається і на основі зміни етичних уявлень про можливе майбутнє, наповнення звичних понять етики новими значеннями, утворення нових відносин між ними тощо.

Для будь-якого суспільства модернізація є, врешті-решт, докорінною, а отже й революційною зміною. Тільки питання про те, в якому саме суспільстві опиниться населення

попереднього суспільства і досі залишається гостро дискусійним. Одночасно, питання про ціннісне взагалі й етичне, зокрема, підґрунтя переходу від філософії буття як рівноважної системи до філософії становлення як системи «порядок – хаос – порядок» залишається і до сьогодні не розробленим, хоча б на початковому рівні. А щодо проблемної ролі поняття відповідальності в ситуації модернізаційно-революційних загроз, як і про набуття нею категоріального характеру питання не ставилося взагалі. Хіба що Г. Йонас побіжно вказав на політичний аспект відповідальності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Розкид філософських думок щодо зв'язку етичних уявлень і революції існує від консервативно-негативних позицій (М. Бердяєв, Е. Бьорк, Т. Гоббс, А. Фергюсон та ін.) через помірковано-консервативну традицію (Д. Юм, І. Кант, Г. Гегель, Р. Блум та ін.) до радикального захоплення (Г. Бацьоф, К. Маркс, філософи як марксистського, так і не марксистського спрямування до наших днів). Дещо остеронь знаходяться ті, хто прагнув зрозуміти цей зв'язок (Ж. Ж. Руссо, А. Барнав, Г. Завалько та ін.), не займаючи певної позиції.

Загрози модернізації інакше тлумачаться і в різних аксіологічних підходах, оскільки ті, хто описує «ідеальне ... суспільство, не обов'язково революціонери-«соціальщики». Це – ... ідеологи нерівності від Платона до Ніцше та ідеологи рівності від Мора, Кампанелли, Дешана до Оуена і Фур'є» [2, с. 7]. Тих та інших ріднить орієнтація на мету, а не на відповідальне виявлення ризикованих етичних змін.

До поняттєвого поля «модернізація», «революція», «небезпека» слід додавати, на нашу думку, і поняття відповідальності. Проблематику відповідальності в філософії розглядали К.-О. Апель, Г. Йонас, М. Рідель. Серед українських дослідників відповідальності слід виокремити А. Єрмоленка, М. Лемковського, О. Сичивицю. Разом з тим, якщо, з одного боку, це поняття широко використовується в етиці, політиці, юриспруденції, то з іншого боку, воно є нечітким за змістом і масштабом охоплених проявів людської поведінки в різних сферах суспільного життя, не є категорією навіть в етиці.

Метою статті є аналіз набуття поняттям відповідальності категоріального характеру в межах модернізаційно-революційних процесів.

Виклад основного матеріалу. Ціннісна криза на теренах Німеччини на початку 19 ст. була наслідком, з одного боку, *чергової хвилі модернізації*, яка почалася на заході від власне німецьких земель, причому, насамперед, промислової модернізації. А з іншого боку, *революційним бродінням* в сфері духу, коли так званий третій елемент шукав зустрічі з різноманітними «привидами» як консервативного, правого, так і буржуазного й соціалістичного розуміння (адже не дивлячись на різницю в їхніх політичних програмах і методи суспільного перетворення від реформаторських до комуністично-радикальних, розуміння сутності модернізації германських суспільств було надзвичайно схожим). І тут, на нашу думку, необхідно попередньо виявити ті об'єктивні обставини, що примушували різні верстви німецького населення діяти. Не просто діяти певним чином, а для початку *діяти взагалі*, щоб не бути знесеними потоком історії, адже перед Німеччиною з боку негерманських частин тодішньої Європи постала вже і така загроза як третій чинник необхідності діяти. Причому діяти історично несподівано.

По-перше, після відкриття Америки починається не просто епоха Великих географічних відкриттів, але в етико-політичному вимірі – епоха імперій нового типу, а саме імперій колоніального типу. Спочатку м'якого варіанту з боку країн Піренейського півострова (Португалія, Іспанія) та півночі Європи (Данія, Нідерланди), а згодом і більш жорсткого, хижацького варіанту (Британська та Французька імперії). По-друге, ці імперії не тільки захоплювали нові колонії і воювали між собою, але й робили все, щоб не з'явилися нові конкуренти на європейському континенті. По-третє, міжконфесійне протистояння між католиками й протестантами, з одного боку, та утворення нових країн, які, в свою чергу претендували, і на створення своїх імперій, і на власне німецькі землі (Австрія, Бельгія, Італія), з іншого боку. До того ж революційний рух тут сполучався і з національно-

визвольним рухом, або «весною народів» (Австрійська, а згодом Австро-угорська імперія), і з рухом за об'єднання Італії. І, по-четверте, слід окремо сказати про Священну Римську імперію германської нації.

Ця Імперія, яка була, по суті, об'єднанням декількох сотень територіально-державних утворень, через поступову втрату теократичного характеру мала тенденцію до децентралізації влади. Внаслідок чого відбувалося обмеження влади імператора й одночасне підвищення з кінця 15 ст. влади рейхстагу як захисника інтересів основних верств населення. Відповідно, політична відповідальність договірного типу перерозподілялась від виборного імператора до різних верств. Разом з тим, ослаблення центральної влади призводило як до постійного територіального звуження, так і військової слабкості. Усе це разом дало змогу Наполеону I в 1806 р. припинити її існування. І хоча тоді був ультимативно сформований Рейнський союз, однак наполеонівські війни мали наслідком подальше виснаження германських соціумів і закріплення їхньої відсталості. У тому числі й загальної безвідповідальності населення.

Після перемоги антинаполеонівської коаліції зі складу Рейнського союзу незалежність зберегло лише князівство Ліхтенштейн, а всі інші німецькі землі мали обмежений історичний вибір: або поступово зникнути, або розпочати об'єднання в одну, причому централізовану державу, навколо однієї із земель. При цьому в разі утворення нової держави, яка ввібрала б німецькі землі в тодішніх умовах могла виникнути тільки імперія. Проте така імперія у своєму початку не могла б бути імперією колоніального типу. Загальна германська відсталість і сусідні імперії колоніального типу не дозволили б цього зчинити. Відповідно, розраховувати можна було виключно на внутрішні ресурси, які ще потрібно було організувати. А це, в свою чергу, викликало б необхідність знаходження нового балансу між владою імператора і владою рейхстагу, між устремліннями центральної влади і етичними уявленнями населення про власне майбутнє. Центром цього «розрахунку» став Отто фон Бісмарк-Шьонхаузен.

Сплетіння загальної німецької історії і його особистої біографії видно вже з того факту, що Бісмарк народився 1 квітня 1815 р., а 8 червня цього ж року засновується Германський союз як конфедерація 38 німецьких земель. Керівником Союзу до 1866 р. був імператор Австрії. Проте після австро-пруської війни 1866 р. замість Германського союзу утворюється Північно-германський союз, а з 1871 р. Германська імперія під верховенством Пруссії.

І тут же одразу варто відзначити парадоксальність тодішньої соціально-політичної ситуації. Коли 6 серпня 1806 р. імператор першого рейху Франц II оголосив про відмову від титулу й повноважень імператора, а отже й про скасування Священної Римської імперії, то виходить, що в нього вже не було політичної волі підтримувати існування імперської організації. Більше того, він відмовився, по суті, від *договірного типу відповідальності*. З одного боку, він діяв під тиском наполеонівської Франції, а значить був невільним у власних діях, а тоді *і моральна, і політична відповідальність* з нього начебто знімається. Однак, з іншого боку, в листопаді 1814 р. 29 німецьких князів підписали звернення до нього із закликом знову прийняти титул імператора. І виходить, що політична воля німців вимагала не просто якого-небудь примарного об'єднання, а саме імперської організації нового суспільства. У відповідь Франц II на Віденському конгресі 1814-1815 рр. не просто знов відмовився від імператорської корони, але й завадив відновленню Імперії, чим підтвердив власну безвідповідальність. Причому й *особистісно-моральну безвідповідальність*, і політично-договірну.

З цього випливає, що політична воля німців була, але не було, як виявилось з часом, ні соціальної групи, ні особистості, які б узяли на себе *тягар відповідальності* за майбутнє. Наприклад, «Бісмарк згодом скаржився, що в дні його молодості найбільш значні дипломатичні посади в Пруссії обіймали люди, що мали іноземні прізвища... Більш за все цінувалося відмінне знання французької мови» [3, с. VIII]. До того ж, коли в травні 1847 р. молодий депутат Об'єданого ландтагу Бісмарк відкрито виступив на захист королівських

прав Фрідріха-Вільгельма IV, то це додатково виявило не *природну опозицію дворянства* у боротьбі за свої привілеї, а саме безвідповідальність правлячої еліти, оскільки на той час необхідною була саме *сильна королівська влада* як ядро доцентрових сил спочатку пруського соціуму, а згодом і всього німецького світу. Разом з тим, і сам король Пруссії під час революційних подій 1848 р. виявився і *слабким духом*, і безвідповідальним політичним діячем, хоча й заявляв на початку, що «ніякій силі в світі не вдасться перетворити природні відносини між князем і народом в умовні, конституційні» [3, с. IX].

По-перше, такою силою виявився соціалістично-робітничий рух зі своїм ціннісним колом. По-друге, і ліберальна, а не консервативна частина молодого буржуазії також показала і свою *малодушність*, і знову-таки безвідповідальність перед історичними викликами. Країна опинилась на межі вже не *політичної кризи*, але *громадянської війни* як неминучого й кривавого наслідку соціально-політичної революції. Причому під час громадянської війни відбувається війна не між відповідальністю та безвідповідальністю, а війна між двома розуміннями відповідальності. Тут зауважимо, що ті зміни, які відбулися під проводом Бісмарка, стали справжньою революцією, тільки продовженою в часі і «згори». І війна була знову-таки неминучою, але не громадянською, а спрямованою назовні (війни з Данією, Австрією, Францією).

І от тут виявляється декілька необхідних для нашого дослідження аспектів поняття відповідальності.

По-перше, вона обов'язково сполучається з консерватизмом, адже щоб бути відповідальним за «щось», необхідно і берегти, плекати і навіть охороняти це «щось».

Так, Бісмарк, згадуючи свою юність і становлення власних політичних уявлень, писав, що «мене, вихованого в пруському дусі, відвертало від насильницького посягання на державний порядок. Я повернувся до Берліну не настільки ліберально налаштованим, як до мого від'їзду звідти» [4, с. 2]. Разом з тим, зрозуміло, що тоді слід розрізняти *здоровий, нормальний*, а тепер скажемо – *відповідальний – консерватизм*, який відстоює певні здобутки, надбання тощо та реакційний консерватизм, який діє за принципом «не дозволяти ніколи й нічого іншого» й стоїть на захисті того, що дійсно повинно відійти в історію. Наприклад, Бісмарк із сумом визнає, що «цей особисто близький мені консервативний діяч наніс важкий збиток країні і консервативній справі» в той час, коли «ми прагли захистити наші політичні й військові досягнення від розпаду й відцентрових устремлінь до минулого» [5, с. 142]. І при цьому відповідальний консерватизм повинен *сполучатися як з інтелектом, так і високою мораллю*. Наприклад, «простий здоровий глузд і його чесність робили його незалежним від консервативних течій, у яких не було ні того ні іншого» [5, с. 130], або «волаючи до політичного розуму чи, можна сказати, здорового глузду государя» [5, с. 152].

Сам же Бісмарк вирізняв «численну групу, яку можна було б назвати правим центром і яка була схильна підтримувати уряд; вона вважала лише необхідним *енергійно відстоювати національні завдання* (виділено автором. – С. П.) Пруссії не тільки принципово, але також шляхом негайного втручання військової сили» [4, с. 50], на відміну від короля, який знаючи про консерватизм Бісмарка і «побоюючись скомпрометувати себе, змушений уникати зустрічей з ним» [3, с. IX]. А з іншого боку, говорив про те, що першою «умовою я покладав незалежність Німеччини на основі єдності, достатньо сильної для самозахисту... При таких поглядах головним було для мене не питання про лібералів або консерваторів, а, при тодішній небезпеці війни і коаліції... вільне самовизначення нації і її государів» [5, с. 142].

По-друге, носії відповідальності (будь то соціальна група чи окрема особистість) повинні перевищувати середньостатистичний рівень *історичної активності*, бути енергійними, навіть дещо войовничими. Такими стали юнкерство і реформована армія Пруссії та, відповідно, їхні представники.

Юнкерство починалось як помісне дворянство в сільських районах на сході від Ельби і ствердилося як поміщицька верства на основі кріпацтва. Однак, після відміни кріпацтва

1807 р. через так званий «кодекс Наполеона» та те, що «в керівних бюрократичних колах... досить презирливо ставилися до нащадків старомодного провінційного юнкерства» [3, с. VIII] останнє отримало своєрідний поштовх до виходу з небезпечної для подальшого існування ситуації. Більше того, ситуація була такою, що питання про історичне майбутнє постало наступним чином: або повне зникнення, або трансформація в сільську буржуазію, оскільки були схвалені вільний продаж і купівля землі без станових обмежень.

Врешті-решт, юнкерство через взяття на себе і *економічної, і політичної відповідальності* оволоділо кризою модернізації, а отже, знайшовши в собі сили і волю, змогло уникнути її загроз. Висунувши зі свого середовища свого ж найбільш яскравого лідера – Бісмарка й узявши під контроль так званий юнкерський парламент (прізвисько, дане ландтагу 1848 р.), юнкери згодом *твердо тримали в своїх руках* бюрократичний апарат Германської імперії.

Юнкери, з одного боку, чинили шалений опір фермеризації сільського господарства за британським типом, коли не просто зникає клас дрібних землевласників і селянство (йомени), але зникають будь-які залишки колишніх відносин общинної власності й залишаються фермерські господарства та сільський пролетаріат. З іншого боку, через загрозу власного знищення юнкери пішли шляхом *впровадження* технічно-промислових *новацій* в общинно-сільське господарство й компроміс з консервативною частиною буржуазії. Так, Бісмарк ще до 1847 р. (як року початку політичної кар'єри), узявшись за управління своїм померанським маєтком, не тільки захопився зростанням прибутковості юнкерських маєтків, але й здобув повагу з боку сусідів, як теоретичними знаннями (у Берліні він захистив дисертацію з філософії в області політичної економії), так і практичними досягненнями. Революція, «що спалахнула в березні 1848 р., застала його в маєтку Шенгаузен процвітаючим поміщиком, який зумів непогано використовувати нововведення, внесені в сільське господарство агрохімією Лібіха» [3, с. VIII].

Отже, тут видно, що відповідальність прямо пов'язана з новаціями, прагненням до нових знань, роботою інтелекту тощо.

При цьому Бісмарк як представник юнкерства і сам був надзвичайно активною людиною (а в молоді роки у нього було 27 дуелей), адже не дарма він отримав спочатку прізвисько «скажений юнкер», а згодом «скажений депутат». «Усі ж провідні риси його майбутнього характеру – і перш за все презирство до людських ілюзій, величезна воля, невимушеність в прийомах і, нарешті, фізична витривалість – склалися вже тоді» [3, с. IX]. І тут потрібно відмітити, що всі ці риси можна віднести тією чи іншою мірою до всієї відповідально-консервативної частини юнкерства, а бісмарківсько-юнкерське *«презирство до людських ілюзій»* вважати початком *реальної політики* (нім. *realpolitik*) і ревного поборника об'єднання Німеччини Людвіга Августа фон Рохау, який розробив це поняття (1853 р.), і самого Бісмарка на противагу «романтично-сентиментальній» політиці Священного союзу чи баварського короля Людвіга II, чи реакційно-консервативній політиці Австрії з її задоволенням династичних амбіцій Габсбургів.

В історичному підсумку завдяки, насамперед, економічним реформам Бісмарка юнкерський шлях виявився настільки життєстійким, що навіть в соціалістично-орієнтованій літературі заговорили про прусько-юнкерський спосіб капіталістичного розвитку. Наприклад, молодий В. Ленін у своєму політекономічному дослідженні «Розвиток капіталізму в Росії» прямо ставив питання про те, який шлях слід обрати селу: американський фермерський чи прусько-юнкерський.

Отже, відповідальний прусько-юнкерський ціннісний вибір в межах і на основі *realpolitik* і став історично несподіваною відповіддю на ті виклики часу, про які зазначалося вище. При цьому залишившись поміщиками, тобто не зникнувши через перетворення в сільську буржуазію, виконували, по суті, соціальну й економічну функції нового класу.

Військові кола Пруссії стали ще одним носієм відповідальності за майбутню долю Німеччини. Тут, до речі сказати, що сполучення пруської армії і особистої біографії Бісмарка видно знову-таки вже з того факту, що він і сам мріяв бути військовим, весною

1838 р. навіть записався до гвардійського батальйону єгерів, а згодом брав безпосередню участь у війнах за об'єднання Німеччини, за що мав різні військові звання.

У березні 1848 р., коли починаються революційні заворушення в Берліні, то він одразу «зв'язується з принцом Пруським Вільгельмом (прозваним «картечний принц») і спонукує його до активних дій на захист розгубленої королівської влади. Особисто чи за посередництва довірених осіб він зв'язується з деякими представниками генералітету пруської армії, намагається і їх переконати в тому, що війська повинні виступити на захист королівської влади, – проте невдало. До цього він намагався підняти в своїй окрузі селянську Вандею, але й це закінчилося невдачею» [3, с. IX].

Можна поставити питання: «Чому саме армійські кола змогли взяти на себе відповідальність за майбутнє об'єднання Германії?» Скоріш за все відповідь криється в тому, що завдяки діяльності видатних німецьких стратегів Герхарда фон Шарнхорста (засновник народної німецької армії, або ландверу) й Карла фон Клаузевіца (військовий теоретик) будова й сама організація пруської армії зазнали значних перемін, оскільки під французьким впливом стало зрозуміло, що тільки *армія, яка складається з вільних людей, здатна захищати державу як гаранта особистої власності*. При цьому, найголовніше, офіцерський корпус більше не формувався за становою ознакою, проте складався зі здатних до військової служби.

Отже, відтепер збройні сили склалися з тих людей, які розуміли, що на них лежить відповідальність за своє майно й свободу.

По-третє, відповідальність через свій необхідний зв'язок зі здоровим консерватизмом та енергійність її носіїв сполучається з *поняттям сили* та незворушною упевненістю у власних душевних і розумових силах.

Так, Бісмарк, згадуючи революційні події 1847-1848 рр., прямо вказує на зв'язок між силою і звуженням/розширенням політичних можливостей, оскільки «якщо б діло дійшло хоча б до найнезначнішої сутички, то Берлін був би узятий не в результаті капітуляції, а силою, і тоді політичне положення уряду було б іншим» [4, с. 38]. А дещо пізніше він заявляв: «Німецьке питання не може бути вирішеним у парламентах, а тільки дипломатією і на полі битви, і все, що ми до сих пір базикаємо і вирішуємо, заслуговує не набагато більше місячних фантазій сентиментального юнака». Незабаром після свого призначення міністром-президентом Пруссії (1862 р.) Бісмарк формулює свою позицію: «Германія дивиться не на лібералізм Пруссії, а на її міць. Великі питання доби вирішуються не промовами й парламентськими резолюціями, – це була помилка 1848-1849 рр., – а залізом і кров'ю» (подібну фразу Бісмарк ужив в одному листі ще в 1858 р., але тільки в латинській редакції: «igni et ferro» («вогнем і залізом»)) [3, с. X].

Згодом, в 1864 р., він підтвердив своє ставлення до використання сили та її значення в політиці: «Питання державного права в останньому рахунку вирішуються за допомогою багнетів» [3, с. XI].

Разом з тим, Бісмарк проявляв неабияку дипломатичну *обережність*, що видно хоча б з того факту, як він намагався *унікати конфліктів* з сильними імперіями того часу і, насамперед, з Великобританією. Російський нейтралітет на випадок війни із Францією він забезпечив у 1887 р., підписавши так званий «Договір перестраховки». З Австро-Угорщиною та Італією Германську імперію пов'язував так званий «Троїстий союз», який гарантував взаємну підтримку вже на випадок війни з Росією.

А щодо *душевного спокою, твердості духу й упевненості*, що породжуються відповідальністю й одночасно є складовими моральної структури відповідальної особистості, відмітимо, що вже під час першого виступу Бісмарка в ландтазі, він спокійно кинув в обличчя своїм ворогам нищівну репліку: «У нечленороздільних звуках я не бачу аргументів» [3, с. X]. До того ж, Бісмарк протягом усього свого життя часто говорив про спокій у тісній зв'язці як в політиці, наприклад, «умови, при яких Царству Польському могли б бути повернуті спокій і мир» [4, с. 227], так і з різними моральними проявами людини: «зберегти

домашній спокій без збитку для державних інтересів» [5, с. 258], «чесність королівської гідності й упевнений спокій короля врешті-решт змусили навіть недругів до поваги» [5, с. 259], «самостійність і твердість переконань людей» [6, с. 58], «з далекоглядною передбачливістю і залізною твердістю» [6, с. 83], «в стані з чистим сумлінням і з такою ж твердістю» [6, с. 58]. Отже, тут додаються такі етичні поняття, як обережність, чесність, гідність, повага, самостійність, передбачливість, твердість, сумління.

Висновки. У результаті проведеного аналізу можна стверджувати, що етична позиція в просторі революції прямо залежить від вибору між відповідальністю й невідповідальністю. При цьому відповідальність спочатку виникає як відповідальність природного типу, що складається самим перебігом соціального життя, мимоволі, випадково, проте згодом сполучається з договірною відповідальністю, що базується на свідомому прийнятті визначеної соціальної ролі. В силу такого діалектичного сполучення тут і виникають ті ситуації (особливо при укладанні угод та їхньому дотриманні), про які писав Г. Йонас і які не вкладаються в дихотомію природного й договірного типів відповідальності. Також необхідно вважати, що в політиці відповідальність, по-перше, переходить з рівня одного з етичних понять на рівень категорії, оскільки вона утворює нові поняттєві поля, в середині яких між звичними поняттями етики утворюються нові, а часом і несподівані зв'язки й відносини. А по-друге, в цій категорії по-новому сполучаються юридичні, матеріальні, особистісно-моральні аспекти відповідальності.

Соціально-філософський та етичний аналіз діяльності О. Бісмарка виявив, що в його особі гармонійно з'єдналися відповідальність і здоровий консерватизм, що породило нове для 19 ст. явище, а саме – відповідальний консерватизм, який дозволив втілити політичну волю всіх німців завдяки об'єднанню німецьких земель в одну державу та здолати більшість загроз в просторі революції. При цьому відповідальний консерватизм обов'язково проявляється як *realpolitik*, а остання, в свою чергу, спирається на філософію становлення.

Таким чином, відповідальність в просторі революції набуває категоріального характеру, а при її виборі – стає основою сталого розвитку соціуму в цілому, а не окремої верстви населення.

Список використаної літератури

1. Токвиль А. Старый порядок и революция / Алексис де Токвиль. – С-Пб.: Алетейя, 2008. – 248 с.
2. Завалько Г. А. Понятие «революция» в философии и общественных науках: проблемы, идеи, концепции / Григорий Алексеевич Завалько. – М.: КомКнига, 2005. – 320 с.
3. Ерусалимский А. С. Бисмарк как дипломат (Вступительная статья) // Бисмарк О. Мысли и воспоминания: в 3-х т. / Аркадий Самсонович Ерусалимский. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1940-1941. – Т. 1. – С. V-XLVIII.
4. Бисмарк О. Мысли и воспоминания: в 3-х т. / Отто фон Бисмарк. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1940. – Т. 1. – 336 с.
5. Бисмарк О. Мысли и воспоминания: в 3-х т. / Отто фон Бисмарк. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1940. – Т. 2. – 288 с.
6. Бисмарк О. Мысли и воспоминания: в 3-х т. / Отто фон Бисмарк. – М.: СОЦЭКГИЗ, 1941. – Т. 3. – 212 с.
7. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) / Анатолий Николаевич Ермоленко. – К.: Наукова думка, 1994. – 200 с.
8. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Ганс Йонас. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.

References

1. Tocqueville, A. (2008). The old order and the revolution. – St. Petersburg: Aletheia (in Russ.)
2. Zavalko, G. A. (2005). The concept "revolution" in philosophy and social sciences: problems, ideas, concepts. – Moscow: KomKniga (in Russ.)
3. Erusalimskiy, A. S. (1940). Bismarck as a diplomat (Introductory article). *Bismarck, O. Thoughts and memories: in 3 volumes, 1*, V-XLVIII. – Moscow: State Socio-Economic Publishing House (in Russ.)
4. Bismarck, O. (1940). *Thoughts and memories: in 3 volumes, 1*. – Moscow: State Socio-Economic Publishing House (in Russ.)
5. Bismarck, O. (1940). *Thoughts and memories: in 3 volumes, 2*. – Moscow: State Socio-Economic Publishing House (in Russ.)

6. Bismarck, O. (1941). *Thoughts and memories: in 3 volumes, 3.* – Moscow: Sotsekgiz. (in Russ.)
7. Ermolenko, A. N. (1994). *Ethics of responsibility and social existence of a man (modern German practical philosophy).* – Kiev: Naukova Dumka (in Russ.)
8. Jonas, G. (2001). *The principle of responsibility. In search of ethics for technological civilization.* – Kiev: Libra (in Ukr.)

PIANZIN Sergii Dmytrovych,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: pian@ukr.net

**CATEGORICAL CHARACTER OF RESPONSIBILITY IN THE SPACE OF REVOLUTION
(ON THE BASIS OF SOCIO-PHILOSOPHICAL AND ETHICAL ANALYSIS
OF OTTO VON BISMARCK'S ACTIVITY)**

Abstract. Introduction. For any society modernization is a revolutionary change. However the question of whether, in what society would be the population of the previous society remains sharply debating. About the role of the concept of the problem responsibility in the situation of the revolutionary threats, as well as about finding its categorical nature of the issue was not raised at all. **Purpose.** The purpose the article is to analyze the concept of finding a categorical nature of the responsibility within the revolutionary process. **Methods.** For such studies were used general scientific methods of analysis, synthesis and comparative method. **Results.** The article investigates the acquisition of the concept of the categorical nature of the responsibility within the revolutionary processes based on analysis of activities of the Chancellor of the German Empire Otto von Bismarck. Reveals a connection of between the concepts of revolution, modernization and the danger and the responsibility. Are traced the circumstances that opredelyayuyut the formation of new and necessary personal-moral, material and legal aspects of responsibility. Reveals the dialectical combination of natural and contractual responsibility types. Represented how is the transition responsibility as an ethical concepts on categorical level as a valuable basis for sustainable development any society. **Originality.** The first time proved the direct relationship between the categorical nature of the responsibility and the concept of revolution. **Conclusion.** It is necessary to state that ethical position in space revolution depends on the choice between responsibility and irresponsibility. Liability arises the responsibility of the natural type, then combined with contractual liability. Because there are dialectical combination of those situations which he wrote G. Jonas and which do not fit into the dichotomy of natural and types of contractual liability. In politics responsibility passes from the ethical concept of the level categories. This category forms a new space, and between the usual concepts of ethics form new relationships. In this category are combined in a new legal, financial, personal and moral aspects of responsibility. Discovered new to the 19th century phenomenon – responsible conservatism, which allowed to avoid most threats in space revolution. Responsible conservatism necessarily manifested as realpolitik. A real policy is based on the philosophy of becoming.

Key words: modernization, revolution, crisis, the unification of Germany, the philosophy of becoming, responsibility, type of responsibility, responsibility category.

Одержано редакцією 10.06.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 13.130

ПЕЧЕРАНСЬКИЙ Ігор Петрович,
доктор філософських наук,
доцент кафедри філософії
Київського національного університету
культури і мистецтв,
e-mail: ipecheranskiy@ukr.net

ПОСТІНДУСТРІАЛЬНА КРАТОЛОГІЯ ЕЛВІНА ТОФФЛЕРА

У статті розглянуто концепцію влади американського філософа, соціолога та публіциста Е. Тоффлера в контексті його теорії інформаційного або постіндустріального суспільства. Представлено співвідношення історичних видів влади (насилля, багатство та знання) під виглядом висхідної стрілки, що відображає ставлення вченого до вагомості кожного з них на фоні цивілізаційних трансформацій на зламі ХХ-ХХІ століть. Наголошується на методологічному потенціалі посткласичної універсально-онтологічної інтерпретації влади як символічно-проективної реальності, що втілюється у глобальній «інфосфері», яка уможливорює феномен освіченої «напівпрямої» демократії.

Ключові слова: Е. Тоффлер, постіндустріалізм, теорія інформаційного суспільства, кратологія, знання, багатство, насилля, когнітаріат, «напівпряма» демократія.

Постановка проблеми. Для сучасних політософів, тобто, тих, хто працює на ниві політичної філософії, досить очевидним є той факт, що влада, яка втілила у собі досягнення людини у всіх сферах її життєдіяльності, по суті, перетворилась на соціокультурний та політико-правовий феномен, що в епоху глобалізації зазнає суттєвих якісних трансформацій. У другій половині ХХ – на початку ХХІ століття небувала активізація інтегративно-динамічних процесів у світі, яка охопила майже усі топоси позиціонування людини у ньому, не могла не спричинити глибокої кризи у галузях економіки, політики, культури тощо, модернізація (у напрямку більш поглибленої інформатизації, технологізації та делокалізації) яких, загрожує втратою національно-державної ідентичності, що проблематизує феномен влади, піднімає питання джерел, природи та механізмів її функціонування.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Починаючи з 60-х років минулого століття, проблема пошуку дефініції влади, яка була б релевантною часові, осмислення її нового «образу» є одним із ключових питань для світової наукової спільноти. Прикладом тому є відома думка М. Фуко, яку він висловив в одному зі своїх інтерв'ю у 1977-му році з приводу того, що склалася ситуація, коли питання про владу артикулюється як питання для усього світу. І справді так, адже в західній філософії минулого та теперішнього століття проблемам влади приділяли і досі приділяють велику увагу такі дослідники, як Дж. Александер, Х. Арндт, Р. Арон, К. Баллерстрем, Б. Барнес, П. Бергер, Р. Берштедт, П. Блау, Д. Болдуїн, П. Бурд'є, Т. Вартенберг, М. Вебер, Е. Гідденс, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Е. Канетті, Д. Картрайт, С. Клегг, В. Конноллі, Н. Луман, Дж.Г. Марч, Р. Міллс, П. Морріс, Ф. Оппенгейм, Т. Парсонс, Б. Рассел, Д. Ронг, Е. Фромм, вже згаданий М. Фуко, Р. Хендерсон, Н. Еліас та інші. Серед вітчизняних дослідників, які зверталися до проблеми сутності влади, аналізу її аспектів, структури, типології та концепцій, парадигмальних трансформацій, на нашу думку, цікавими є роботи Р. Абдулатіпова, О. Авторханова, Л. Байрачної, Ю. Батуріна, Г. Бурбуліса, Ф. Бурлацького, Г. Васильєвої, В. Гельмана, С. Гуріна, В. Гусєва, Р. Даля, Ю. Єршова, Р. Зекриста, І. Ісаєва, В. Ледяєва, О. Ледяєвої, А. Костомарова, Б. Макарова, В. Новікова та О. Новікової, О. Плотнікової, В. Соколова, І. Солонька, О. Шнипка, Т. Яблонівської та ін.

В умовах, коли *лінійно-прогресистські моделі суспільно-політичного розвитку* та *класичні суб'єктоцентричні моделі влади* не спроможні адекватно пізнати та відобразити універсальність, протиріччя та весь «трагізм» впливу глобальної модернізації на життєдіяльність людини, що лише загострює ситуацію духовної та гуманітарно-правової невизначеності у світі, коли, як вірно вказав Г. Бурбуліс, науково-спеціалізований (економічний, соціологічний чи політологічний) аналіз сучасної ситуації «не дозволяє ухопити вібруючу реальність ідей, сенсів, вчинків і подій, які сукупно утворюють сучасний світ політичного» [1, с. 21], тоді закономірно актуалізується потреба у зверненні до *посткласичних моделей влади*, опираючись на які, варто переглянути політософський тезис про раціонально-домінуюче становище політичної реальності в житті людини та суспільства. Традиційне розуміння політичної влади, як здатності нав'язувати власну волю політичним опонентам, в ході прийняття політичних рішень, не відповідає необхідності розширення простору цієї влади у напрямку його *полі-вимірності*, що ґрунтується на комплексних духовно-соціальних практиках із залученням сучасних інформаційних технологій.

Мета і завдання. В межах даної розвідки ми звернулися лише до однієї з таких моделей, обравши її за *мету цієї статті*, а саме до *кратологічної концепції* відомого сучасного американського філософа та культуролога, соціолога та футуролога *Елвіна Тоффлера* (р.н. 1928), який вважається не лише теоретиком, а й одним із фундаторів теорії постіндустріального інформаційного суспільства. Виходячи із зазначеної мети, по-перше, *проаналізуємо кратологію Е. Тоффлера, у зв'язку з його інформаційною теорією*, по-друге, *визначимо її місце в контексті сучасної філософії влади*, по-третє, *окреслимо інноваційний та парадигмальний потенціал, що містить у собі його вчення про владу, для побудови інтегральної «формули влади» як пріоритетної політософської задачі нового ХХІ ст.*

Виклад основного матеріалу. Поряд з іменами Д. Белла, М. Кастельса, Дж. Гелбрейта, Д. Рімена, які теж розробляли концепцію постіндустріального суспільства як філософсько-цивілізаційної та загальносоціологічної теорії, саме постать Е. Тоффлера помітно виділяється, зокрема, завдяки його відомій *теорії «трьох хвиль»*. Її значення слід оцінювати більше у інноваційно-прикладному ключі, адже за допомогою цієї теорії він продемонстрував вплив інформаційно-комунікаційних технологій на перетворення сфери політики, економіки та культури сучасного суспільства.

У праці *«Третя хвиля»* (1980), обґрунтовуючи, відповідно до власної термінології, *концепцію «надіндустріальної цивілізації»*, американський вчений, скоріш за все, не без впливу позитивістів і марксистів, виділяє в історії людства три стадії, які називає «хвилями» технологічних перетворень. Перша хвиля – *сільськогосподарська (аграрна) революція*, під час якої відбулося становлення доіндустріальної цивілізації (близько 10 тисяч років тому) – характеризується досить повільним економічним ростом, слабким, але стабільним приростом населення, низьким рівнем споживання, спрощеним розподілом праці, сила м'язів людини та тварини постає основним видом енергії. Земля є основним засобом збагачення і ресурсом виробництва, а також причиною усіх конфліктів між землевласником та землекористувачем. Жорстка ієрархія в суспільстві, що регламентована неекономічними факторами, зводить соціальну мобільність до нуля. Друга хвиля, яка супроводжується *промисловою революцією*, що призвела до появи індустріальної цивілізації (1650-1950-ті рр.), вступила в конфлікт з минулими укладами та змінила спосіб життя мільйонів. Стандартизація виробництва та вузька спеціалізація у поєднанні з високим рівнем розподілу праці, централізацією управління та максимізацією об'ємів продукції, забезпечує приріст економічних показників і концентрацію капіталу окремими силами. Відбулися серйозні зрушення у «техносфері» (використання великих електромеханічних машин, поява технології створення машинами машин, виникли цілі промислові міста, а заводи перетворилися на символи індустріальної епохи), які змінили комерційні цінності на головні, тоді як економічний розвиток, що визначався розмірами ринку, визначав політичні пріоритети. Нарощування темпів промислового капіталу зумовило приріст населення, особливо у великих містах, майнову

реструктуризацію суспільства, зростання соціальної мобільності, а також, сприяло концентрації основного конфлікту навколо капіталу, великі об'єми якого були зосереджені в одиничних центрах, і праці. Згодом нестримна хода Другої хвилі у своїх надрах породила нову систему правил та новий тип влади, ознаки якого, на думку Е. Тоффлера, почали проявлятися з середини 50-х рр. минулого століття. Настав час Третьої хвилі, яка принесла із собою *інформаційну революцію*, що покликала до життя пост- або надіндустріальну цивілізацію (друга половина ХХ століття – 2025 р.). Економічним фундаментом нового світу виявились інформаційні технології, космічний простір, використання океанських глибин та біоресурсів. Перехід від суспільства кількісно-масового до якісного споживання, розставив акценти на користь альтернативних джерел енергії, піднявши у ціні компетентність та наукові знання, що, у свою чергу, зумовило зміну класового поділу суспільства на професійний, піднявши, тим самим, соціальну та професійну мобільність до максимуму. «Таким чином, – коментує А.-П. Халлер, – світ складається з трьох секторів: сектор першої хвилі забезпечує аграрно-мінеральними ресурсами, сектор другої хвилі забезпечує дешевою робочою силою та досягає рівня масового виробництва, тоді як сектор третьої хвилі постійно розширюється, рухаючись поступально до домінуючого становища, опираючись на нові шляхи створення та використання знання» [2, р. 225].

Не заглиблюючись у деталі хвильової теорії американського дослідника (тим більше, що вона була більш концептуально проаналізована у дисертації В. Касьяна [3]), важливо наголосити на методологічному принципі, який Р. Вілсон формулює наступним чином: «Швидкість кожної хвилі у десять разів вища швидкості попередньої» [4, с. 264]. Чому це важливо? В першу чергу, це вказує на *революційність* постіндустріалізму у порівнянні з індустріалізмом, напруга між якими проходить «червоною ниткою» крізь більшість робіт Е. Тоффлера. Якщо основними регулятивними принципами індустріальної цивілізації є стандартизація, концентрація та максимізація, то наближення фази Третьої Хвилі відкриває простір для децентралізації й деконцентрації, супроводжується двома тенденціями – диверсифікацією суспільства та прискоренням змін.

Серйозних змін зазнають «техносфера», «соціосфера», «енергосфера» як індустріальні концепти, «зняття» (з можливістю подальшого розвитку!!!) яких відбувається в межах «інфосфери», що є ключовою галуззю постіндустріальної цивілізації. Перехід від економіки «фабричних димарів» до економіки знань, супроводжується масовим впровадженням в життєдіяльність людини комп'ютерів та Інтернету, що «поглиблюють... погляд на причинність, сформований усією культурою, підвищуючи наше розуміння взаємозв'язку речей та допоможуть нам синтезувати «значущі цілі» з непов'язаних даних, що вирують навколо нас. *Комп'ютер – це засіб відновлення розбитої на уламки культури* [курсив наш. – І. П.]» [5, с. 158].

У свою чергу, зазначені революційні зміни не можуть відбуватися без кардинальних змін у політичній сфері, при цьому, остання теж на рубежі ХХ-ХХІ століть переживає глибоку кризу: «Всі політичні партії індустріального світу, всі наші конгреси, парламенти, верховні ради, наше президентство й прем'єр-міністерство, наші суди й органи державного регулювання та наше геологічне нашарування урядової бюрократії, одне слово, всі інструменти, які ми використовуємо, щоб виготовити і удосконалити колективні рішення – є застарілими й близькими до перетворень» [6, с. 347]. Ці тоффлерівські ідеї, які звучать майже в унісон з тими, про які ми згадували у вступі нашої статті, засвідчують об'єктивність та невідворотність трансформацій влади, що підтверджується посиленням «тенденції формування спочатку «інфократії» (влади власників інформації), а сьогодні – нетократії (влади власників інформації та інформаційних мереж), яка має панувати над конс'юмтаріатом (найчисельнішим прошарком споживачів інформації і товарів)» [7, с. 6].

В іншій своїй роботі «*Футурошок*» (1970) Е. Тоффлер вказує на три риси завтрашнього дня, – швидкоплинність, інновація та багатоманітність [5, с. 73], – із зустрічі з якими, виникає потрясіння, після проходження якого, з'являється відчуття, що світ, яким ми його знали до цього шоку, перестав існувати, і тепер життя відбувається у новому

суперіндустріальному суспільстві. Це сучасний «постбеконівський» світ, де знання дійсно постає справжнім важелем не лише сили, а й влади. *Револьюційність цього світу у тому, що відбулася субституція: знання перестало бути доповненням до сили та багатства, навпаки, останні перетворилися на додатки до знання.* Знання, на думку Е. Тоффлера, постає фундаментальною зброєю у битві за владу – в битві, що супроводжує появу надсимволічної економіки, з якою пов'язані згадані зрушення або метаморфози у розумінні сутності влади, що призвели до формування її нової парадигми.

Що стосується роботи американського дослідника, в якій він і розвиває, власне, кратологічну теорію, то вона так і називається «*Нова парадигма влади: знання, багатство й сила*» (1990). «Новою» ця владна парадигма, яку описує Е. Тоффлер, є в силу кардинального перетворення онтологічних характеристик сучасної політики, особливо з приходом постіндустріалізму та інформаційної доби, що супроводжується активізацією процесів трансформації референцій засадничих економічних та соціокультурних універсалій, які обумовлюють концептуальні зміни в інтерпретації сучасного політичного процесу та сутності влади.

Тоффлерівські рефлексії парадигмальних трансформацій влади напряду стосуються переосмислення її класичної новоєвропейської моделі, яка була тісно пов'язана з модерним розумінням суб'єкта та свободи, з модернізацією та індустріалізацією суспільного виробництва. Становлення культури Нового часу супроводжувалося появою філософського оптимізму та заміною старої онтологічної парадигми на нову – *суб'єктоцентричну* з її антисхоластичним ядром та пафосом індивідуальної свободи. Остання в буржуазному суспільстві пов'язана з його економічними потугами, що вимагає такого формату влади, який би вписувався у промислово-прагматичну реальність. Лише під цим кутом зору, коли ми говоримо про модерну ідею прогресуючого розвитку природи і соціального буття, про становлення техніки у її прагненні до ефективної модернізації, про раціоналістично-механістичний світогляд та індивідуалістичну мораль протестантизму, стає зрозумілою, як дихотомія влади та свободи, так і інтерпретація влади в контексті відношення «панування – підкорення», коли категорія влади перетворюється на ефективний інструмент і технологію управління, на форму контролю в дисциплінованому розумом просторі. Через те, М. Фуко вважав, що саме у Новий час формується тотально-дисциплінарний тип влади, який часто пов'язується з «неперервною роботою норми в рамках аномалії» [8, с. 73], а саме, коли в дисциплінарному просторі традиційного та ранньо індустріального суспільства влада органічно співіснує з практикою нагляду та покарання.

Власне ту традицію філософії влади, яка була розпочата Н. Макіавеллі та Т. Гоббсом, де влада, що інтерпретується у світлі суб'єктно – суб'єктної асиметричної взаємодії, має чітко-легітимований «інтеркурсивний» характер (Д. Ронг) та виражає потенціал агента (носія) досягнути гарантованого підкорення об'єкту чи суб'єкту, встановивши надійний контроль над ним, певною мірою продовжує М. Вебер. Незважаючи на численні суперечності, які наявні у його кратології, німецький вчений продовжує розглядати владу в якості «зумисного асиметричного відношення між індивідами (але не групами чи спільнотами)», надаючи перевагу поняттю «панування» (Herrschaft), що він його репрезентував як окремий випадок влади [9, с. 27].

Цей модерний образ влади еволюціонує, проходячи три стадії розвитку суб'єктивності, які, на думку Е. Юнгера, відтворюють логіку розвитку західної цивілізації: 1) народження «людини-бійця», «людини-воїна», що підкорює всю Землю; 2) поява героїко-нігілістичної фігури «людини-робітника», який ставить собі за мету – оволодіти матеріальним буттям, перетворюючись, таким чином, на продовження технічних механізмів; 3) становлення «людини-Титана» в ролі сина Землі, який втілює у собі нестримну міць волі до влади [10]. Відтворення такої еволюції є важливим аспектом нашого дослідження, адже, по-перше, воно підкреслює дуалізм і контроверзи модерного життя (взаємний перехід від контролю та здорового глузду до «анархічних» сил), які, по-друге, й породили у власних

надрах нігілізм новоєвропейської філософії та культури, підштовхуючи до переосмислення суті влади у посткласичному ключі. Перефразовуючи Е. Тоффлера, сучасний нігілізм, виразним симптомом якого і був «футурошок», є наслідком реакції на *«перестимуляцію» людської суб'єктивності*, виходу її за власні межі у простір *де-персоніфікації* та *фрагментаризації*, що свідчить про зміну семантичного поля влади.

Класична філософська інтерпретація влади, яка представлена у працях Платона, Аристотеля, Н. Макіавеллі, Т. Гоббса, Дж. Локка, М. Вебера та інших, визначає владу як *потенцію та здатність соціального (політичного) суб'єкта до реалізації власної волі, нав'язуючи її іншому суб'єкту через різні технології та техніки* (авторитет, сила, маніпулювання свідомістю та діями, закон, традиції). Серед основних ознак цієї влади дослідники В. Новіков та О. Новікова виділяють такі: інструменталізм, домінування раціональних засад, поляризація владних відносин (чіткий поділ на агента влади та підвладних), конфліктність суб'єктно – об'єктних відносин, концентрація влади в руках однієї людини або групи людей, легітимація з боку форм прямого насилля та військових ресурсів, також релігійно-міфологічного знання як ідеологічного підґрунтя сакральності влади [11, с. 40-41].

Наголошуючи на посткласичній інтерпретації влади, яка породжена суперечностями модерністського просвітництва, вищевказані автори вважають, що до рис сучасної філософії влади можна зарахувати наступні: інтерпретація влади як субстанційного та універсально-онтологічного феномену, актуалізація ірраціональних чинників владних відносин, дифузія та децентралізація владних відносин, корпоративізм, перехід від силових та кулуарно-таємних форм примусу до ненасильницьких форм «влади переконання» тощо. Подібні радикальні зрушення у розумінні природи влади спричинили появу різних кратологічних теорій та концепцій, які можна віднести до пост(не)класичних концепцій влади, а саме, структуралістська теорія «влади-знання» М. Фуко, постструктуралізм (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж. Лакан), соціобіологічні, психологічні та соціально-психологічні концепції, класичні (З. Фрейд), некласичні (А. Адлер, К. Хорні) та гуманістичні (Е. Фромм) психоаналітичні підходи, функціоналістські концепції (Т. Парсонс, Т. Кларк), рольові теорії (Р. Дарендорф, Д. Мак-Грегор, К. Левін) та символічні концепції (Е. Кассіер, П. Бурд'є, Х. Арентс, Е. Тоффлер) [11, с. 41-44].

Повертаючись до «нової парадигми» Е. Тоффлера, слід усвідомлювати, що новий сенс влади, який він пов'язує з всеохоплюючою реструктуризацією у заводському цеху, офісі, школі чи на політичній арені, тісно пов'язаний з *новою системою творення багатства*, що його американський футуролог називає *революційним* або *багатством майбутнього*. Йдеться про небачені зміни, що призводять до формування «інтелектуальної» економіки, керованої розумом, результати впливу якої відчутні на всіх рівнях. «Найважливішим здобутком нашого часу, – наголошує вчений, – стала поява нової системи творення багатства – системи, ґрунтованої не на фізичній силі, а на розумі. Праця в передовій економіці більше вже не являє собою взаємодію з «речами», пише історик Марк Постер з Каліфорнійського університету (м. Ервін), а полягає у тому, що «чоловіки й жінки впливатимуть на собі подібних, або... люди впливають на інформацію, а інформація – на людей» [4, с. 26].

Перехід до «надсимволічної» економіки запускає процес перетворення влади відразу на всіх фронтах, що дозволяє сприймати її вже не як «суміш», а як *якісно-ієрархічну триаду*, яка складається з сили, грошей та знання. Згадавши У. Черчіля, який передбачливо завважив, що «імперії майбутнього будуть імперіями розуму», Е. Тоффлер погоджується з цим, але лише за однієї умови – якщо йдеться про *«згущений розум»*, як *де-персоналізовані знання*, що вміщені у високотехнологічні продукти «надсимволічної» економіки. Ці знання ніколи не вичерпуються, їх завжди можна помножувати та поширювати нескінченно, перетворюючи на найдемократичніше та високоякісне джерело влади. Через те, згідно якості та ефективності, вищезазначену триаду американського соціолога можна представити у вигляді наступної схеми:



«Високоякісна влада – це не просто вбивча сила й не лише здатність досягти своєї мети, – наголошує дослідник, – примушуючи інших робити те, що вам потрібно, хай навіть вони цього не бажають. Висока якість означає значно більше. Вона захоче ефективність – змогу добитися свого завдяки наймізернішим джерелам влади. Знання часто використовують для того, щоб змусити іншу сторону вподобати ваш спосіб дії. *За допомогою знання можна переконати будь-кого, що саме він (чи вона) вигадав чинити так* [курсив наш. – І. П.]» [4, с. 34].

На початку XXI століття, коли економіка Третьої хвилі мчить на великій швидкості, супроводжуючись нарощуванням темпів глобалізованої торгівлі та виробництва, перехід до нової форми капіталу, вщент руйнує припущення, що виступали фундаментом для марксистської ідеології та класичної економіки:

- реальність процесу переходу до знання як капіталу перетворює його природу на «нереальну», символізуючи матеріальні активи; капітал все більше спирається на активи, яких не можна торкнутися – гроші Третьої хвилі під виглядом «електронних імпульсів» (настає доба «проектувальників валют»);
- у свою чергу, це скорочує питому вагу фізичної праці в економіці, що призводить до того, що «пролетаріат» поступово стає меншістю, а його місце дедалі швидше посідає «когнітаріат» (інтелектуальний або інформаційний працівник), коли героєм дня є віднині не «синій комірць», фінансист і менеджер, а новатор (усередині великої організації або за її межами), котрий синтезує теоретичні знання та дії;
- діяльність такого нового класу працівників, яку, опираючись на ідеї Й. Шумпетера, американський вчений називає «творчою руйнацією», протистоїть феномену, що він його називає «матеріал-ізм», коли працю інтерпретують в категоріях «соціалістичного реалізму», який «змальовував тисячі щасливих робітників, чия розвинена, схожа на Шварцнеггерову, мускулатура, вирізняється на тлі шестерен, заводських димарів та парових локомотивів. Уславлення пролетаріату й теорія, згідно з якою він виступає авангардом змін, відображали принципи інтелектуально невибагливої економіки» [4, с. 106];
- саме когнітаріат своєю діяльністю сприяє переходові від корпорацій, що «потребують величезних коштів і неабиякого обсягу людського капіталу для того, щоб довести до кінця процес виробництва», до «корпорацій потокового типу», що послуговуються «значно менш екстенсивними активами капіталу», від інтраінтелекту до мереж з «екстрарозумом».

Виявляється, що найголовнішим ресурсом «Ери Преображення влади» у новому тисячолітті, переконує читача Е. Тоффлер, є інформація – найбільш плинний з усіх ресурсів, а плинність постає відмінною ознакою економіки, де виробництво харчів, енергії, товарів та

послуг залежить від символічного обміну. А оскільки ця інформаційна плінність, по суті, продукується новим класом, тобто «когнітаріатом», то саме він постає провідником у «постбюрократичну» еру та поборником влади у «гнучко-тривкій» формі. На зміну тривалій бюрократії приходять наділене владою гетерогенне, індивідуалістичне, антибюрократичне, нетерпляче та свавільне керівництво гнучкої фірми, яке, чим далі, тим більше, перетворюється на політичну організацію у сенсі управління багатьма складовими частинами. *Політичне у даному контексті синонімічне свідомому застосуванню влади.*

У цьому місці важливо прослідкувати тоффлерівську логіку переходу від економічного до політичного розуміння влади, яка в самій роботі не є чітко артикульованою та зрозумілою. Підкреслюючи, що авторитарна командна система зменшується, поступаючись місцем новому більш егалітаристичному та колегіальному стилю праці (що вміщує в себе тезис про зростання вмісту знань у праці, тому остання стає більше індивідуалізованою, її важче замінити чимось іншим), Е. Тоффлер відмічає, що в інформаційному суспільстві знання стають надбанням широких народних мас, що викликає тривогу у правителів і обумовлює загострення боротьби за знання й інформацію.

Нова система засобів інформації та телекомунікації, яка виступає каталізатором перетворення влади, містить у собі шість ключів майбутнього, – *інтерактивність, мобільність, конвертованість, сполучуваність, повсюдність та глобальність*, – завдяки яким «інфополітика» піднімається на вищий та субтельніший рівень. «У майбутню епоху трансформації влади, – переконаний автор, – найголовніша ідеологічна боротьба точитиметься не між капіталістичною демократією та комуністичним тоталітаризмом, а між демократією XXI століття й середньовічним мракобіссям XI ст.» [4, с. 462].

Що саме Е. Тоффлер розуміє під поняттям «демократія XXI століття»? Це – *демократія Третьої хвилі*. Коли приходять усвідомлення, що цивілізацією Третьої хвилі неможливо керувати за допомогою політичного апарату Другої хвилі, коли влада, поступово «рандомізується» (від англ. random – випадково обраний), слід визнати, що ми маємо справу з феноменом «антиципаторної демократії» (*anticipatory democracy*). Поява останньої розкривається під час процесу єднання громадянської активності з майбутнім свідомості, коли доля країни чи окремих міст не буде віддана на відкуп окремим можновладцям чи політтехнологам. Сутність ідеї антиципаторної демократії полягає у тому, що владні інститути мають враховувати ініціативи громадян, що організуються у різні групи, які теж хочуть брати активну участь у вирішенні свого майбутнього. І саме з приходом Третьої хвилі ситуація змінюється в ініціативному порядку, коли вже з кінця 70-х – на початку 80-х років у багатьох розвинених країнах, зокрема у США, інформаційно-комп'ютерні технології дають змогу створити *онлайн-режим оперативного реагування владних інститутів на виклики громадян* [12, с. 362].

Цей пришвидшений взаємний обмін між громадянами та інститутами влади, за умов інноваційного організаційно-технологічного сприяння, на думку вченого, призводить до появи того, що він називає «*напів-прямою*» (*semi-direct*) демократією, яка характеризується переходом від залежності від представників до саморепрезентації своїх інтересів. Сучасні «інтерактивні системи телекомунікацій» (Р. Даль) уможливають переміни в онтології прийняття політичних рішень та трансформацію механізму політичної відповідальності, змінюючи, якщо згадувати В. Прозорова, морфологію бюрократичного життєвідправлення, коли шляхом розширення семантично-просторових «берегів» влади, – перехід від тлумачення її у морально-психологічному та соціально-структурному значенні до розуміння її як «надскладної нечітко-множинної сукупності ознак та функцій» [13, с. 64], – відбувається подолання з боку активних і освічених громадян меж своєї політичної свідомості, шляхом простої участі у дискусіях один з одним та можновладцями за сприяння нових засобів інформації Третьої хвилі.

Багато спільного теорія влади Е. Тоффлера має з підходами М. Фуко та П. Бурд'є, що може бути предметом окремого порівняльного дослідження. Тільки на відміну від постмодерністської концепції «влади-знання» М. Фуко, який веде мову не про тотальний

контроль певного типу влади чи зі сторони суб'єктів або інститутів влади, а про виявлення умов можливості цієї влади на мікрорівні, Е. Тоффлера більше цікавить не деконструкція субстанційної архетипіки влади (хоча риси останньої присутні у роботі), а її *футуристичний потенціал*, особливо в контексті інформаційної революції ХХІ ст. На відміну від інтерпретації П. Бурд'є суті владного потенціалу символічного капіталу, американський вчений, хоч і поділяє тезис «хто володіє інформацією, той має владу», але не редукує владу виключно до її соціального сенсу, маючи на увазі *універсально-онтологічний «зсув»*, що відбувся у владних відносинах, під впливом «темтів розвитку», які демонструє «надсимволічна» економіка та спектр інформаційних технологій, який, зокрема, відіграє вагомий роль під час переосмислення теорії соціальної влади у посткласичному ключі.

Висновки. Повертаючись до завдання, яке ми сформулювали, як спробу побудови інтегральної «формули влади», що є одним із пріоритетних завдань політософського дискурсу в контексті розвитку «засад глобального мислення», загальних контурів майбутньої цивілізації та формування загальнопланетарного інформаційного простору, на нашу думку, актуальною та релевантною вказаній задачі постає постіндустріальна кратологія Е. Тоффлера.

Коли на зміну «бюрократично-баронським» владним структурам стає нова інтерпретативно-когнітивна еліта, що знаходиться на вістрі «творчої руйнації» як радикальної трансформації соціально-економічного та духовно-інтелектуального клімату у світі, коли поява «згущеного розуму», що міститься у високотехнологічних продуктах, операціоналізує, демократизує та рандомізує на буттєвому рівні владний дискурс, переводячи його у стан полівимірності, коли розуміння влади як індустріального механізму «покарання-примусу» чи матеріального багатства вже семантично не відповідає соціально-політичним та цивілізаційним реаліям на межі ХХ-ХХІ століть, Е. Тоффлер робить акцент на *владі як на символічно-проективній реальності, в основі якої лежить мобільна, технологічно-конвертована, інтерактивна, всюдисуща, сполучувана та глобальна «інфосфера», що виступає інтегральним феноменом, який пронизує усі інші сфери буття людини та її життєдіяльності на сучасному етапі.*

Читаючи роботи американського дослідника, розумієш, що на початку третього тисячоліття, класична потенційно-вольова чи інструментально-силова концепція влади, що тлумачиться у суб'єктоцентричному ключі, виявляється не ефективною. На зміну їй приходить *влада інформації та її носіїв, агентів, які представляють «освічену меншість» (когнітаріат)*, що віддзеркалює образ «нової цивілізації», котра поширюється на планеті. Вже не суб'єкт політичної дії продукує владні відносини, а саме «інтелектуальна» економіка визначає позиціонування політичного суб'єкта та природу владно-політичних відносин. Саме тому, намагаючись автентично політософськи виміряти систему владних відносин у ХХІ столітті, слід звертатися до посткласичної філософії влади, в контексті якої важливе місце посідає і досі маловивчена постіндустріальна кратологія Е. Тоффлера.

Список використаної літератури

1. Власть и властные отношения в современном мире: Материалы IX научно-практической конференции, приуроченной к 15-летию Гуманитарного университета (г. Екатеринбург) 30–31 марта 2006 года: Доклады в 2 т.; [редкол.: Л. А. Закс и др.]. – Екатеринбург: Гуманитарный ун-т, 2006. – Т.1. – 548 с.
2. Haller A.-P. *Alvin Toffler and the economico-social evolution* / A.-P. Haller // *Lucrări științifice*. – 2011. – vol. 54. – № 1. – P. 222-226.
3. Касьян В. В. Соціокультурний розвиток постіндустріальної цивілізації (у контексті наукових досліджень О. Тоффлера): автореф. дис. ... канд. філос. наук: 26.00.01 / В. В. Касьян; Нац. акад. кер. кадрів культури і мистецтв. – К., 2013. – 20 с.
4. Тоффлер Е. Нова парадигма влади. Знання, багатство й сила / Е. Тоффлер; [пер. з англ. Н. Бордукової]. – Х.: Акта, 2003. – 688 с.
5. Тоффлер А. Футуршок / А. Тоффлер; [пер. с англ. А. Б. Гофмана]. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.
6. Тоффлер Е. Третья хвиля / Е. Тоффлер; [пер. з англ. А. Євси; за ред. В. Шовкуна]. – К.: Всесвіт, 2000. – 475 с.

7. Маруховський О. О. Політичні аспекти зарубіжних концепцій інформаційного суспільства: автореф. дис. ... канд. політ. наук: 23.00.01 / О. О. Маруховський; Ін-т політ. і етнонац. досліджень імені І. Ф. Кураса. – К., 2008. – 20 с.
8. Фуко М. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1973-1974 учебном году / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.
9. Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ / В. Г. Ледяев. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. – 384 с.
10. Васильева А. С. Трансформация феномена власти в новое и новейшее время / А. С. Васильева // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета (Научный журнал КубГАУ). – Краснодар: КубГАУ, 2012. – №01(075). С. 623-637. – Режим доступа: <http://ej.kubagro.ru/2012/01/pdf/51.pdf>
11. Новиков В. Т. Феномен власти в классической и современной философии: сравнительный анализ / В. Т. Новиков, О. В. Новикова // Философия и социальные науки: научный журнал. – 2011. – № 3/4. – С. 40-46.
12. Баталов Э. Я. Проблема демократии в американской политической мысли XX века (из истории политической философии современности) / Э. Я. Баталов. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 376 с.
13. Прозоров В. О семантических горизонтах понятия «власть» / В. Прозоров // Логос. – 2003. – № 4-5 (39). – С. 58-64.
14. Уилсон Р. А. Психология эволюции / Р. А. Уилсон; [пер. с англ. под ред. Я. Невструева]. – К.: Янус, 2001. – 302 с.
15. Weiss E. Creating a New Civilization: The Politics of the Third Wave / E. Weiss // Harvard Journal of Law & Technology. – 1996. – Vol. 9. – №1. – P. 225-229.

References

1. Power and imperious relations in the modern world. *Materials of IX research and practice conference, devoted to the 15th anniversary the Humanitarian university (Ekaterinburg), 30-31 March, 2006, 1.* – Yekaterinburg: Humanitarian university (in Russ.)
2. Haller, A.-P. (2011). Alvin Toffler and the economico-social evolution. *Lucrări științifice*, 54, 1, 222-226.
3. Kas'yan, V. V. (2013). *Sociocultural development of postindustrial civilization (in the context of scientific researches of A. Toffler): abstract of the candidate of philosophical sciences dissertation: 26.00.01* (in Ukr.)
4. Toffler, E. (2003). *New paradigm of power. Knowledge, richness and force.* – Kharkiv: Akta (in Ukr.)
5. Toffler, E. (1997). *Futurshok.* – SPb.: Lan' (in Russ.)
6. Toffler, E. (2000). *Third wave.* – Kyiv: Vsesvit (in Ukr.)
7. Marukhovs'kiy, O. O. (2008). *Political aspects of foreign conceptions of informative society: abstract of the candidate of political sciences dissertation: 23.00.01* (in Ukr.)
8. Foucault, M. (2007). *Psychiatric power. Course of the lectures read in College de France in 1973-1974.* – SPb.: Nauka (in Russ.)
9. Ledyayev, V. G. (2001). *Power: conceptual analysis.* – Moscow: ROSSPEN (in Russ.)
10. Vasil'yeva A. S. (2012). Transformation of the phenomenon of power in new and newest time // *Politematicheskiy setevoy elektronnyy nauchnyy zhurnal Kubanskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta (Polythematic network electronic scientific magazine of the Kuban state agrarian university)*, 1(75), 623-637. – Retrieved from <http://ej.kubagro.ru/2012/01/pdf/51.pdf> (in Russ.)
11. Novikov, V. T. (2011). The phenomenon of power in classic and modern philosophy: comparative analysis. *Filosofiya i sotsial'nyye nauki: nauchnyy zhurnal (Philosophy and social sciences : scientific magazine)*, 3-4, 40-46 (in Russ.)
12. Batalov, E. Ya. (2010). *A problem of democracy in the American political idea of XXth century (from the history of modern political philosophy).* – Moscow: Progress-Tradition (in Russ.)
13. Prozorov, V. (2003). About semantic horizons of the concept "power". *Logos*, 4-5 (39), 58-64 (in Russ.)
14. Uilson, R. A. (2001). *Psychology of evolution.* – K.: Yanus (in Russ.)
15. Weiss, E. (1996). Creating a New Civilization: The Politics of the Third Wave. *Harvard Journal of Law & Technology*, 9, 1, 225-229.

PECHERANSKYI Igor Petrovych,

Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Philosophy
Kyiv National University of Culture and Arts,
ipecheranskiy@ukr.net

ALVIN TOFFLER'S POST-INDUSTRIAL CRATOLOGY

Abstract. Introduction. The article deals with the concept of the power of the American philosopher, sociologist and journalist A. Toffler. **The purpose** is to analyse this concept in the context of his theory of informative or post-industrial society. **The main results.** The government is

gradually moving away from the old hierarchy, creating a more mobile, heterogeneous system in which constantly changing centers of power. New communication technologies undermine the government hierarchy as provide an opportunity to do without it. Computers can simulate not just economic or technical processes, but also political, providing many alternative courses of action in a given situation. The more data, information and knowledge management system uses, the more society becomes information, the more difficult to understand what is really going on. Pending the crisis, politicians and bureaucrats, corporate lobbying forces and social movements will apply information tactics, meaning the power game based on the manipulation of data before it gets in the media. Here is presented the correspondence between historical types of power (violence, wealth and knowledge) like the rising arrows, reflecting the attitude of the scientist to the importance of each civilization against the background of transformation at the turn of XX-XXI centuries. Conclusions The author underlines on the methodological potential of post-classical universal ontological interpretation of power as a symbolic and projective reality that is embodied in the global "infosphere" which enables the phenomenon of the educated "semi-direct" democracy. Thus, the power from the countries with rich natural resources will pass to those who control the knowledge necessary for creation of new resources.

Key words: A. Toffler, post-industrialism, theory of informative society, cratology, knowledge, wealth, violence, cognitariat, "semi-direct" democracy.

Одержано редакцією 14.04.2016

Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 1:572:130.2

СКАЛАЦЬКА Олена Віталіївна,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін

Одеського торгово-економічного інституту

Київського національного

торговельно-економічного університету,

e-mail: elena-s2008@ukr.net

ПЕРФОРМАТИВНИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТУ «ГЕТЕРОТОПІЯ»

Мета статті полягає у соціально-філософському аналізі перформативного аспекту концепту «гетеротопія» у концепції Мішеля Фуко. Акцентується увага на тому, що теоретичний аналіз нових соціальних утворень (гіпермаркети, будинки мод, рекреаційні зони та багато інших) не може відбуватись у категоріях класичної онтології, які не здатні охопити специфіку символічних, соціокультурних, утворень. Простежено застосування просторового повороту (spatial turn) та його перформативного аспекту щодо розгляду соціальних процесів. Обґрунтовано, що визначення простору як мережі відносин, дозволяє нам розглядати концепцію гетеротопії М. Фуко як перформативний підхід. Проаналізовані основні принципи гетеротопії: об'єднання індивідів у групи; поліфункціональності; існування декількох просторів у одному місці; гетерохронності; амбівалентності (закритий/відкритий простір); створення ілюзорності. Соціально-філософський аналіз перформативного аспекту концепту «гетеротопія» сприятиме збагаченню теоретичної бази дослідження соціального простору, простору моди.

Ключові слова: гетеротопії, утопія, «дзеркало», просторовий поворот, перформативний підхід, простір моди, соціальні утворення.

Постановка проблеми. Сучасні соціально-цивілізаційні процеси у суспільстві обумовили актуальність звернення низки гуманітарних наук до теми перегляду структури та функціонування поняття простір. Досліджувати дану проблематику у категоріях класичної онтології, яка ґрунтується на аристотелівському понятті «топос» («місце»), не достатньо.

Дані теоретичні конструкції не здатні охопити специфіку соціокультурних символічних утворень (гіпермаркети, будинки мод, рекреаційні зони та багато інших), які не обмежуються тільки фізичним існуванням (їх багатофункціональність спирається та залежить від індивіда). Виникають певні категоріальні труднощі. Саме тому, заявлена проблема вимагає уточнення категоріального апарату і специфіки простору у гуманітарному дискурсі. Запропоновані концепції розкрили нові перспективи дослідження як простору так і суспільства, його окремих частин, їх взаємодії. Одним з таких напрямків є перформативний простір (або перформативістська теорія простору), аналіз якого постає актуальним для соціально-філософського дослідження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Особливості нових соціальних утворень та необхідність уточнення їх визначення як простору були сформульовані представниками філософської думки, які постали підґрунтям ідеї соціального простору, що у подальшому сприяло виникненню просторового повороту. Теорія соціального простору була розроблена у роботах наступних авторів: Е. Гідденса, Г. Зіммеля, П. Бурдьє, А. Лефевра і М. Фуко. Перформативний підхід постає новим питанням для наукового дискурсу, та представлений у роботах: Д. Остіна, К. Вульфа, А. Лідова та інших. Необхідно зазначити, що роботи І. Гофмана та низка інших досліджень у сучасному гуманітарному дискурсі розглядаються як частина просторового та перформативного підходів.

Мета статті полягає у соціально-філософському аналізі перформативного аспекту концепту «гетеротопія» у концепції Мішеля Фуко.

Виклад основного матеріалу. У ХХ столітті в межах філософії сформувалася низка поворотів (лінгвістичний, іконічний, антропологічний, медіальний, перформативний, просторовий та ін.). Феномен різноманіття поворотів представляє нову тему для обговорення функціонування філософії у суспільстві, що «вказує на інвалідність запізнілих спроб філософії патрувати природу, суспільство, свідомість і культуру» [1, с. 108]. Однією з нових форм повороту постав просторовий поворот (spatial turn), що описує за допомогою категорій «топос», «поле», «простір» та інших все існуюче різноманіття соціальних, міжкультурних, міжособистісних відносин, становлення індивіда. Необхідно зазначити, що перераховані вище категорії отримують нове трактування в світлі сучасних процесів.

У своєму дослідженні соціального простору ми акцентуємо увагу на його перформативності. Теоретичні розвідки розгляду простору у взаємодії його структурних елементів, їх дії наявні у низці досліджень, але вони не призвели до формування цілісної концепції. А. Філіппов при конструюванні соціології простору вказує на важливу особливість: простір досліджується не «сам по собі, але соціальні події – дії, взаємодії і комунікації, в конституювання яких входить сенс простору» [2, с. 259].

Сучасний дослідник Ю. Бедаш запропонувала перформативістську теорію простору, яка не отримала подальшого поширення. У своєму дослідженні автор демонструє передумови щодо формування даної теорії простору, яка пов'язана зі зміною постановки простору як об'єкта дослідження. На думку Ю. Бедаш, дані зміни пов'язані зі «зміщенням інтересу від простору як предмета дослідження (простору самого по собі) до значення просторового виміру для соціального життя» [3, с. 106]. Першоосновою побудови нових просторових концепцій постає модель мегаполісу, «структурними характеристиками якої є гетерогенність, гібридність, децентрованість» [3, с. 106]. Згідно даної моделі, формування соціальності відбувається внаслідок взаємодії окремих компонентів суспільства. Ю. Бедаш перераховує авторів теоретичних конструкцій, які дозволяють розкрити просторовість в її соціальності: М. Гайдеггер, М. Мерло-Понті, Х. Плеснер, А. Лефевр, М. Фуко, Е. Гідденс та ін. На думку автора, в даних концепціях простір «розглядається як динамічна структура (перформанс), яка виявляється в процесі формування (втлення) повсякденного «репертуару» соціальних практик» [3, с. 107], що і дозволяє визначати його як перформативне, досліджувати крізь призму дій індивідів. Таким чином, простір існує у практиках.

Головною відмінністю перформативістської теорії простору від метафізичних (субстанціоналістська, реляційна, епістемологічна) Ю. Бедаш називає категоріальний апарат. У метафізичних концепціях всі категорії абстрактні, суперечать соціальним відносинам; перформативістська теорія використовує соціологічні, філософські категорії, що ґрунтуються на реально існуючих утвореннях і процесах. Перформативістська теорія є постметафізичною, «руйнує» редукціоністські теорії, які ґрунтуються на бінарних опозиціях [3, с. 107].

Яскравим прикладом перформативістської теорії простору або перформативного простору (дане питання потребує окремого дослідження) постає концепція гетеротопії французького філософа Мішеля Фуко. Своє бачення соціального простору М. Фуко виклав у доповіді «Про інші простори» (або «Інші простори») [4], яка була прочитана в 1967 році, що і стало відправною точкою появи і розвитку концепту «гетеротопія» в гуманітарному знанні.

В своїй роботі «Інші простори» автор аналізує особливості сучасного соціального простору. Саму сучасність він визначає «добою простору» [4, с. 191], для якої окрім її суперечливості і дисперсії характерний новий напрямок розвитку не «крізь час», а «як мережа, що зв'язує між собою крапки і перехрещує нитки свого клубка» [4, с. 191]. На думку М. Фуко, «починаючи з Галілея, з XVII століття протяжність замінює локацію» [4, с. 192], яку, у свою чергу, замінює місце розташування. У сучасному світі «простір надається нам у формі відносин розташування, місцезнаходження» [4, с. 193]. Саме розуміння окремих місць, не як «місця в місці» (концепція простору Аристотеля), або окремо існуючого простору, а мережі, що складається з взаємодії між різноманітними просторами, підкреслює їх взаємодію і дозволяє перенести на соціальне життя. На думку М. Фуко, індивід існує «у межах безлічі відносин, які визначають розташування, що не зводяться один до одного і абсолютно один на одного не накладаються» [4, с. 195].

На думку сучасного дослідника Є. Трубіної, М. Фуко акцентував увагу на «історичному моменті формування певного простору», який є дисциплінарним, «упорядковує життя за допомогою ув'язнення його в міському просторі» [5, с. 44]. Приклади побудови певних просторів для хворих, лепрозоріїв і в'язниць свідчать про динамізм даного простору, можливість його зникнення. Саме тому постає можливим «виключення когось із цього простору і зникнення з нього чогось назавжди» [5, с. 44]. Незважаючи на те, що Є. Трубіна не акцентує увагу на перформативності розуміння простору М. Фуко, автор підкреслює динамізм простору і наявність у ньому певних дій та взаємодій.

У своєму дослідженні соціального простору М. Фуко підкреслює, що він акцентує увагу саме на таких просторах, які «співвідносяться з усіма іншими місцями розташування, але таким чином, що припиняють, нейтралізують або перевертають усю сукупність відносин, які тим самим ними позначаються, відображаються або рефлексуються» [4, с. 195]. Для нашого дослідження особливий інтерес представляє така можливість даного простору як «перевертання» вже існуючих відносин. Наявність перевертання дозволяє зробити припущення стосовно перевертання самого простору, його структури, певних аспектів (ми так само можемо припустити, що процес перевертання може стосуватися абстрактних і фізичних положень).

Для опису «інших» просторів М. Фуко запропонував концепт «гетеротопія», спираючись на його етимологію від грецьких слів «heteros» – інакший та «topos» – місце, він надає наступне його визначення – це «місця, що знаходяться за межами усіх інших місць» [4, с. 196].

Питання визначення та розкриття сутності даного поняття постає дискурсивним у сучасній гуманітаристиці. На думку Е. Шестакової, поняття «гетеротопія» є «пошуком на тлі понятійно-категоріального апарату і класичної гуманітаристики, що відображає проблеми простору, і неklasичних підходів і напрямків, які працюють з поняттями тексту, коду, мовної гри, дискурсу, нарації, структури, деконструкції, відмінності, розрізнення, карти, різомі, іншого, інакшості» [6, с. 61]. Автор підкреслює важливу особливість даного концепту, яка

згодом втрачається або залишається поза увагою дослідників: її «обумовленість ідеєю складно представленої, різнорідної, семантично об'ємної просторовості». На думку автора, дана особливість сприймається як наукове поняття, яке пов'язане з відповідністю даного концепту «понятійно базовим ідеям неklasичної гуманітаристики». На думку Е. Шестакової, використання концепту «гетеротопія» є доцільним, оскільки воно здатне стати новим міждисциплінарним поняттям, сформулювати нову методологію, або «виявитися черговою науковою модою» [6, с. 61].

Концепт «гетеротопія» створює певний дискурс у гуманітарному знанні, його визначення ускладнює відсутність врахування «медіалізованих форм соціально-просторових відносин, які відіграють ключову роль в сучасному суспільстві з його дистанційними шлюбами, віртуальними офісами та університетами» [7, с. 150]. Також необхідно враховувати, що даний концепт «принципово відрізняється від концепту всіх пропорційних людському буттю місць і є особливим простором науки як модусу людського буття» [8, с. 67]. У нашому дослідженні ми акцентуємо увагу на перфомативності простору як родовій ознаці концепту «гетеротопія».

М. Фуко виділяє два види просторів: утопії (відсутнє реально існуюче місце) і гетеротопії – реальні. При цьому, на його думку, між цими двома видами просторів існують дзеркала – «змішаний, серединний досвід». Утопії перебувають у відношенні аналогії з реальними просторами. Відносини між утопіями і гетеротопіями є бінарно опозиційними: перші нереальні, другі – реальні.

На думку М. Фуко, дзеркало постає утопією, оскільки є «місцем без місця». Дзеркало амбівалентне (реальне і нереальне), воно «функціонує як гетеротопія у тому сенсі, що передає місце, яке займаю я в момент, коли я розглядаю себе у дзеркалі, одразу і абсолютно реальному, у зв'язку з усім оточуючим його простором, і зовсім нереальне, оскільки, щоб помітити дзеркало, треба пройти через розташовану у ньому віртуальну точку» [4, с. 196]. У даному випадку механізмом переходу з утопії в гетеротопію на антропологічному рівні постає «віртуальна точка», яка і створює можливість існування утопії. Саме тому, на наш погляд, процес бачення себе в нереальному просторі пов'язаний з драматургічним підходом І. Гофмана.

М. Фуко обґрунтовує наступні основні принципи гетеротопії. Згідно з першим принципом, всі культури утворюють гетеротопії, що пов'язано з особливостями існування об'єднання індивідів. М. Фуко не зупиняється на аналізі даного положення, але називає його «константою будь-якої людської групи». Визначення соціальної спільноти як «будь-якого соціального утворення, що виконує спільні економічні, політичні, культурні та інші завдання та має певну суспільну організацію» [9, с. 41], надає нам можливість стверджувати, що внаслідок діяльності даних груп і виникає можливість утворення нових просторів. Різноманіття груп індивідів породжує і плюралізм форм гетеротопій, і відсутність певної універсальної моделі. Саме дане положення постає підґрунтям можливості існування гетеротопії.

Кризові гетеротопії – це конкретні, спеціально створені фізичні місця, «привілейовані, або священні, або заборонені, зарезервовані за індивідами, опиняються у кризовому стані по відношенню до суспільства і до людського середовища, у якому вони живуть» [4, с. 197]. У сучасних умовах кризові гетеротопії заміщуються девіаційними. На наш погляд, так само необхідно відзначити важливу методологічну послідовність даного міркування М. Фуко: редукція індивіда по відношенню до традиційних соціальних устроїв постає точкою не лише об'єднання даних індивідів у певну групу, а й формування для них окремого фізичного простору усередині існуючого.

Другий принцип пов'язаний з багатофункціональністю гетеротопії у суспільстві. М. Фуко розглядає його дію на прикладі функціонування кладовища. У даному випадку кладовище демонструє різноманіття існуючих зв'язків: протягом історії змінювалося його місце розташування (в місті, за його межами) в залежності від домінуючих у суспільній свідомості уявлень про нього. Воно завжди виступало «в зв'язку з великою кількістю всіх місцезнаходжень міста... оскільки у кожного індивіда і в кожній родині є родичі на

кладовищі» [4, с. 198]. Даний приклад так само свідчить про те, що побудова і функціонування гетеротопії спирається на дії індивіда.

Згідно з третім принципом, можливе «зіставлення в одному єдиному місці декількох просторів... які самі по собі несумісні» [4, с. 200]. Прикладами таких просторів є сцена театру, екран кінотеатру, які демонструють несумісні простори у їх постійній зміні.

Четвертий принцип спирається на гетерохронність («розкрий» часу), і визначає функціонування гетеротопії з виникненням «розриву» індивіда по відношенню до традиційного часу (кладовище – втрата життя). Існують гетеротопії, у яких час накопичується (музеї, бібліотеки) і, навпаки, є темпоральним (ярмарки, нетрадиційні місця для проживання (на островах)).

П'ятий принцип свідчить про амбівалентність відкритості та замкнутості гетеротопії. Для нашого дослідження важливою є наступна особливість даного принципу: до гетеротопії «можна потрапити, лише отримавши дозвіл або ж зробивши певну кількість подвигів» [4, с. 202]. Дія індивіда наділяє дане місце вищевказаними особливостями.

Відповідно до шостого принципу, гетеротопії виконують функції стосовно інших просторів, або «створюють ілюзорний простір, який викриває ще більш ілюзорне, увесь реальний простір, усе розташування, згідно з яким розгороджується людське життя» [4, с. 203]. Дана гетеротопія може стати не ілюзорною, а компенсаторною. Формою такої гетеротопії може бути будь-який штучно створений простір, у формі театру, антисвіту на карнавалі, сезонного модного показу.

Розгляд моди як перформативного простору лише починається, у своїх публікаціях ми здійснюємо пошуки теоретичного обґрунтування даного положення. Теоретична конструкція М. Фуко дозволяє нам об'єднати усі існуючі концепції в одну теоретичну базу. У своїх дослідженнях ми вже зверталися до перформативного підходу К. Вульфа і простежували можливість визначення моди як перформативного простору [10].

Згідно з поглядами М. Фуко, особливістю «інших» просторів є те, що вони суперечать існуючим просторам. У своєму дослідженні ми акцентуємо увагу на розгляді реальних місць розташування, тобто гетеротопіях, які «можна знайти у межах культури, де вони одразу і представляються, і оскаржуються, і перевертаються» [4, с. 196]. У модному просторі «перевертання» є властивістю у межах театральності і карнавального, комічного. Дане «перевертання» є амбівалентністю, зміною бінарних опозицій. Постійні нововведення в моді спираються на класичні міфологічні, літературні сюжети і соціальні події, важливі життєві процеси; те, що раніше здавалося забороненим, постає допустимим, актуальним. Певні новаторства дизайнерів (відмова від корсета у жінок, запозичення елементів чоловічого одягу), форма одягу викликала невдоволення і засудження з боку громадськості.

Необхідно відзначити, що мода проявляється і у вигляді утопій, що простежується у поширенні безлічі ідей, ідеологій, течій, напрямків; або у формі абстрактних образів, тенденцій, які в дійсності співвідносяться по аналогії з реальними просторами (наприклад, твердження «у цьому сезоні в моді червоний колір»). Конструювання абстрактного образу відбувається відповідно до модних тенденцій, репрезентується в реальному просторі за аналогією і створює варіативність прототипу.

Для нашого дослідження необхідно зазначити ще одну важливу особливість утопій – вони «абсолютно інші, ніж всі місця, які вони відображають і про які говорять». У просторі моди наявні вищезазначені «відображення» інших просторів в їх ідейних першоосновах (мистецтво, культура, соціальні події).

Опис М. Фуко дзеркала як «місця без місця» відповідає сучасним модним тенденціям активної присутності та подання себе індивідом у віртуальному просторі. У даному випадку ми звертаємося до перформативного підходу і драматургічної позиції І. Гофмана [11].

У вигляді гетеротопії мода також існує у формі іміджмейкінгу (створення іміджу), магазинів, модних показів, Тижнів мод (спеціально створених просторів).

Вищезазначені теоретичні положення дозволяють застосовувати концепт «гетеротопія» М. Фуко при обґрунтуванні перформативності модного простору.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Визначення простору як мережі відносин дозволяє нам розглядати концепцію гетеротопії М. Фуко як перформативний підхід. У даному випадку першоосною виникнення та існування простору постають не географічні особливості, архітектурні побудови, а соціальна міжособистісна та міжгрупова дія, яка сприяє виникненню окремого фізичного місця для реалізації даних відносин. Гетеротопії виникають і існують завдяки перформативності індивідів або соціальних спільнот. Необхідно зазначити, що вищезазначені дії не обмежуються комунікацією, вони розкриваються у праксеології, що наділяє простір такою властивістю як динамізм. Праксеологія індивідів повинна бути нестандартною, «перевертати» існуючий формат відносин у суспільстві. Даний процес постає можливим завдяки наступним принципам: об'єднанню індивідів у групи; поліфункціональності; існуванню декількох просторів у одному місці; гетерохронності; амбівалентності (закритий/відкритий простір); створення ілюзорності. Простір моди відповідає даним принципам, що дозволяє розглядати його як гетеротопію, або перформативний простір. Соціально-філософський аналіз перформативного аспекту концепту «гетеротопія» сприятиме збагаченню теоретичної бази дослідження соціального простору, простору моди та дозволить розкрити нові перспективи дослідження даного питання.

Список використаної літератури

1. Савчук В. В. Феномен поворота в культурі ХХ века / В. В. Савчук // Международный журнал исследований культуры. – 2013. – № 1(10). – С. 93-108.
2. Филиппов А. Ф. Социология пространства / А. Ф. Филиппов. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 290 с.
3. Бедаш Ю. А. Пространство как проблема постметафизической философии [Электронный ресурс] / Ю. А. Бедаш // Топос: Философско-культурологический журнал. – 2009. – № 1 (21). – С. 94-113. – Режим доступа: http://ecsocman.hse.ru/data/004/976/1222/Topos_2009_1_94-113_Bedash.pdf
4. Фуко М. Другие пространства (конференция) // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / [пер. с франц. Б. М. Скуратова под общей ред. В. П. Большакова]. – Ч. 3. – М.: Практикс, 2006. – С. 191-204.
5. Трубина Е. Г. Поворот к пространству: междисциплинарное движение и сложности его популяризации [Электронный ресурс] / Е. Г. Трубина // Политическая концептология. – 2011. – № 4. – С. 34-49. – Режим доступа: <http://politconcept.sfedu.ru/2011.4/02.pdf>
6. Шестакова Э. Г. Гетеротопия – рабочее понятие современной гуманитаристики: литературоведческий аспект [Электронный ресурс] / Э. Г. Шестакова // Критика и семиотика. – 2014. – Вып. 20 – С. 58-72. – Режим доступа: http://www.philology.nsc.ru/journals/kis/pdf/CS_20/cs02shestakova.pdf
7. Бедаш Ю. Гетеротопология как практическая философия [Электронный ресурс] // Практизация философии: современные тенденции и стратегии [ред. И. Н. Инишев, Т. Щитцова]. – Т. 2. – В.: Европейский гуманитарный университет, 2010. – С. 139-150. – Режим доступа: https://culture.hse.ru/data/2013/11/09/1281887898/Бедаш_Гетеротопология%20как%20практическая%20философия_139-150.pdf
8. Карпова С. Г. Гетеротопии и утопии Р. Барта и М. Фуко // С. Г. Карпова // Вісник Дніпропетровського університету. – 2012. – № 9/2. – Вип. 22. – С. 66-72.
9. Андрущенко В. П. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія: підруч. [для вищ. навч. закл.] / В. П. Андрущенко, Л. В. Губерський, М. І. Михальченко. – Вид. 3-є. – К.: Генеза, 2006. – 656 с.
10. Скалацька О. В. Простір моди у світлі перформативного підходу К. Вульфа // О. В. Скалацька / Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Вип. 63. – Запоріжжя: РВВ ЗДІА, 2015. – С. 48-56.
11. Скалацька О. В. Драматургічний підхід І. Гофмана у структуруванні простору моди // О. В. Скалацька / Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Вип. 64. – Запоріжжя: РВВ ЗДІА, 2016. – С. 70-78.

References

1. Savchuk V. (2013). The Phenomenon of Turn in 20th Century Culture. *Mezhdunarodnyiy zhurnal issledovaniy kul'turyi (International Journal of Cultural Studies)*, 1 (10), 93-108 (in Rus.)
2. Filippov A. F. (2008). *Sociology of Space*. SPb.: Vladimir Dal (in Rus.)
3. Bedash Y. A. (2009) Space as a problem of a Post-Metaphysical Philosophy. *Topos : Filsofsko-kulturologicheskiiy zhurnal (Topos: Philosophical and cultural magazine)*, 1 (21), 94-113 (in Russ.)
4. Foucault M. (2006). Of Other space (conference) // *Intellectuals and power: Selected Political articles, speeches and interviews*. M.: Praxis (in Rus.)

5. Trubina Y. G. (2011). Turn to the space: an interdisciplinary movement and problems with its promotion. *Politicheskaya kontseptologiya (The political conceptology)*. Retrieved from <http://politconcept.sfedu.ru/2011.4/02.pdf> (in Rus.)
6. Shestakova E. G. (2014). Heterotopia – modern operating concept of the humanities: literary aspect. *Kritika i semiotika (Criticism and Semiotics)*. Retrieved from http://www.philology.nsc.ru/journals/kis/pdf/CS_20/cs020shestakova.pdf (in Rus.)
7. Bedash Y. A. (2010). Heterotopology as a practical philosophy. *Praktizatsiya filosofii: sovremennyye tendentsii i strategii (Praktizatsiya philosophy: current trends and strategies)*, 2. Retrieved from https://culture.hse.ru/data/2013/11/09/1281887898/Бедаш_Гетеротопология%20как%20практическая%20философия_139-150.pdf (in Rus.)
8. Karpova S. G. (2012) Heterotopias and utopias Roland Barthes and Michel Foucault. *Visnyk Dniproperetrovskogo universitetu (Bulletin of Dnipropetrovsk University)*, 22, 66-72(in Rus.)
9. Andrushchenko V. P. (2006). *Social philosophy. History, Theory, Methodology: textbook*. K.: Geneza (in Ukr.)
10. Skalatskaya H. (2015). The space of fashion in light of performative approach of K. Wolfe. *Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii (Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy)*, 63, 48-56 (in Ukr.)
11. Skalatskaya H. (2016). The Dramatic Approach of I. Hoffman in Structuring the Space of Fashion. *Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii (Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy)*, 64, 70-78 (in Ukr.)

SKALATSKA Olena Vitaliivna,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Social and Humanitarian Disciplines
Odessa Institute of Trade and Economics
of Kyiv National University of Trade and Economics,
e-mail: elena-s2008@ukr.net

PERFORMATIVE ASPECT OF THE CONCEPT «HETEROTOPIYA»

Abstract. Problem. Modern social and civilizational processes in society led to the relevance of treatment of a number of humanitarian topics to review of the structure and operation of the concept space. Theoretical analysis of new social formations (hypermarkets, fashion houses, recreational areas and many others) can not take place in the categories of classical ontology, which can not cover the specifics of symbolic and socio-cultural formations. In the twentieth century within philosophy a number of changes were formed (linguistic, iconic, anthropological, medial, performative, spatial and others). **The purpose** of the article is the socio-philosophical analysis of the performative aspect of the concept "heterotopiya" in Michel Foucault's concept. **The methods of research** are analytical, critical and interdisciplinary approach, logical and systematic analysis of the problems. **The main results** of the research are the use of spatial rotation (spatial turn), which describes using the categories of "topos", "right", "space" and all other existing variety of social, intercultural, interpersonal relations. One of the new areas of space research is performativistic theory of space (or performative space), which is not spread in the humanities. The definition of space as a chain of relationships allows us to consider the concept of Foucault's heterotopiya as performative approach. **Scientific novelty** of research results is opening of opportunities of philosophical analysis of fashion as performative space (including Foucault's concept). **Conclusions and specific proposals of the author.** In the concept of Foucault's heterotopiya primordial origin and existence of space there are not geographical features and architectural buildings, but social and interpersonal inter-action that contributes to individual physical space for the realization of these relations. Praxeology of individuals should be non-standard and "flip" the existing format of relations in society. This process is possible by the following principles: association of individuals in the group; polyfunctionality; the existence of several spaces in one place; heterochrony; ambivalence (closed/open); creating illusions. Social and philosophical analysis of the performative aspect of the concept "heterotopiya" contributes to the enrichment of theoretical basis of the research of social space and the space of fashion, and will open new prospects for research of this issue.

Key words: heterotopiya, utopia, "mirror", spatial change, performative approach, space of fashion, social formations.

Одержано редакцією 02.04.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 111.1

КУЛЄШОВ Олександр Вадимович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Черкаського державного
технологічного університету,
e-mail: Klshv@rambler.ru

АБСОЛЮТНА РЕАЛЬНІСТЬ У МЕТАФІЗИЦІ ДЖОНА МАКТАГГАРТА

У статті аналізується метафізична концепція англійського філософа Джона Мактаггарта (1866-1925). Виявляється його розуміння абсолютної реальності, особливості цього розуміння в порівнянні з концепцією абсолютного ідеалізму Гегеля. Робиться висновок про основоположну роль в метафізиці англійського філософа категорій єдиного і різноманітного. Проведений аналіз дає змогу стверджувати, що саме характер зв'язку єдиного і різноманітного використовується Мактаггартом для доведення духовної або ідеальної сутності всього існуючого. Філософ пропонує модель світу як сукупності індивідуальних особистостей. Будучи фундаментальними реальностями, особистості, на його думку, відзначаються нескінченним існуванням, що дозволяє говорити про їх безсмертя. Критичний розгляд метафізики Мактаггарта виявляє її суттєвий недолік, який полягає у непереконливому визначенні відношення єдиного і різноманітного. Втім, метафізика Мактаггарта демонструє в окремих аспектах близькість до розв'язання надзвичайно важливих метафізичних питань.

Ключові слова: метафізика, ідеалізм, абсолютна реальність, єдине, багатоманітне, особистість, безсмертя.

Постановка проблеми. Пізнання взагалі і розвиток науки зокрема залежать від рівноваги двох процесів: накопичення фактів і поглиблення їх пояснення. Перебільшення одної сторони гальмує загальний процес. Накопичення фактів в сучасній науці здається нестримним і безмежним. Пояснення ж у процесі його поглиблення раз за разом наштовхується на питання про граничну основу будь-якого пояснення. Як би – стверджувально чи заперечно – не відповідати на це питання, самого його уникнути неможливо. Неможливо також удовольнитись у якості пояснень досвідними знаннями, які не зменшують, а лише збільшують коло питань, що залишаються без відповіді. Неминучими в історичній перспективі, отже, є спроби остаточних пояснень всього, які є сутністю метафізики. Сучасній галузі філософії, яка проходить під назвою метафізики, приходиться зважувати на все ще потужний тренд антиметафізичних установок в модерній філософії і науці. Цього обмеження не було в класичній метафізиці, привабливій своїм відкритим і в чомусь наївним прагненням знайти всьому остаточне пояснення. Один з останніх сплесків класичної метафізичної думки – британський ідеалізм другої половини ХІХ – першої третини ХХ століття. Його часто атестують як неогегельянство, що не цілком справедливо. Відштовхуючись від ідей Гегеля, британські ідеалісти на чолі з Френсисом Бредлі давали цілком самостійні й досить вільні його інтерпретації. Одною з найцікавіших в цьому контексті є по-своєму дивовижна і захоплююча метафізична концепція Джона Мактаггарта.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На відміну від інших британських ідеалістів, Мактаггарт є досить популярним в сучасній філософській літературі, насамперед, зрозуміло, англійській. Втім, його згадують майже виключно у зв'язку лише з одним аспектом його поглядів, а саме, з його концепцією часу. Так званий парадокс Мактаггарта, в основі якого знаходиться неможливість узгодити дві репрезентації часу – часу, як розрізнення минулого, теперішнього і майбутнього, і часу, як розрізнення того, що відбувається до чогось і після чогось, – є предметом розгорнутої і складної дискусії. Література з цієї теми надзвичайно велика і потребує особливої бібліографічної розвідки. Інші ж аспекти філософської концепції Мактаггарта, зокрема, його метафізична модель світу викликають порівняно незначну увагу сучасних дослідників, хоча думається, є більш перспективною темою для обговорення. Можна вказати на декілька загальних робіт, які,

практично, вичерпують описи метафізики Мактаггарта в цілому в останні десятиріччя [1], [2], [3], [4]. Деякі аспекти метафізики англійського філософа досліджено у низці статей. Зокрема, йдеться про ідеалізм Мактаггарта [5], [6], його логічний детермінізм [7], [8], теорію особистості [9], [10]. Тема абсолютної реальності в аспекті її відношення з випадковістю у Гегеля, Мактаггарта і Фіндлі розглядається в статті [11]. Місце абсолютної реальності в метафізиці Мактаггарта і обґрунтування її репрезентації в його космологічній системі окремо поки що не розглядались.

Мета статті. Метою статті є схематизація загальної метафізичної концепції Мактаггарта і виявлення на цій основі його розуміння абсолютної реальності, а також підстав для такого розуміння. Окремим завданням постає оцінка переваг і недоліків метафізичної системи Мактаггарта, визначення її перспективних аспектів. Для виконання цих завдань мають бути проаналізовані роботи англійського філософа, які є репрезентативними стосовно даної теми. Найбільш розгорнута і водночас компактна метафізична модель світу подана Мактаггартом в його роботі «Студії з гегелівської космології» (1901) [12]. Основна підсумкова книга Мактаггарта «Природа існування» у двох томах (1921, 1927) [13; 14] виходить за межі нашої теми, але містить значний матеріал щодо неї. Певні відомості, які стосуються проблеми духовної природи реальності і особистого безсмертя, містяться в роботі «Деякі догми релігії» (1906) [15], вона також використана у статті. Слід додати, що, попри деякі уточнення і зміну певних позицій, принципових розбіжностей в загальній концепції між роботами різних періодів творчості англійського мислителя не простежується.

Виклад основного матеріалу. Метафізика Мактаггарта, як і Гегеля, має спекулятивний характер, тобто базується на висловлюваннях чистої думки. Разом з тим, Мактаггарт здійснює те, що, на його погляд, проходить майже повз увагу Гегеля, він поєднує сферу чистої думки з емпіричним знанням. Таке поєднання у англійського філософа одержує назву «вчення про світ» або космології. За його визначенням «космологія є прикладання до емпірично відомих предметів апріорних висновків, виведених з дослідження природи чистої думки» [12, с. 1]. Цей емпіричний елемент відрізняє космологію від чистої думки гегелівської логіки. З іншого боку, його слід відрізняти від емпіричних висновків науки і повсякденного життя [12]. Отже, модель світу, яку створює Мактаггарт, займає проміжне положення між спеціальними науками і чистою логікою. Істинність же такої моделі залежить, у першу чергу, не від емпіричного обґрунтування, а від незаперечності самообґрунтованого спекулятивного мислення. Англійський філософ демонструє цілком гегельянське раціоналістичне й ідеалістичне переконання в тому, що чиста думка відповідає абсолютній дійсності. Втім, Мактаггарта аж ніяк не можна назвати епігоном Гегеля. Він розглядає свою систему як доповнення і розширення, у певному сенсі, покращення системи Гегеля, виходячи із сформульованих Гегелем принципів. За його зверненням до читача застереженням, він пропонує не ті погляди, які дійсно виразив Гегель, а ті, які могли б за певних обставин логічно впливати з гегелівської логіки і теорії абсолютної ідеї [12, с. 2].

Визнання абсолютної ідеї в космологічному викладі реалізується, перш за все, як принцип незаперечної й фундаментальної єдності світу. Таким самим незаперечним і фундаментальним фактом для Мактаггарта є різноманітність реальності, її розпад на співіснуючі індивідуальні реальності або – «індивіди». Головне питання метафізики Мактаггарта, з розв'язання якого виходять всі його вражаючі метафізичні висновки, є питання про те, як багатоманітне поєднується у єдине, як постає так, що багатоманітне в той же час є єдиним, а єдине – багатоманітним. Більш повне ніж у Гегеля визначення абсолютної ідеї, за Мактаггартом, має формулюватись як реальність, яка є диференційованою єдністю, де єдність означає лише диференціацію, а диференціація означає лише єдність [12, с. 19]. Вдивляючись в ці дві сторони світової реальності, Мактаггарт доходить висновку, що вони не утворюють субординативного відношення; ні єдине, ні індивідів не можна вважати підпорядкованими іншому, це якась безпосередня єдність одного й другого [12, с. 19]. Якою

бачить цю єдність англійський філософ? Єдине має бути присутнім у кожному індивіді, у кожній своїй частині і, разом з тим, бути сумою цих частини, бути тотожним всім індивідам разом [12, с. 13]. При цьому не можна сказати, що характер індивідів залежить від їх зв'язків, навпаки, характер індивідів і їх зв'язки цілком поєднані. Характер існує як зв'язки, а зв'язки належать до природи індивідів і ні до чого іншого, причому являють собою не загальну природу індивідів, а унікальну природу кожного індивіда, яка відрізняє його від інших [12, с. 283]. Для більш змістовного пояснення поєднання єдиного з індивідами Мактаггарт вводить в «Природі існування» поняття первинних і вторинних частин (Primary Parts and Secondary Parts). Первинні частини не детермінуються нічим за межами сукупності цих частин, вторинні частини детермінуються первинними, утворюючи нескінченну множину детермінованих частин [13, с. 215-216]. Кожна первинна частина світу детермінує певну частину всіх інших первинних частин світу. Таким чином, детермінанти частин кожної первинної частини складають множину всіх первинних частин світу, що означає, що весь світ міститься у кожній первинній його частині [13, с. 295].

Присутність всього світу у кожній його первинній частині надає метафізиці Мактаггарта відчутні риси монадології Лейбніца. Суттєвою відмінністю поглядів Мактаггарта від Лейбніца є безпосередня єдність всіх частин світу в першого з них, їх незамкненість стосовно інших частин. Для відношення єдиного та індивідів Мактаггарт знаходить особливе (гегелівське за формою) визначення: єдність існує не лише в індивідах, а й для індивідів [12, с. 13]. Можна сказати, що Мактаггарт вводить особливий вид «існування для», який і характеризує зв'язок єдиного та індивідів. Єдине не частково, а цілком присутнє в індивідах. Разом з тим, воно є і зовнішнім стосовно індивідів. Зовнішнє і внутрішнє існування не суперечать одне одному, а утворюють дві сторони одного й того самого [12, с. 14]. Що ж може бути чимось іншим і водночас «своїм», внутрішнім? Єдина річ у світі, яка демонструє таке поєднання, це свідомість. Якщо йдеться про категорію «існування для», то «існує лише один приклад такої категорії, відомий нам з досвіду, – пише Мактаггарт, – і це система свідомих індивідів» [12, с. 14]. Логіка Мактаггарта парадоксальна. З того, що цілісність всього не існує ніде у світі крім свідомості (і самого світу, зрозуміло), він виводить, що нічого й не існує у світі крім свідомостей (і самого світу, який є поєднанням свідомостей). Можна зробити висновок, слідуючи за логікою Мактаггарта, що все, що не є свідомість, не може утворювати тотальну єдність частин світу, а тому – не може *бути* (оскільки *бути* означає утворювати таку єдність). Властивість кожного елемента множини відповідати універсуму в цілому Мактаггарт називає саморефлексією (Self-reflection). Саморефлексія є формою єдності світу. Саморефлексуюча єдність відбивається окремо в кожному елементі множини частин, в яких має місце саморефлексія [13, с. 295]. Зрозуміло, що таким елементом англійський філософ вважає свідомість окремої людини.

Мактаггарт доходить висновку, який цілком очевидний за висловлених передумов: вся реальність має духовний характер. Це він погоджується називати ідеалізмом [14, с. 119]. Первинними частинами цієї духовної світової реальності є окремі свідомості, які Мактаггарт називає особистостями (personalities) або самостями (selves). Вторинні частини утворюються сприйняттями (perceptions) [14, с. 120]. Особистості для Мактаггарта є фундаментальною реальністю [12, с. 20], вони є простими і нічим не зумовленими реальностями в тому сенсі, що, хоча і складаються з частин, але не будуються частинами, які б існували до них або після них [12, с. 33-34]. Особистість не сукупність властивостей, а субстанція, що не означає, що вона може існувати самостійно, вона існує лише як одна з особистостей, у взаємній залежності з ними. Отже, особистість – не ізольована субстанція [12, с. 36]. Разом з тим, одна особистість не може бути частиною іншої особистості і не може включати частини інших особистостей [14, с. 85]. Особистості не є, водночас, замкненими в собі, вони поєднуються у світовій єдності. Ніяка реальність не може бути лише всередині певної особистості або лише ззовні її [12, с. 22]. Таке розуміння особистостей робить світ ні чим іншим як їх сукупністю. Втім, сам світ в цілому, за переконанням Мактаггарта не є особистістю. Це впливає, по-перше, з того, що світ не є первинною частиною, а лише групою первинних частин, по-друге,

з того, що ніяка особистість не може містити в собі інших особистостей [14, с. 121]. У зв'язку з цим, Мактагарт не виключає, але вкрай скептично ставиться до існування вищої особистості – Бога. Єдність особистостей вже сама по собі є досконалою, недиференційована ж єдність (з якої Бог міг би утворити впорядковане ціле) просто не може існувати [12, с. 17].

Прийняття особистостей як фундаментальних диференціацій абсолютної реальності природно викликає питання: чи вічні особистості? Абсолют, зрозуміло, вічний, але з цього ще не випливає, що вічною має бути кожна особистість, яка бере участь у його утворенні. Втім, Мактагарт знаходить аргументи на користь вічності кожної особистості. По-перше, кожна особистість відтворює в собі Абсолют, причому, не частково, а цілком. Не можна уявити собі, щоб Абсолют, хоча б у якомусь сенсі, періодично зникав [12, с. 30]. По-друге, природа Абсолюта така, що вона реалізується одною і тою самою диференціацією його частин. Абсолют не може змінюватись, що відбувалося б, якби змінювався склад особистостей, які його утворюють [12, с. 31]. Отже, кожна особистість вічна, доводить Мактагарт. Щоправда, вона вічна у специфічному сенсі, враховуючи те, що англійський філософ вважає час ілюзорним. Щоправда, видимість часу він визнає і в цьому сенсі особистості мають існувати без кінця. Зрозуміло, що Мактагарт не міг залишити поза увагою кричущий розрив між його твердженням про безсмертя особистостей і життєвим досвідом, який не дає жодного натяку на це. Очевидно, що свідчення досвіду пов'язані з визнанням цілковитої залежності особистості від її тіла, яке, безперечно, руйнується. Необхідність тіла для особистості, для її чуттєвості і забезпечення матеріалу для думки Мактагарт визнає [15, с. 103], але заперечує, що особистість є активністю тіла, найбільше, на що погоджується англійський філософ, це на те, що тіло є знаряддям особистості, її додатком (*accompaniment of the self*) [15, с. 104]. Якщо так, то нічого надзвичайно дивного не може бути в припущенні, що особистість може одержати інше тіло для подальшого існування [Там само]. Таке припущення, зазначимо, стає обґрунтованим в контексті двох засновків: а) того, що метафізика Мактагарта визнає безперервне і вічне існування особистості абсолютно необхідним; б) відсутності необхідного зв'язку між конкретним тілом і особистістю. Отже, безсмертя Мактагарт уявляє собі як ланцюг перевтілень, який, щоправда, не є нескінченним. Він має припинитись тоді, коли особистість набуде повного належного їй змісту, а псевдочасова серія подій дійде до останнього найповнішого терміну, який не буде мати кінця [14, с. 373].

Претензії до метафізики Мактагарта з боку сучасних філософів щодо її застарілості за формою викладу або за системою ідей не заслуговують на увагу. Будь-яка цілісна і внутрішньо послідовна метафізика має позаісторичний сенс і не повинна піддаватись критиці за історичними критеріями. Окремі недоліки також не можуть слугувати приводом для відкидання теоретичної моделі в цілому. Метафізика Мактагарта, хоча і виражена не зовсім сучасною мовою, має системний і обґрунтований характер. І все ж таки, попри її цілісність і логічність, вона залишає враження надуманої, нереалістичної. Очевидно, що вона не відповідає як повсякденним уявленням, так і науковим даним. Ще більш суттєвими є її вади з точки зору самої метафізики, невідповідність висновків до прийнятих принципів. Основоположний для метафізики Мактагарта принцип абсолютної логіки вимагає абсолютної прозорості і очевидності думок. Але проголошений зв'язок єдиного з індивідами через «існування для» не здається таким прозорим і очевидним. Досвід показує, що є дві можливості для чогось «існувати для» чогось. Перша – це існування чогось для свідомості у процесі відображення нею зовнішньої дійсності, інакше кажучи, відношення прообразу до образу. Очевидно, що за таких умов прообраз і образ постають як різні реальності, хоча і відповідні, причому прообраз є первинним щодо образу. Це цілком суперечить уявленням Мактагарта, у якого обидві сторони відношення – це єдина реальність, в якій не можна виділити первинне і вторинне. Отже, йдеться не про пізнавальне відношення свідомості до зовнішнього світу. Відношення, про яке йдеться, є онтологічним, тобто відношенням буттєвої єдності. Для нього відкривається друга можливість «існування для». Вона

реалізується в телеологічному зв'язку в системі з розподілом функцій. Елементи системи існують у певному сенсі для системи, а система для елементів. Елементи діють так, щоб система залишалась стабільною. І навпаки, система дає можливість існувати елементам, захищає їх від зникнення. Функція в системі – це і є «існування для». Щоправда, у Мактаггарта «існує для» лише система, а не елементи для неї. Втім, це суттєво не змінює функціонального характеру такого існування. Суттєвою суперечністю принципам метафізики Мактаггарта є те, що для функціонального існування наявність системи є передумовою, а не навпаки, функції виникають лише в системі, яка має бути вже створена до того, створена на якихось інших зв'язках. Якщо говорити про всесвіт – на природних, фізичних зв'язках. Звідси можна зробити висновок, що «існування для» або не є онтологічним, або воно є онтологічним, але виникає на основі якогось іншого системного відношення і тому не є первинним. Ствердження Мактаггартом первинного і разом онтологічного «відношення для» не виглядає переконливим. Без нього ж метафізика Мактаггарта руйнується як картковий будиночок. Якщо немає первинного онтологічного «відношення для» – немає первинного, фундаментального існування свідомостей. Відповідно, немає світу, який складається лише з особистостей. Тому постає необгрунтованим твердження про вічне існування особистостей.

Здається, що це вирок метафізиці Мактаггарта. Втім, перечитуючи твори англійського філософа не можна позбавитись відчуття певної правоти і привабливої переконливості. Навіть після виявлення її недоліків, до неї зберігається не суто історичний інтерес. Це змушує, на завершення огляду, виявити позитивні риси розробленої англійським філософом системи. Зважимо на те, що метафізика у своїх основах – дуже обмежена змістовно область пізнання. Тому навіть негативний результат у метафізиці має позитивний сенс, відкриває простір можливих позитивних рішень. Неможливо прийняти систему Мактаггарта в цілому, але залишаються перспективними й важливими для подальшого обдумування низка її аспектів.

По-перше, сама постановка питання про Абсолютну реальність є плідною. Від цього питання не можна відмовитись. Будь-яка метафізика, яка не виходить з нього, приречена на довільні і непереконливі висновки. Цікавим є те, що Мактаггарт не задовольняється абсолютною ідеєю Гегеля, а намагається знайти єдність у логічному і космологічному розумінні Абсолюту. Перспективним здається пошук відповіді щодо природи абсолютної реальності через категорії єдиного і багатоманітного. Інтуїтивно очевидно, що ці категорії є найближчими для абсолютного буття. Пошуки відношення між єдиним і багатоманітним – важливий крок, в якому доцільно слідувати за Мактаггартом. Варто уваги, що англійський філософ відкидає при цьому натуралістичні погляди, відкидає причинний і субординативний зв'язки як первинні. І хоча альтернатива цим зв'язкам, яку знаходить Мактаггарт не зовсім задовільна, але пошук ведеться у перспективному напрямі.

Другий аспект метафізики Мактаггарта, який викликає надзвичайний інтерес, це питання особистості або людської самості, людського Я. Питання про людське Я як особливу світову реальність надзвичайно плідне, бо орієнтує на дослідження людської самості в контексті її відношення до світу в цілому. Розуміння Я виводиться за межі будь-яких натуралістичних пояснень, неплідність яких показує досвід наук про людину. Цікавим є розрізнення Мактаггартом людського Я і самосвідомості, згідно з яким Я – це те, що не завжди усвідомлюється, але завжди існує в людині. Фундаментальний характер особистості у світі не є оригінальною ідеєю Мактаггарта, але його обґрунтування варте уваги. З точки зору Мактаггарта, фундаментальність людського Я постає з нерозрізненості для нього внутрішнього і зовнішнього.

Ближчим не до теоретичного, а до популярного інтересу є третій аспект метафізики Мактаггарта, який, безперечно, привертає увагу кожного, хто з нею знайомиться. Нікого не може залишити байдужим питання про можливість безсмертя людської особистості. Як не ставитись до аргументів Мактаггарта з цього приводу, вони є вкрай своєрідними і, по-своєму, логічними. Принаймні, вони змушують замислитись і повертають думку в

новому напрямі. Як правильно зазначає Мактаггарт сама по собі модель світу як сукупності особистостей ще не веде з необхідністю до їх безсмертя. Безсмертя впливає з абсолютності кожної особистості, з того, що весь світ (який є вічним) у певному сенсі реалізується в кожній особистості. Людина – не мікрокосм, а необхідний спосіб існування макрокосму. Цей погляд вартий обдумування. Співвідношення людської особистості з тілесною стороною буття людини також постає у Мактаггарта способом обґрунтування безсмертя. Англійському філософу вдається пройти між повним спіритуалізмом, який відриває душу від тіла і повним натуралізмом, який прив'язує перше до другого. У цьому контексті думка Мактаггарта про можливість переходу особистості з одного тіла на інше не здається занадто фантастичною.

Висновки. Аналіз метафізики Мактаггарта дає змогу стверджувати, що вона ґрунтується на певному розумінні абсолютної реальності. Абсолютна реальність розуміється англійським філософом як поєднання єдиного і різноманітного. Характер зв'язків між тим і іншим дає можливість стверджувати про духовний або ідеальний характер реальності. Первинним у цій реальності постають свідомі індивіди, які і утворюють світову єдність. Таким чином, Мактаггарт пропонує модель світу як сукупності індивідуальних особистостей. Будучи фундаментальними реальностями, особистості відзначаються нескінченним існуванням, що дозволяє говорити про їх безсмертя. Критичний розгляд метафізики Мактаггарта виявляє її суттєвий недолік, який полягає у непереконливому визначенні відношення єдиного і багатоманітного. Цей недолік руйнує метафізичну систему як сукупність несуперечливих і взаємно обґрунтованих тверджень. Втім, метафізика Мактаггарта демонструє в окремих аспектах близькість до розв'язання надзвичайно важливих метафізичних питань. Плідною є сама постановка питання про абсолютну реальність. Варто уваги обґрунтування Мактаггартом фундаментального характеру людської особистості. Змушують замислитись аргументи англійського філософа щодо безсмертя кожної людської особистості.

Список використаної літератури

1. Airaksinen T. The ontological criteria of reality: a study of Bradley and McTaggart / Timo Airaksinen. – Turku, Finland: Turun Yliopisto, 1975. – 184 p.
2. Geach P. T. Truth, love, and immortality: an introduction to McTaggart's philosophy / P. T. Geach. – London: Hutchinson, 1979. – 182 p.
3. Rochelle G. The life and philosophy of *John McTaggart Ellis McTaggart*, 1866-1925 / Gerald Rochelle. – Lewiston, N.Y., USA: Edward Mellen Press, 1991. – 260 p.
4. Breunig H. W. Die Gemeinschaft in der Metaphysik McTaggarts / Hans Werner Breunig. – Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1991. – 326 p.
5. Nathan N. M. L. McTaggart's immaterialism / N. M. L. Nathan // *Philosophical Quarterly*. – 1991. – №41 (165). – P. 442-456.
6. Mander W. J. McTaggart's Argument for Idealism / W. J. Mander // *Journal of Speculative Philosophy*. – 1997. – №11 (1). – P. 53-72.
7. Rescher N. McTaggart's Logical Determinism / N. Rescher // *Idealistic Studies*. – 1982. – №12 (3). – P. 231-241.
8. Williams G. McTaggart's Logical Determinism / G. Williams // *Idealistic Studies*. – 1987. – №17 (3). – P. 219-229.
9. Knox J. McTaggart's Theory of the Self / J. Knox // *Idealistic Studies*. – 1981. – №11 (2). – P. 151-166.
10. Walker J. D. B. Some Amendments to McTaggart's Theory of Selves / J. D. B. Walker // *Idealistic Studies*. – 1982. – №12 (3). – P. 242-250.
11. Gavin N. S. McTaggart and Findlay on Hegel: The problem of contingency / N. S. Gavin // *Journal of the History of Philosophy*. – 1976. – №14 (4). – P. 449-456.
12. McTaggart J. *Studies in Hegelian Cosmology* / John McTaggart. – Cambridge: The University Press, 1918. – 294 p.
13. McTaggart J. *The Nature of Existence. Volume I* / John McTaggart. – Cambridge: The University Press, 1921. – 310 p.
14. McTaggart J. *The Nature of Existence. Volume II* / John McTaggart. – Cambridge: The University Press, 1927. – 480 p.
15. McTaggart J. *Some Dogmas of Religion* / John McTaggart. – London: E. Arnold, 1921. – 299 p.

References

1. Airaksinen, T. (1975). *The ontological criteria of reality: a study of Bradley and McTaggart*. – Turku, Finland: Turun Yliopisto.
2. Geach, P. T. (1979). *Truth, love, and immortality: an introduction to McTaggart's philosophy*. – London: Hutchinson.
3. Rochelle, G. (1991). *The life and philosophy of John McTaggart Ellis McTaggart, 1866-1925*. – Lewiston, N.Y., USA: Edward Mellen Press.
4. Breunig, H. W. (1991). *Die Gemeinschaft in der Metaphysik McTaggarts*. – Frankfurt am Main; New York: P. Lang.
5. Nathan, N. M. L. (1991). McTaggart's immaterialism. *Philosophical Quarterly*, 41 (165), 442-456.
6. Mander, W. J. (1997). McTaggart's Argument for Idealism. *Journal of Speculative Philosophy*, 11 (1), 53-72.
7. Rescher, Nicholas (1982). McTaggart's Logical Determinism. *Idealistic Studies*, 12 (3), 231-241.
8. Williams, Gregory (1987). McTaggart's Logical Determinism. *Idealistic Studies*, 17 (3), 219-229.
9. Knox Jr, John (1981). McTaggart's Theory of the Self. *Idealistic Studies*, 11 (2), 151-166.
10. Walker, Jeremy D. B. (1982). Some Amendments to McTaggart's Theory of Selves. *Idealistic Studies*, 12 (3), 242-250.
11. Gavin, Ned S. (1976). McTaggart and Findlay on Hegel: The problem of contingency. *Journal of the History of Philosophy*, 14 (4), 449-456.
12. McTaggart, J. (1918). *Studies in Hegelian Cosmology*. – Cambridge: The University Press.
13. McTaggart, J. (1921). *The Nature of Existence. Volume I*. – Cambridge: The University Press.
14. McTaggart, J. (1927). *The Nature of Existence. Volume II*. – Cambridge: The University Press.
15. McTaggart, J. (1921). *Some Dogmas of Religion*. – London: E. Arnold.

KULIESHOV Oleksandr Vadimovich,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Philosophy
Cherkasy State Technological University,
e-mail: Klshv@rambler.ru

ABSOLUTE REALITY IN THE METAPHYSICS OF JOHN MCTAGGART

Abstract. Introduction. The article examines the metaphysical conception of English philosopher John McTaggart (1866-1925) who grounded his metaphysics on a particular understanding of the absolute reality. Specific features of this understanding, as well as its impact on the whole metaphysical system forms the problem that remains without sufficient analysis. **The purpose** of this article is the schematization of McTaggart's metaphysical system as the basis for his idea of the absolute reality and the grounds for its specific understanding. A separate task is to assess the advantages and disadvantages of the metaphysical system of McTaggart and to define its promising aspects. **Methods.** The analysis of the principal works by McTaggart depicting his metaphysical model of the world is made. **Results.** The analysis of McTaggart's metaphysics gives the opportunity to claim that the fundamental role in it belongs to the categories "unity" and "differentiation". The nature of coherence between the unity and the differentiation is used by McTaggart to prove the spiritual or ideal essence of all that exists. The philosopher proposes a model of the world as an aggregate of individual personalities or selves. A critical review of the metaphysics of McTaggart finds its major defect in unconvincing definition of the relationship between the unified and the differentiated. This defect destroys the metaphysical system as a set of mutually consistent and credible statements. However, the metaphysics of McTaggart is in certain aspects close enough to effective and promising decisions concerning extremely important metaphysical questions. **Originality.** The metaphysics of the English philosopher has been studied from the point of view of its organic growth on the basis of the absolute reality concept. The attempt has been made to explain its paradoxical connection of inconsistency and persuasiveness. **Conclusion.** The analysis of McTaggart's metaphysical texts provides the opportunity to claim that his metaphysics is based on a particular understanding of the absolute reality. This understanding not quite satisfactory as it opens nevertheless some interesting perspectives. McTaggart's metaphysics one more time confirms that the metaphysical questioning about the absolute reality is to be regarded as inevitable and fruitful.

Key words: metaphysics, idealism, absolute reality, unity, differentiation, personality, immortality.

Одержано редакцією 11.05.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 81'23

РАЙХЕРТ Константин Вильгельмович,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и методологии познания
Одесского национального университета
имени И. И. Мечникова,
e-mail: virate@mail.ru

КРИТИКА ГИПОТЕЗЫ ЯЗЫКА МЫШЛЕНИЯ ДЖ. ФОДОРА СО СТОРОНЫ М. ДЖОНСОНА

В статье отмечается, что согласно гипотезе Дж. Фодора существует язык мышления, называемый также «ментализмом», который представляет собой метаязык, в котором формулируются психические репрезентации установок организма в отношении предложений, выраженных на объект-языке, такие, например, как вера, надежда, желание, утверждение. Эти установки называются «пропозициональными установками». В гипотезе Дж. Фодора пропозициональные установки – это мысли и отношения между организмом и предложением. Сам язык мышления, по мысли Дж. Фодора, является формальным языком. Именно на этом моменте строится критика гипотезы языка мышления Дж. Фодора со стороны М. Джонсона. М. Джонсон указывает на то, что «язык мышления» – это не что иное, как концептуальная метафора, являющаяся следствием другой концептуальной метафоры: «мышление как язык». То, что «язык мышления» является метафорой, свидетельствует о том, что язык мышления не является собственно языком в том смысле, в каком таковым является естественный язык. Указание на то, что язык мышления является формальным языком, также свидетельствует о том, что язык мышления не является собственно языком в том смысле, в каком таковым является естественный язык постольку, поскольку сам формальный язык не является собственно языком в том смысле, в котором таковым является естественный язык.

Ключевые слова: язык мышления, пропозициональные установки, формальный язык, эпистемическая логика, концептуальная метафора.

Постановка проблемы. Американский философ-когнитивист Джерри Фодор в 1975 году предложил гипотезу языка мышления (*the Language of Thought hypothesis*). Дж. Фодор преследовал две цели. Первая цель заключалась в том, чтобы «обновить» существующую народную психологию сознания, основанную на здравом смысле (в оригинале на английском языке: *the common-sense folk psychology of the mind*), чтобы она соответствовала современным на тот момент результатам когнитивных и поведенческих наук. Суть этой психологии сводится к представлению о том, что мы верим в вещи и хотим вещи, чего достаточно для объяснения человеческого поведения [1]. Вторая цель заключалась в том, чтобы предоставить натуралистическое объяснение того, как мышление на самом деле возможно и как мы можем обосновать рациональность мышления с этой позиции [1–3].

Анализ последних исследований и публикаций. У гипотезы языка мышления есть как сторонники (например: Стивен Пинкер [4, р. 55-82], Джозеф Ливайн [5], Стивен Лоренс и Эрик Марголис [6], Джон Ноулз [7], Джордж Рэй [8]), так и противники (например: Дэниэл Деннет [9–10], Брайан Лоар [11], Патрисия Смит Чёрчленд и Пол М. Чёрчленд [12], Дэвид Брэддон-Митчелл и Дж. Фитцпатрик [13], Дэвид Льюис [14]). К последним можно отнести и американского философа-когнитивиста Марка Джонсона.

М. Джонсон критически проанализировал гипотезу языка мышления в двух своих работах: «Значение тела: эстетика человеческого понимания» (*The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*) [15] и «Долг философии метафоре» (*Philosophy's Debt to Metaphor*) [16]. Последняя работа на деле является сокращённой версией предыдущей работы. Более того, по сути, эти две работы являются продолжениями написанной М. Джонсоном совместно с Джорджем Лакоффом книги «Философия во плоти: телесное

сознание и его вызов западной мысли» (*Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*) [17], в которой её авторы показывают, как философия связана с метафорами, и перекликаются с книгой «Откуда взялась математика: как воплощённое сознание рождает математику» (*Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*) [18]. В результате своего критического анализа М. Джонсон пришёл к выводу, что «язык мышления» есть всего лишь концептуальная (когнитивная) метафора, а не чем-то действительно существующим в нашем мозгу.

Я предполагаю, что полученный М. Джонсоном результат может представлять определённый интерес для когнитивной психологии и связанных с ней когнитивной лингвистикой, философией сознания и философии языка, а также иметь следствия, далеко выходящие за пределы перечисленных ранее дисциплин.

Поэтому в качестве **цели** моего исследования я определяю рассмотрение критики гипотезы языка мышления Джерри Фодора со стороны Марка Джонсона.

Для реализации поставленной цели необходимо решить три задачи:

- 1) кратко очертить гипотезу языка мышления, предложенную Дж. Фодором;
- 2) кратко очертить осуществлённую М. Джонсоном критику гипотезы языка мышления;
- 3) обсудить гипотезу языка мышления Дж. Фодора и её критику, осуществлённую М. Джонсоном.

Изложение основного материала. Гипотеза языка мышления Дж. Фодора является утверждением о том, что познание – это процесс вычисления, который производится над психическими репрезентациями. Сам язык мышления, как правило, Дж. Фодором называется «ментализом» (*mentalese*) и в очень простой форме характеризуется как «метаязык, в котором формулируются репрезентации предикатов объект-языка» [2, р. 65]. По мнению Дж. Фодора, ментализ является языком, так как его семантические составляющие – психические репрезентации с интенциональными и каузальными возможностями – комбинируются в соответствии с синтаксическими правилами. Мысли (*thoughts*) в гипотезе Дж. Фодора понимаются как пропозициональные установки (*propositional attitudes*).

Дж. Фодор сформулировал пять основных условий теории пропозициональных установок:

1. «Пропозициональные установки должны анализироваться как отношения (*relations*). В частности глагол в предложении «Джон верит, что идёт дождь» выражает отношение между Джоном и чем-то ещё, а метка (= знак, *a token*) этого предложения является истинной, только если Джон находится в отношении веры в эту вещь (*the belief-relation*). Эквивалентно, с определённой целью, «идёт дождь» является термом (*a term*) в «Джон верит, что идёт дождь»» [19, р. 502].

2. «Теория пропозициональных установок должна объяснять параллелизм между глаголами пропозициональных установок и глаголами словесных выражений (*saying*). («Условие Вендлера»)» [10, р. 504]. Это условие получило своё название благодаря представлению Дж. Фодора о том, что американский философ языка Зено Вендлер обнаружил, что между таксономиями глаголов пропозициональных установок и таксономиями глаголов словесных выражений, осуществлённых на основании синтаксиса, есть определённый изоморфизм. Это позволило Дж. Фодору полагать, что «вещи, про которые мы можем сказать, что в них *верим* (мы их *хотим*, мы *надеемся* на них, мы *сожалеем* о них и т. д.), – это те же самые вещи, про которые мы можем <что-то. – вставка моя. – К. Р.> *сказать* (*утверждать, доказывать* и т. д.)» [19, р. 504]. Это означает, например, что если Джон говорит, что идёт дождь, то так или иначе Джон либо верит в то, что говорит, либо утверждает что-то, либо ещё что-то.

3. «Теория пропозициональных установок должна принимать во внимание их неопределённость (*opacity*) («Условие Фреге»)» [19, р. 504]. Согласно условию, названному в честь Готтлоба Фреге, пропозициональные установки не являются сами по себе ни истинными, ни ложными по своей природе. Так, например, если Джон утверждает, что идёт дождь, это ещё не означает, что дождь идёт на самом деле, просто

Джон утверждает это. Видимо, здесь следует учитывать, что условие 3 не вступает в противоречие с условием 1: истинное положение дел не выводится из истинности соответствия метки отношению к вещи.

4. «Объекты пропозициональных установок обладают логической формой. («Условие Аристотеля»)» [19, р. 505]. Дж. Фодор пояснил это условие так: «Наши психологические обобщения, основанные на здравом смысле (*common-sense psychological generalizations*), соотносятся с психическими состояниями (*mental states*) в силу своего содержания, и каноническая репрезентация делает то, что она может, чтобы реконструировать такие содержательные отношения как отношения формы. «Условие Аристотеля» требует, чтобы наша теория пропозициональных установок рационализировала этот процесс с помощью конструирования глаголов пропозициональных установок таким способом, который позволил бы отсылку (*reference*) к форме их объектов. Сделать это значит узаконить предположения (*presuppositions*) психологии здравого смысла (*common-sense psychology*) и, по этой причине, настоящей (то есть когнитивной) психологии в целом» [19, р. 506].

5. «Теория пропозициональных установок должна согласовываться с эмпирическими свидетельствами психических процессов» [19, р. 508], то есть теория пропозициональных установок должна рассказать, «чем (помеченные (*token*)) пропозициональные установки являются, или, хотя бы, какими фактами являются на основании того, какие приписывания (*ascriptions*) пропозициональных установок истинны» [19, р. 508]. Проще говоря, теория пропозициональных установок должна быть эмпирически правдоподобной.

Соблюдение этих пяти условий теории пропозициональных установок должно привести, по мнению Дж. Фодора, к пониманию того, что «пропозициональные установки являются отношениями между организмами и формулами во внутреннем языке, между организмами и внутренними предложениями, так сказать» [19, р. 508].

Это было изложение гипотезы языка мышления Дж. Фодора словами самого Дж. Фодора. Если попытаться кратко выразить суть гипотезы языка мышления Дж. Фодора, то её можно передать так: мысли и мышление осуществляются в психическом языке (= языке мышления), то есть в символической системе, которая физически реализуется в мозге определённого организма. В рамках гипотезы языка мышления так называемые «помеченные психические репрезентации» (в оригинале по-английски: *token mental representations*) рассматриваются как предложения (пропозициональные установки) в языке, в котором они обладают синтаксически и семантически чётко организованными составными структурами [20].

М. Джонсон: критика гипотезы языка мышления Дж. Фодора

М. Джонсон дал развёрнутую критическую интерпретацию этой гипотезы, причём, не пользуясь ключевым термином Дж. Фодора – «пропозициональные установки». По мнению М. Джонсона, в рамках гипотезы языка мышления Дж. Фодор использует метафору «язык мышления» для объяснения сознания: «Фодор хочет защитить то, что он считает научно изоцированной версией широко распространённой народной теории (*folk theory*), согласно которой обладать сознанием (*a mind*) означает обладать психическими состояниями (*mental states*) (например, верованиями, желаниями, страхами, надеждами), что подразумевает быть «готовым» (*purport to be «about»*) к аспектам нашего мира. Процесс мышления (*thinking*), как он полагает, должен состоять из цепочек внутренних психических состояний, которые каким-то образом соединяются друг с другом (то есть одна мысль ведёт к другой мысли) и которые также каким-то образом соединяются с аспектами нашего опыта (то есть вещи в мире «заставляют» («*cause*») нас иметь эти специфические психические репрезентации, которые у нас есть). Первая часть его теории состоит из утверждения о том, что эти психические состояния формируют «язык мышления» [16, р. 48], который является «исключительно вычислительным» [16, р. 48]. «Язык мышления Фодора (иногда называемый «ментализ» («*mentalese*»)) состоит из символов, которые сами по себе совершенно бессмысленны, но которым можно придать значение в способ, в который они вызываются

(*are caused*), или «помечаются» (*«tokened»*), определёнными событиями в мире. Психические репрезентации в этом языке мышления выступают точно как произвольные, бессмысленные символы в компьютерных программах. В рамках вычислительной программы операции выполняются всецело на формальных (синтаксических) свойствах символов (*on the formal (syntactic) features of the symbols*), и Фодор верит в то, что такие признаки могут «копировать» (*«mimic»*) то, что мы мыслим как семантические отношения между различными психическими репрезентациями» [16, р. 49]. «Вторая ключевая часть теории Фодора касается причинного основания внутренних репрезентаций. Его утверждение состоит в том, что эти символы являются психическими репрезентациями, потому что они вызываются аспектами мира» [16, р. 49]. «Фодор и его последователи верят в то, что гипотеза языка мышления (*the language of thought hypothesis*) выражает буквальные истины о природе сознания, а именно в то, что сознание (*the mind*) – это вычислительная функциональная программа (*a computational functional program*), что процесс мышления (*thinking*) управляется синтаксическими правилами и что бессмысленным символам ментализа придаются значения через их отношение к аспектам нашего опыта, которые вызывают (*cause*) их, чтобы быть помеченными в наших сознаниях (*to be tokened in our minds*)» [16, р. 49].

И дальше М. Джонсон осуществил критику гипотезы языка мышления Дж. Фодора с позиции своей концепции концептуальной метафоры: «Ключевым утверждением Фодора о том, что всё человеческое мышление имеет форму языка, является идеей (ложной идеей), глубоко укоренённой в наших обыденных и философских способах мышления. Так как мы так часто выражаем наши мысли (*thoughts*) в языке, мы легко поддаёмся соблазну поверить в то, что человеческое мышление (*thinking*) обладает формой языка. Другими словами, мы подразумеваем метафору «мышление как язык» (*the Thought As Language metaphor*)» [16, р. 49]. И далее М. Джонсон предложил следующую образ-схему (схема 1) для объяснения того, как возникает эта метафора:

<i>Сфера-источник</i> (лингвистические акты)	→	<i>Сфера-мишень</i> (мышление)
Лингвистическая активность (говорение / написание)	→	Мышление
Слова	→	Идеи
Предложения	→	Сложные идеи
Произношение	→	Передача (установление) последовательности мыслей
Написание	→	Запоминание

Схема 1. Метафора «мышление как язык»

В схеме 1 М. Джонсон показал, как концептуализируется «мышление» в качестве «языка»: «мышление» сравнивается с «лингвистическими актами», что влечёт за собой концептуализацию «мышления» как «лингвистической активности», «идей» – как «слов», «сложных идей» – как «предложений», «установления последовательности мыслей» – как «произношения», а «запоминания» – как «написания».

Метафора «мышление как язык» позволяет сделать переход к метафоре «язык мышления», а она в свою очередь перейти к метафоре «формальный язык»: «Метафора языка мышления Фодора обладает интуитивным смыслом для многих людей в точности потому, что большинство из нас допускает, что чистый формальный язык может быть не менее осмысленным, чем естественный язык. То есть, мы допускаем метафору формального языка (*the Formal Language metaphor*)» [16, р. 50]. М. Джонсон предложил следующую образ-схему (схема 2) концептуальной метафоры «формальный язык» [16, р. 50]:

<i>Сфера-источник</i> (естественный язык)		<i>Сфера-мишень</i> (формальный язык)
Письменные знаки	—————→	Абстрактные формальные символы
Естественный язык	—————→	Формальный язык
Предложения	—————→	Правильно построенные последовательности символов
Синтаксис	—————→	Принципы комбинирования формальных символов

Схема 2. Метафора формального языка

В схеме 2 показано, как происходит рождение концептуальной метафоры «формальный язык» на основании сходства с «естественным языком»: 1) знаки естественного языка передаются через письменные знаки, аналогами которых в формальном языке могут быть абстрактные формальные символы (формулы); 2) аналогами предложений естественного языка могут выступать правильно построенные последовательности символов (правильно построенные формулы); 3) синтаксис естественного языка уподобляется принципам комбинирования формальных символов (то есть правилам образования формул).

М. Джонсон полагал, что «Фодор правильно понимает, что подлинная вычислительная теория сознания (*a truly computational theory of mind*) требует, чтобы язык мышления был формальным языком (таким же, как компьютерный язык), и что этот формальный язык не может быть смоделирован на основании естественного языка. «Формальный» язык является искусственным языком, который, в отличие от естественных языков, состоит из полностью произвольных бессмысленных символов, каждый из которых обладает специфическими (синтаксическими) свойствами, которые играют роль в формальных операциях, заданных для этого языка» [16, р. 50]. И далее М. Джонсон подчеркнул, что «ключевой проблемой метафоры формального языка является то, что действительный формальный язык (*actual formal language*) не обладает и не может обладать теми ключевыми свойствами, которые делают естественные языки осмысленными (*meaningful*). Поэтому, если сознание является вычислительной программой (*Mind Is A Computational Program*) (то есть метафора сознания как компьютера (*the Mind As Computer metaphor*)), тогда язык мышления не будет сам по себе осмысленным ни в какой способ. Как результат, Фодор должен официально отвергнуть метафору формального языка. Но тогда он остаётся с проблемой того, как, в сущности, бессмысленный (*meaningless*) язык мышления может каким-либо образом приобретать смысл (*meaning*)» [16, р. 50]. По мнению М. Джонсона, Дж. Фодор пытается решить эту проблему таким образом: ««Помечания» (*«tokenings»*) отдельных психических символов (*mental symbols*) должны стать «репрезентациями» (*«representations»*), «вызванными» (*«caused»*) объектами и событиями, которые мы переживаем в опыте. Другими словами, «внутренние» психические символы (*«inner» mental symbols*) должны быть каузально (*causally*) связаны с вещами, находящимися вне сознания (*the mind*)» [16, р. 50], но как именно Дж. Фодор не в состоянии объяснить, хотя он и попытался это сделать в своей «Психосемантике» 1987 года [1].

Если резюмировать сказанное выше, то надлежит отметить следующее: по мнению М. Джонсона, Дж. Фодор был введён в заблуждение метафорой «мышление как язык», которая позволила ему создать другую метафору – «язык мышления», которая подобна ещё одной метафоре – «формальный язык». Для Дж. Фодора «язык мышления» вовсе не является метафорой, пусть даже когнитивной, то есть чем-то, что служит для наименования неизвестного через известное, а чем-то реально материально физически существующим; здесь произошла путаница: Дж. Фодор принял гносеологическую (эпистемологическую) сущность за онтологическую и, поэтому, совершенно серьёзно построил гипотезу языка мышления, причём понимая язык мышления как формальный язык.

Обсуждение

Далее я хотел бы перейти к обсуждению гипотезы языка мышления Дж. Фодора и её критики, осуществлённой М. Джонсоном.

Прежде всего, я хотел бы обратить внимание читателя, что, на мой взгляд, в сущности, сам Дж. Фодор построил свой ментализ как формально-логический язык типа эпистемической модальной логики. В самом деле, Дж. Фодора интересуют модальности (состояния) организма, оперирующего неким языком мышления: вера, надежда, знание, сомнение, отрицание и т. п. Достаточно вспомнить здесь пример, который привёл сам Дж. Фодор: «Джон верит, что идёт дождь». Такого рода высказываниями интересуется эпистемическая логика в широком понимании, задачей которой является анализ сложно-подчинённых предложений с придаточными, вводимыми союзом «что» (иногда «чтобы») и глаголами главного предложения «верить», «утверждать», «сомневаться», «знать» и т. п. По мнению эпистемических логиков, «такие предложения выражают отношения между лицом (агентом) и мыслью, выраженной придаточным предложением. В логической литературе их называют пропозициональными или познавательными установками» [21, с. 1155]. Эпистемическая логика, как видно из приведённой перед этим цитаты, работает с пропозициональными установками, которые являются ключевыми для гипотезы языка мышления Дж. Фодора. Важно, что в эпистемической логике пропозициональные установки понимаются так же, как в гипотезе Дж. Фодора, – как отношения: «Пропозициональная установка (*a propositional attitude*) является отношением, устанавливаемым между лицом (*a person*) и предложением (*a proposition*) на основании того, что лицо обладает определёнными установками (*attitudes*) в отношении этого предложения. Так примерами пропозициональных установок могут служить вера, желание и знание» [22, р. 232]. Получается, что Дж. Фодор построил разновидность эпистемической логики, которая должна объяснить народную психологию сознания, основывающуюся на здравом смысле, то есть эпистемическую логику для когнитивной психологии. С эвристической позиции это открывает, возможно, плодотворную перспективу применения эпистемической логики в когнитивной психологии в частности и когнитивных науках в целом.

Между тем Дж. Фодор явно не ставил задачу адаптировать эпистемическую логику для нужд когнитивистики; его заботило объяснение функционирования мышления человека, поэтому он и ввёл понятие «язык мышления». По большому счёту, Дж. Фодор мыслил язык мышления как нечто врождённое, что-то вроде врождённых идей или врождённого знания [3, р. 139]. В принципе некоторые современные этологические, генетические, нейробиологические и когнитивные концепции (например, эволюционная теория познания физика-философа Герхарда Фоллмера, теория генно-культурной коэволюции биоматематика Чарльза Дж. Ламсдена и социобиолога Эдварда Осборна Уилсона) предлагают в качестве врождённых, наследуемых когнитивных структур рассматривать генетически контролируемые и наследуемые когнитивные программы и метапрограммы, своего рода встроенное в когнитивную систему живых существ информационное обеспечение, которое управляет их поведением, обеспечивает адаптацию и выживание [23, с. 130]. В связи с этим российский философ И. П. Меркулов указывает на то, что «есть основания предполагать наличие у представителей человеческого рода врождённого страха перед глубиной, высотой, змеями, врождённых знаний (эталона) человеческого лица (не какого-то конкретного лица), речевой способности и потребности речевого общения, а также, возможно, некоторых базисных грамматических структур («универсальная грамматика»). Частично врожденные интеллект, музыкальные способности, отдельные структуры (например, *modus ponens*) логико-вербального мышления, элементарные математические структуры (например, групповые структуры и построение инвариантов), когнитивные механизмы выявления причинно-следственных отношений и каузальное мышление. Человек также обладает весьма широким арсеналом врождённых мыслительных стратегий, характерных для его доминирующего когнитивного типа мышления, – эвристик, алгоритмов, способов абстрагирования и выведения следствий, обучающих программ, механизмов научения языку,

диспозицій і предрасположенностей, которые формируются согласно некоторым генетически установленным программам при наличии определённой информации, извлекаемой из окружающей среды» [23, с. 131]. В контексте сказанного язык мышления (ментализ) Дж. Фодора вполне можно рассматривать как генетически контролируруемую и наследуемую когнитивную программу.

Если принять такую точку зрения, то это может открыть дверь для понимания эпистемической логики не как специально сконструированного формального (формально-логического) языка (или как специально сконструированной логической системы), а как врождённой когнитивной программы. Отсюда недалеко до экстраполяции на все существующие и возможные формальные, в том числе логические, языки представления о том, что они все являются врождёнными языками мышления. Таким образом, можно будет предполагать, что на самом деле формальные языки не конструируются как специализированные искусственные языки для таких областей познания, в которых естественный язык кажется неэффективным или невозможным, а скорее являются результатом изучения и экспликации закономерностей мышления. Более того, если экспериментально подтвердится гипотеза языка мышления, то это позволит формальные языки действительно считать генетически контролируемыми и наследуемыми когнитивными программами. Так или иначе, гипотеза языка мышления Дж. Фодора и обрисованные мной возможные следствия из этой гипотезы находятся в зависимости от экспериментальной проверяемости самой гипотезы, так как гипотеза Дж. Фодора предложена в рамках когнитивной психологии, а не философии языка, сознания или логики.

Теперь относительно предложенной М. Джонсоном критики гипотезы языка мышления. На мой взгляд, М. Джонсон не учёл, что метафора «формальный язык» является следствием концептуализации метафоры «письменный язык», которая в свою очередь является метафорой естественного языка [24]. В самом деле, исходно естественный язык дан человеку как слуховая система знаков: самым естественным способом использования этой системы является устная речь. Однако естественный язык – и это уже не совсем естественный способ – может быть представлен как зрительная система знаков, то есть в виде письменности, причём письменность – это всего лишь один из способов (одно из средств), с помощью которого отображается естественный язык. Письменность по отношению к естественному языку носит вторичный характер и, если естественный язык как слуховая система знаков формирует первичный семиозис, то письменность как естественный язык как зрительная система знаков формирует вторичный семиозис по отношению к естественному языку как слуховой системе знаков. По сути, благодаря отношениям между письменными знаками и единицами языка письменность является естественным языком в метафорическом плане (*схема 3*) [24, с. 119]:

<i>Сфера-источник</i> (естественный язык)		<i>Сфера-мишень</i> (письменность как естественный язык)
Слуховая знаковая система	—————>	Зрительная знаковая система
Единицы языка (фонема, морфема, слово, предложение и т.д. и т.п.)	—————>	Письменные знаки (идеограммы, буквы)

Схема 3. Метафора письменности как естественного языка

Отсюда следует заметить, что метафора «формальный язык» является следствием концептуализации метафоры «письменный язык», которая в свою очередь является метафорой естественного языка (*таблица 1*) [24, с. 120]:

<i>Естественный язык</i>	<i>Письменный язык</i>	<i>Формальный язык</i>
Слуховая знаковая система	Зрительная знаковая система	Зрительная знаковая система
Единицы языка (фонема, морфема, слово, предложение и т.д. и т.п.)	Письменные знаки (идеограммы, буквы)	Письменные знаки (абстрактные формальные символы)
Синтаксис (правила соотнесения единиц естественного языка)	Синтаксис (правила соотнесения письменных знаков)	Синтаксис (правила соотнесения формальных символов)
Семантика (значения единиц естественного языка)	Семантика (значения письменных знаков)	Семантика (значения формальных символов)
Прагматика (конкретное использование конкретных единиц естественного языка в форме конкретной речи / конкретного говорения)	Прагматика (конкретное использование конкретных письменных знаков в форме конкретного текста)	Прагматика (конкретное использование конкретных формальных символов в виде конкретных формул)

Таблица 1. Соотношения между естественным, письменным и формальным языками

Следствием сказанного выше может быть тот факт, что в действительности формальный язык работает не с естественным языком, а с письменным языком, а значит, с письменными текстами, которые представляют собой связи между предложениями – так называемые «межфразовые связи» и логические отношения между этими предложениями. Формальный язык работает именно с логическими отношениями между предложениями, составляющими письменный текст, что проявляется в реконструкции этих самых отношений в форме абстрактных формальных символов. Это М. Джонсон мог бы использовать в рамках своей критики гипотезы языка мышления в следующем виде: если Дж. Фодор уподобляет ментализ формальному языку, то он, в сущности, должен рассматривать язык мышления как письменность, письменный язык. Если же язык мышления является письменным языком, то он должен что-то отображать как зрительная система знаков. Если же ментализ как письменный язык что-то отображает, тогда что именно? Ещё один язык мышления? Или же естественный язык? Всего этого можно избежать, если изначально понимать, что «язык мышления» – это всего лишь метафорическое наименование для какого-то психического процесса, происходящего в мозгу, а не сам психический процесс, как считает Дж. Фодор.

Выводы. В качестве общих выводов можно отметить следующее. Согласно гипотезе Дж. Фодора существует язык мышления, называемый также «ментализом», который представляет собой метаязык, в котором формулируются психические репрезентации установок организма в отношении предложений, выраженных на объект-языке, такие, например, как вера, надежда, желание, утверждение. Эти установки называются «пропозициональными установками». В гипотезе Дж. Фодора пропозициональные установки – это мысли и отношения между организмом и предложением. Сам язык мышления, по мысли Дж. Фодора, является формальным языком. Именно на этом моменте строится критика гипотезы языка мышления Дж. Фодора со стороны М. Джонсона. М. Джонсон указывает на то, что «язык мышления» – это не что иное, как концептуальная метафора, являющаяся следствием другой концептуальной метафоры: «мышление как язык». То, что «язык мышления» является метафорой, свидетельствует о том, что язык мышления не является собственно языком в том смысле, в каком таковым является естественный язык. Указание на то, что язык мышления является формальным языком, также свидетельствует о том, что язык мышления не является собственно языком в том смысле, в каком таковым является естественный язык постольку, поскольку сам формальный язык не является собственно языком в том смысле, в котором таковым является естественный язык.

На мой взгляд, М. Джонсон не учитывает того, что сам «формальный язык» является концептуальной метафорой: «формальный язык» является результатом метафоризации «системы формальных знаков» по аналогии с письменным языком, а не естественным языком. В определённой степени любой формальный язык – это письменный язык, письменность. Отсюда если Дж. Фодор говорит о языке мышления как о формальном языке, то он должен тогда представлять язык мышления не как слуховую знаковую систему, а как зрительную знаковую систему, которая занимается отображением чего-то другого, возможно, другого языка. Это тем более важно в контексте понимания того, что язык мышления Дж. Фодора обладает разительным сходством с эпистемической логикой, понимаемой в широком смысле. Правда, если даже и можно уподобить язык мышления Дж. Фодора эпистемической логике, то следует помнить, что Дж. Фодор рассматривает язык мышления как врождённый, что позволяет допускать, что эпистемическая логика (возможно, и другие формальные логики) являются врождёнными, а не специально сконструированными логическими языками и системами, и что допущение может быть обосновано экспериментальным путём в когнитивной психологии.

Список использованной литературы

1. Fodor J. A. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in Philosophy of Mind* / Jerry A. Fodor. – Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1987. – 187 p. – (Explorations in Cognitive Science).
2. Fodor J. A. *The Language of Thought* / Jerry A. Fodor. – N.Y.: Thomas Y. Crowell, 1975. – 214 p. – (The Language and Thought Series).
3. Fodor J. A. *LOT 2: The Language of Thought Revisited* / Jerry A. Fodor. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – 240 p.
4. Pinker S. *The Language Instinct* / Steven Pinker. – N. Y.: William Morrow and Company, 1994. – 483 p.
5. Levine J. *Demonstrating in Mentalese* / Joseph Levine // *Pacific Philosophical Quarterly*. – 1988. – № 69. – P. 222–240.
6. Laurence S., Margolis E. *Regress Arguments against the Language of Thought* / Stephen Laurence, Eric Margolis // *Analysis*. – Vol. 57. – 1997. – № 1. – P. 60–66.
7. Knowles J. *The Language of Thought and Natural Language Understanding* / John Knowles // *Analysis*. – 1998. – № 4 (58). – P. 264–272.
8. Rey G. *Sensations in a Language of Thought* / George Rey // *Philosophical Issues*. – Vol. 1. *Consciousness*. – 1991. – P. 73–112.
9. Dennett D. C. *Cure for the Common Code* / Daniel C. Dennett // *Dennett D. C. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* / Daniel D. Dennett. – Brighton: Harvester Press, 1979. – P. 90–108.
10. Dennett D. C. *Reflections: the Language of Thought Reconsidered* / Daniel C. Dennett // *Dennett D. C. The Intentional Stance* / Daniel C. Dennett. – Cambridge; London: MIT Press, 1987. – P. 227–235.
11. Loar B. *Must Beliefs Be Sentences?* / Brian Loar // *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. – Vol. 2. *Symposia and Invited Papers (1982)*. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 627–643.
12. Smith Churchland P., Churchland P. M. *Stalking the Wild Epistemic Engine* / Patricia Smith Churchland, Paul M. Churchland // *Nous*. – Vol. 17. – 1983. – № 1. – P. 5–18.
13. Braddon-Mitchell D., Fitzpatrick J. *Explanation and the language of thought* / David Braddon-Mitchell, J. Fitzpatrick // *Synthese*. – 1990. – № 1 (83). – P. 3–29.
14. Lewis D. *Reduction of Mind* / David Lewis // *Companion to the Philosophy of Mind* / ed. S. Guttenplan. – Oxford: Blackwell, 1994. – P. 412–431.
15. Johnson M. *The Meaning of the Body: Aesthetic of Human Understanding* / Mark Johnson. – Chicago; London: University of Chicago Press, 2007. – 326 p.
16. Johnson M. *Philosophy's Debt to Metaphor* / Mark Johnson // *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* / ed. R. W. Gibbs Jr. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 39–52.
17. Lakoff G., Johnson M. *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* / George Lakoff, Mark Johnson. – N.Y.: Basic Books, 1999. – 640 p.
18. Lakoff G., Núñez R.E. *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being* / George Lakoff, Rafael E. Núñez. – N. Y.: Basic Books, 2001. – 512 p.
19. Fodor J. A. *Propositional Attitudes* / Jerry A. Fodor // *The Monist*. – 1978. – № 61. – P. 501–523.
20. Fodor J. A., Pylyshyn Z. W. *Connectionalism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis* / Jerry A. Fodor, Zenon W. Pylyshyn // *Connections and Symbols* / ed. S. Pinker, J. Mehler. – Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1988. – P. 3–71. – (A Cognition Special Issue).

21. Бежанишвили М. Н. Эпистемическая логика / Михаил Николаевич Бежанишвили // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / под общ. ред. И. Т. Касавина. – М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2009. – С. 1155–1158.
22. Cook R. T. A Dictionary of Philosophical Logic / Roy T. Cook. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. – 322 p.
23. Меркулов И. П. Врожденное знание / Игорь Петрович Меркулов // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / под общ. ред. И. Т. Касавина. – М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2009. – С. 130–131.
24. Райхерт К. В. Концептуальная эпистемологическая модель анализа прагматики логики / Константин Вильгельмович Райхерт // Філософія та політологія в контексті сучасної культури. – 2015. – №1. – С. 117–125.

References

1. Fodor, J. A. (1987). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in Philosophy of Mind*. – Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
2. Fodor, J. A. (1975). *The Language of Thought*. – N. Y.: Thomas Y. Crowell.
3. Fodor, J. A. (2010). *LOT 2: The Language of Thought Revisited*. – Oxford: Oxford University Press.
4. Pinker, S. (1994). *The Language Instinct*. – N. Y.: William Morrow and Company.
5. Levine, J. (1988). Demonstrating in Mentalese. *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, 222-240.
6. Laurence, S., Margolis, E. (1997). Regress Arguments against the Language of Thought. *Analysis*, Vol. 57, 1, 60-66.
7. Knowles, J. (1998). The Language of Thought and Natural Language Understanding. *Analysis*, 4 (58), 264-272.
8. Rey, G. (1991). Sensations in a Language of Thought. *Philosophical Issues*, 1. *Consciousness*, 73-112.
9. Dennett, D. C. (1979). Cure for the Common Code. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, 90-108.
10. Dennett, D. C. (1987). Reflections: the Language of Thought Reconsidered. *The Intentional Stance*, 227-235.
11. Loar, B. (1982). Must Beliefs Be Sentences? *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 2. *Symposia and Invited Papers*, 627-643.
12. Smith, Churchland P., Churchland, P. M. (1983). Stalking the Wild Epistemic Engine. *Nous*, Vol. 17, 1, 5-18.
13. Braddon-Mitchell, D., Fitzpatrick, J. (1990). Explanation and the Language of Thought. *Synthese*, 1 (83), 3-29.
14. Lewis, D. (1994). Reduction of Mind. *Companion to the Philosophy of Mind*, 412-431. – Oxford: Blackwell
15. Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body: Aesthetic of Human Understanding*. – Chicago; London: University of Chicago Press.
16. Johnson, M. (2008). Philosophy's Debt to Metaphor. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, 39-52.
17. Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. – N. Y.: Basic Books.
18. Lakoff G. & Núñez R. E. (2001). *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. N. Y.: Basic Books.
19. Fodor, J. A. (1978). Propositional Attitudes. *The Monist*, 61, 501-523.
20. Fodor, J. A., Pylyshyn, Z. W. (1988). Connectionalism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis. *Connections and Symbols*, 3-71. – Cambridge: Massachusetts Institute of Technology
21. Bezhanishvili, M. N. (2009). Epistemic Logic. *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science*, 1155-1158. – Moscow: Canon+ Rehabilitation (in Russ.)
22. Cook, R. T. (2009). *A Dictionary of Philosophical Logic*. – Edinburgh: Edinburgh University Press.
23. Merkulov, I. P. (2009). Innate Knowledge. *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science*, 130-131. – Moscow: Canon+ Rehabilitation (in Russ.)
24. Rayhert, K. W. (2015). The Conceptual Epistemological Model of Analysis of Pragmatics of Logic. *Filosofia ta politologia v konteksti suchasnoi kul'tury (Philosophy and Political Science in the Context of Modern Culture)*, 1, 117-125 (in Russ.)

RAYHERT Konstantin Wilhelmovich,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Philosophy and Methodology of Cognition
Odessa I. I. Mechnikov National University,
e-mail: virate@mail.ru

THE M. JOHNSON'S CRITICISM OF THE J. FODOR'S LANGUAGE OF THOUGHT HYPOTHESIS

Abstract. Purpose. The study is to consider the Mark Johnson's criticism of the Jerry Fodor's Language of Thought hypothesis. **Results.** According to the J. Fodor's hypothesis there is the language of thought also called "Mentalese" that is the meta-language in which mental representations of attitudes of organism to propositions expressed in object-language (for example: belief, hope, desire, statement) are formulated. These attitudes are called "propositional attitudes". In the hypothesis propositional attitudes are thoughts and relations between organism and proposition. The language of thought is a formal

language. The M. Johnson's criticism of the language of thought hypothesis is based on the J. Fodor's statement about the language of thought as a formal language. M. Johnson points out that "the language of thought" is a conceptual metaphor that is the result of other conceptual metaphor "the thought as language". Metaphor "the language of thought" is declarative of the unreality of the language of thought as a language in contrast to the natural language. **Originality.** M. Johnson doesn't take into consideration that "the formal language" is a conceptual metaphor: "the formal language" is the result of metaphorization of "the system of formal signs" on the analogy of the written language but not the natural language. To a certain extent any formal language is a written language. Thus, if J. Fodor says about the language of thought as the formal language then he should depicture the language of thought not as an acoustic sign system but as a visual sign system that represents something different, perhaps, different language. This is especially important when you understand that the J. Fodor's language of thought has striking likeness with such formal language as epistemic logic.

Key words: language of thought, propositional attitudes, formal language, epistemic logic, conceptual metaphor.

Анотація. Райхерт К. В. Критика гіпотези мови мислення Дж. Фодора з боку М. Джонсона. Згідно гіпотези Дж. Фодора, є мова мислення, відома також як «менталізм», котра є метамовою, в якій формулюються психічні репрезентації установок організму щодо речень, які виражені об'єкт-мовою, такі, наприклад, як віра, надія, бажання, твердження. Ці установки називаються «пропозиційними установками». У гіпотезі Дж. Фодора пропозиційні установки – це думки та відношення між організмом і реченням. Сама мова мислення є формальною мовою. Саме на цьому моменті будується критика гіпотези мови мислення Дж. Фодора з боку М. Джонсона. М. Джонсон вказує на те, що «мови мислення» – це ніщо інше, як концептуальна метафора, яка є наслідком іншої концептуальної метафори: «мислення як мова». Те, що «мова мислення» є метафорою, свідчить про те, що мова мислення не є власне мовою у тому сенсі, в якому такою є природна мова. Вказівка на те, що мова мислення є формальною мовою, також свідчить про те, що мова мислення не є власне мовою у тому сенсі, в якому такою є природна мова, тому що сама формальна мова не є власне мовою у тому жє сенсі, в якому такою є природна мова. М. Джонсон не бере до уваги той факт, що «формальна мова» насправді є не метафорою природної мови, а метафорою «писемності», «письмової мови». Цей факт дозволяє подивитися на мову мислення не як на слухову систему знаків, якою насправді є природна мова, а як на зорову систему знаків, якою насправді є письмова мова, та питання про те, що тоді насправді відображає мова мислення Дж. Фодора.

Ключові слова: мова мислення, пропозиційні установки, формальна мова, епістемічна логіка, концептуальна метафора.

Одержано редакцією 01.06.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 316.42:2:008

КАПРИЦІН Ігор Ілліч,

кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри соціальної філософії
та управління
Запорізького національного університету,
e-mail: ikapritsyn@gmail.com

ДЕТЕРМІНАНТИ СОЦІАЛЬНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

Після отримання державної незалежності в умовах російсько-українського протистояння, українська самосвідомість постала перед необхідністю знаходження свого достеменного джерела. Ця потреба повертає суспільство до власної релігійної культури як одного з джерел нації, актуалізуючи розвідки з детермінації соціального розвитку релігійної культури, яка розглядається як історично складена форма релігійних відносин та відповідна їй система релігійної діяльності віруючих, створених ними релігійних організацій, матеріальних та духовних результатів, цінностей приналежних як народу, так і окремій особистості на певному етапі розвитку. Визначається сутність релігійної культури. У формуванні релігійної культури України зазначається її «пограничне» положення та тривале співіснування номадного та осілого світів. Динамічний розвиток виводиться із знаходження на перетині великих культурних шляхів давнини. Прийняття християнства розглядається як намагання узгодити княжу модель світу із суспільним релігійним буттям та суспільною релігійною свідомістю. Відзначається, що претендуючи на роль зберігача української релігійної культури, християнство демонструє обмежений діапазон функціональності, за межами якого зостаються актуальні питання сучасної культури, логічно актуалізуючи природний для України поліконфесійний потенціал.

Ключові слова: сутність релігійної культури, українська релігійна культура, язичництво, християнство, соціальний розвиток.

Постановка проблеми. Релігійна культура, яку донедавна вважали пережитком, що остаточно втрачає свої підґрунтя, у ХХІ сторіччі переживає своє відродження. «Релігійний ренесанс» (І. Валлерстайн) пов'язують із крахом суспільних очікувань, покладених на позитивістську науку та її обіцянок вирішити головні проблеми соціальної гармонії.

Після руйнування радянської ідеологічної системи, незалежні пострадянські держави постали перед проблемою формування національних державних ідеологій, оптимальним підґрунтям яких в умовах системної кризи виступають національні релігійні культури. Але, використання релігійної культури у якості стрижня національної ідеології передбачає попереднє усвідомлення її сутності та обумовленості форм. Неадекватність більшості довгострокових прогнозів щодо релігій в минулому актуалізує їх детальне вивчення.

Аналіз основних досліджень і публікацій. Поняття «релігія» та «культура» порізно мають по кілька сотень визначень, але філософське обґрунтування дефініції «релігійна культура» з певних причин увагою дослідників не користується. О. Сідоркіна, розглядаючи питання формування релігійної культури у сучасному українському суспільстві, ототожнює поняття «релігійної культури» та «релігії». Не проводять розмежування і Г. Волков, С. Лебедев, Д. Лалетін; А. Кирлежев, взагалі відмовляє терміну в праві на існування. Дисертаційні дослідження Л. Харісової (педагогіка), А. Лаврова (історія), А. Саввіна (культурологія), розглядаючи прикладні питання «релігійної культури» обійшлися без теоретичного обґрунтування базового поняття. Ґрунтовному категоріальному соціально-філософському розгляду термінологічного комплексу «релігійна культура» в останні роки присвятили свої праці лише М. Яблоков та В. Воловик.

Метою даної статті є соціально-філософська рефлексія детермінації соціального розвитку української релігійної культури.

Виклад основного матеріалу. На наш розсуд, причин дефіциту повноцінного розкриття поняття «релігійної культури» декілька: *по-перше*, історичні причини, що розкриваються у відносно пізньому його поширенні. У сучасному значенні поняття використовуються з XVIII сторіччя; *по-друге*, методологічні – визначенню сутності явища, що позначає термін, передусє тривалий шлях аналізу його форм; п'ять тисяч відомих релігій переживши період їх «марного» заперечення тільки-но починають вивчатися; *по-третє*, «релігійна культура» пов'язує між собою духовну і матеріальну культури, взаємозв'язок між ними здійснюється через суспільну релігійну практику, включення об'єкта у суб'єктивну взаємодію, потребує пошуку методології суб'єкт-об'єктного розмежування; *по-четверте*, поняття «релігійна культура людства» є надвеликою і тому малоінформативною абстракцією, яка намагається охопити велику кількість специфічних релігійних культур, тому має великий ризик викривлень.

Вбачаючи ризики відриву соціальної теорії від практики у якості додаткових діалектичних, введемо принципи компліментарності та толерантності. Не зупиняючись на аналізі змісту визначень «релігійна культура», яка є предметом окремого дослідження [1], зазначимо, що українська релігійна культура, визначається нами, спираючись на думку В. Воловика, як категорія релігійної свідомості, соціально-філософська і релігієзнавча категорія, що позначає історично складені форми релігійних відносин, відповідні їм системи релігійних знань, мотивів, форм, способів та методів релігійної діяльності віруючих, створюваних ними релігійних організацій та інституцій, матеріальних та духовних результатів, цінностей та оцінок, з необхідністю належних народів, іншій соціальній групі, людству в цілому, а також, окремій особистості на певному етапі розвитку [2, с. 125].

Сутність, що постійно втілюється в різних формах релігійної свідомості, полягає в усвідомленні людиною взаємозв'язку світу реально існуючого, пізнаваного, і світу божественного, непізнаного і разом із тим гранично бажаного, та, виходячи з цього взаємозв'язку, в прагненні наближення і злиття людини із її гіпостазованим ідеалом. Сутністю релігійної культури виступає соціальна діяльність людини, спрямована на відтворення взаємодії людини та її гіпостазованого ідеалу у формі надлюдської свідомості.

Українська релігійна культура, виступаючи одним із стрижнів української нації, базується на національному бутті та національній свідомості, охоплюючи природно-кліматичні, культурно-історичні, господарські, побутові, суспільні, державні, духовно-релігійні засади життя українців. Вона складається з матеріальних та духовних компонентів, які проявляються у національній матеріальній культурі та пов'язаних з нею менталітетом, характером та свідомістю, особливості яких обумовлюють специфіку української релігійної культури. Наприклад, ментальність складається з внутрішніх (склад мислення, вірування та ін.) і зовнішніх (природних, соціальних, економічних) факторів, українську ментальність характеризує волелюбність, заглибленість у себе, інтуїтивність, вживання у світ та традиційність.

Українська релігійна культура об'єктивно обумовлена географічно-історичними засадами її формування. Розташована у лісостеповій та степовій зоні помірного клімату, Південна Україна знаходиться у західній частині Великого Степового коридору, який тягнеться від Центральної Азії до Балкан, у межах України він отримав назву «Половецького», або пізніше, «Дикого Поля», тому визначальним для української релігійної культури є довготривале співіснування кочового та осілого світів. Віковічна взаємодія номадної та аграрно-осілої складових утворюють такі риси, як багатовимірність світу, толерантність до іновірівців.

Іншою географічною особливістю майбутньої України було знаходження на перетині торговельних (інформаційних) шляхів давнини («Великому шовковому шляху» та шляху «З варяг у греки»). Контакткування із античними колоніями у Причорномор'ї наділяло протоукраїнські народи впливами грецько-римської цивілізації, забезпечуючи у V ст. динамічний культурний розвиток, що наближався до рівня культур, що розвивалися на ґрунті грецько-римської цивілізації.

В цьому сенсі, культура майбутньої України закладалася та отримувала розвиток на «межі цивілізацій», передбачаючи відкритість іншокультурним впливам.

Археологія та палеоантропологія свідчать про неперервність розвитку єдиного культурно-етнічного організму в межах Північно-Західної України. В етногенезі українців брали участь як слов'янські (білі хорвати, поляки, словаки, чехи, серби, росіяни і білоруси), так і неслов'янські (іранські, дако-фракійські, балтійські, тюркські, північнокавказькі, фінно-угорські) племена [3, с. 33-36].

Наступним, формуючим уявлення про українську релігійну культуру є корпус писемних джерел, насамперед літописів, за якими, первинною релігією українців було язичництво. Розглядаючи язичництво, А. Колодний виділяє три етапи у його розвитку: *чуттєво-надчуттєвий*, властивий первісному суспільству та включає «ранішні форми релігії»; *демонологічний* (мезолітичний), де «дух» речей поступово набуває своєї незалежності; *теїстичний*, характерний розшарованому суспільству [4, с. 9-10].

На історичному тлі процес заміщення демонологічного теїстичним етапом відбився у звеличенні Перуна в ході «релігійних реформ» князя Володимира Святославича (980-1015 рр.), який встановлюючи нову «кумирню» (980), ігнорував декілька шанованих богів, в чому вбачають намагання нав'язати народу княжу модель світу, «підправити» цим суспільне релігійне буття та релігійну свідомість, ініціюючи передчасний перехід від демонологічного «жіночого» політеїзму до теїстичного «чоловічого» монотеїзму (від любові до насилля). Проте, ці зміни не були повсюдні, вони стосувалися лише близького оточення князя. Стан свідомості народу відповідав у кращому разі завершенню демоністичної та початку теїстичної фази язичництва із характерним для неї перманентним перерозподілом функцій богів, поступовим виходом на перший план насилля, здійснення його через захоплення, завойовування привілеїв, розкриваючи паралельність існування елітарної та народної релігійної культур, які при сюжетних збігах все ж сутнісно розділяються становими інтересами.

Йдеться не лише про опозицію князя з «кращими людьми» та народу, саме суспільство «розкладається» на повноправних, закупів та ін. Таким чином, хрещення Русі лише через вісім років (988) після першої реформи завершило столітній процес дестабілізації старої віри утворенням умов для розвитку двовір'я. Крім описаних умов, насадженню-прийняттю християнства сприяла невдоволеність, яка виникала в умовах соціальної кризи, від Аскольда до Володимира сім разів протягом століття змінюється державна політика пов'язана з релігією [5, с. 62]. Християнство ж заворожувало красою смерті [6, с. 148]; «відкриттям» душі, піклуванням не про зовнішнє, а про внутрішнє, пошуком не багатства, а душевної досконалості [4, с. 22-25].

Інший пласт формування української релігійної культури полягає у тому, що сам акт хрещення Русі при детальному розгляді є надто міфологізованим. Виявляється, що прийняття Володимиром християнства у 988 році в жодному з візантійських документів не зафіксоване, тому, ймовірно, визнання Константинополя не отримало. Причина такої неуваги Візантії може полягати у формі християнства, прийнятого Володимиром.

А. Колодний слідом за Я. Шаповим звертає увагу на великий вплив *аріанства* у описах прийнятого християнства, що може свідчити про намагання Києва впровадити власний варіант християнства. Підтвердження цьому є і у «Повісті врем'яних літ» («Промові філософа»), і у церковних уставах Володимира та Ярослава, які більше збігаються не із візантійським правом, а із язичницькими звичаями [7, с. 306], відкриваючи ще три історичні засади зміни релігійних основ. Завдання полягало в тому, щоб: *по-перше*, прийняти християнство, але так, щоб не опинитися під тиском будь-якої з митрополій, тому прийняти неканонічне аріанство; *по-друге*, прийнявши «незалежне» християнство, стати рівними Візантії та Риму; *по-третє*, прийнявши християнство максимально вшанувати язичницькі традиції, забезпечивши відносну відповідність релігійних концепцій.

З насильницьким насадженням християнства слов'янське суспільство окрім майнового подібнення, розділилося ще й релігійно. Проте, не коректно було б стверджувати, що християнство пов'язано виключно з насиллям. Для людей, що вели справи із чужинцями

(«княжі мужі», воїни, купці) християнство було «ключем» від більшості «дверей», та оберегом в умовах, коли домашні боги були «безсилі». Але у сукупності це не була велика верства. Більшості аграрного населення християнство було чужим, тому також некоректним є твердження, що воно «осіяло собою морок язичництва». Несучи на зовнішньому (міжнародному, державному) рівні певні переваги, на внутрішньому рівні християнство розривало зв'язок людини із землею започатковуючи відчуження від своїх «коренів».

А. Колодний відзначає, що християнство до багатьох народів прийшло як штучний витвір, а не продукт розвитку їх власної культури. Соціально-економічні умови Київської держави X сторіччя не сприяли прийняттю християнства у всьому його догматичному об'ємі [4, с. 33], із його ідеєю покори владі, яка, як виявилось, чинила всупереч віковим релігійним традиціям. Особливістю релігійної культури України є домінування світської влади над церквою, в той же ж час, належність до християнства має державно-представницький характер.

«Поверхове» хрещення слов'ян із збереженням язичницького світогляду наділяє православне християнство більшою мірою етатичними, а язичництво – народними ознаками. Фактично київський «князівський світ» не гарантував життя і безпеки іншим соціальним «світам». Взаємовплив двох суперечливих парадигм світорозуміння привів до складання особливого конструкту українського Православ'я, що «прикриває» язичницький космос. Проте, «відмовлятися» від внеску християнства в історію української культури некоректно. Його вплив на релігійну культуру очевидний, як очевидним є і язичницький вплив на християнство у складанні української форми Православ'я.

Опоетизована сприятливість природних умов України для автономного ведення господарства, посилена екстремальними умовами прикордонної цивілізації, породила стихію вільної самодіяльної особистості і, як наслідок, український персоналізм з унікальною системою гуманістичних цінностей. Це сприяло вкоріненню на українському ґрунті ренесансного антропоцентризму осмисленого філософією Г. Сковороди, П. Юркевича, Т. Шевченка, І. Франка, в якому щастя кожної конкретної людини розкривалося як мета існування.

За українським етосом вчинки людини набувають цінності лише тоді, коли вони здійснюються «від серця». С. Кримський аналізує архетип серця як уособлення принципу індивідуальності й органу відчуття Бога. У філософії П. Юркевича «серце» визначається як мікросвіт, вираження внутрішньої людини, у вченні Г. Сковороди – як шлях до ідеалу гармонії з природою. У творчості Т. Шевченка – як джерело надії; як передчуття і провидіння у творах П. Куліша; як правничий критерій у Хартії королеви Анни Ярославни.

Орієнтація людини на ідеальний світ, що виявлялася на буденному рівні в романтичній мрійливості характеру має зв'язок із софійністю світу, що розглядається С. Кримським як світосприйняття, де реальні речі трактуються не тільки у їх звичному викладі, але і як символи Божої Премудрості [8, с. 58]. З чого, в свою чергу, виводять дефіцит дії в українському характері та вади вольової експансії в зовнішній світ, але «відмова від дії, недосяжність особистого щастя... туга за минулим, естетизація його на протигагу майбутньому» (О. Шевнюк), повинна врівноважуватись чимось життєдайним у самому простому тлумаченні цього слова. Таким контрастом, на нашу думку, є молодечтво, історичним прикладом якого є «уходництво» та козакування, номадне за формою та осіле за змістом.

Детермінованість життєвого укладу українця циклами природного колообігу породжувала антеїзм, що проявлявся у відчутті землі як материнського родового начала з його культом цвітіння і плодоносіння, що в українській культурі дивним чином поєднується з «номадною» складовою, вираженою в гендерних принципах «козацької вольниці». В той же час, демократичність козацьких традицій може розглядатись як данина «землеробській» складовій.

Сприйняття землі як материнського начала інтенсифікувало в світоглядних універсалиях української культури матриархальні імпульси, перехідний культ Жінки-Берегині (Макош – Богородиця). Як вважає О. Шевнюк, саме ця стійкість жіночої нераціональної парадигми ставлення до світу виробила елемент сентиментальності, мрійливості, смутку,

покори, терплячості, в наслідках – нестача чоловічої раціональної експансії на зовнішній світ, що підтримує цілераціональність соціальних дій, верховенство влади, норми, закону.

Україна не мала безперервного еволюційного розвитку релігійної культури. До критичних етапів, на яких національна українська культура стояла на межі свого знищення, можна віднести: 1. хрещення і намагання знищити язичницьку віру слов'ян у X–XI сторіччі; 2. «навіки разом», закріпачення України Російською імперією у XVII–XVIII сторіччях; 3. розмивання української культури в СРСР у XX сторіччі.

Доступні для розгляду пертурбації розділили вертикальні зв'язки української релігійної культури на три офіційно представлені фрагменти: «поганський», «християнський» та «радянській», які були здатні розірвати спадкоємну самосвідомість народу. Проте офіційні, ідеологізовані джерела розкривали культурні процеси з боку бажаного дійсного, але оскільки дійсне пов'язує ті три фрагменти у асоціативний ряд українського, вертикальні корені не були втрачені непоправно і цьому є суб'єктивні та об'єктивні причини.

Релігійна культура виживає, коли існує зацікавленість у історичній пам'яті та досвіді народу, виваженість у засадах консерватизму та критичності зберігають релігію як самобутність, душу українського народу. І в той час як глобалізаційні процеси повинні були б «розчинити» український етнос у середовищах сусідніх культур, зовнішні та внутрішні загрози зіграли протилежну роль у консолідації нації, поверненні до своїх коренів.

Треба зауважити, історично тих «коренів» декілька, як у кожній «пограничній» культури. Окрім християнства, що переважає «формально», українська релігійна культура умовно складається з автентичного, але деформалізованого язичництва, співіснуючих з «хазарських» часів ісламу та іудаїзму, які виступають засобами збереження національної та релігійної самоідентифікації малих українських етносів (євреїв, татар та ін.), з 90-х років XX сторіччя активний розвиток отримали орієнталістичні релігії.

Головну роль у розвитку національної самосвідомості намагається відігравати Українська Православна Церква, що позиціонує себе як «державна» та національна релігія, законодавчо відокремлена від держави, але традиційно маюча державні преференції. За опитуванням 2015 року, 74% жителів України вважають себе православними, 8% – греко-католиками, по 1% – римо-католики та протестанти (євангельські християни). «Просто християнами» себе вважають майже 9% опитаних, 6% не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань [9]. В порівнянні із попередніми роками не надається інформації про мусульман, юдеїв, «орієнталістів», раніше їх середня кількість коливалася від 5 до 2%, що загалом представляє українську релігійну культуру як поліконфесійну.

Висновки. Підводячи підсумки зазначимо, що у засадах української релігійної культури лежать природно-кліматичні, культурно-історичні, господарські, побутові, суспільні, державні, духовно-релігійні детермінанти. Означена культура складається з матеріальних та духовних компонентів, які проявляються у національній матеріальній культурі та пов'язаних з нею менталітетом, характером та свідомістю. Специфічними рисами української релігійної культури є: антеїзм, близький зв'язок з природою, толерантність, заглибленість у внутрішній світ, які виступають джерелом її життєвої стійкості; історична обірваність еволюції української релігійної культури залишає її у стані незавершеності переходу від демонологічної до теїстичної фази розвитку політеїзму; християнство політично «прийняте», переосмислене та трансформоване в категоріях язичницького світогляду, розкладається на етатичну та народну (язичницьку) форми.

Викликаючи до себе суспільну увагу, християнство мимоволі опиняється під прискіпливим контролем відповідності слова та справи, відіграючи в суспільстві амбівалентну роль, словом спрямовуючи на абсолютні цінності, ділом – далеко не завжди підтверджуючи слова. Виступаючи охоронцем та зберігачем української релігійної культури, християнство демонструє обмежений діапазон функціональності, поза межами якого застаються деякі актуальні питання сучасної культури (гендерні та трансгендерні, толерантності та компліментарності тощо), логічно актуалізуючи природний для України поліконфесійний потенціал.

Список використаної літератури

1. Каприцын И. И. Религиозная культура: содержание и сущность / И. И. Каприцын // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. – №2 (56). – Алматы: Казак университети, 2016. – С. 353-358.
2. Воловик В. И. Философия религиозного сознания. Монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216 с.
3. Лозко Г. Українське народознавство / Галина Лозко. – Харків: Див, 2005. – 472 с.
4. Колодний А. М. Релігія в духовному житті українського народу / А. М. Колодний, Б. О. Лобовик, Л. О. Філіпович. – К.: Наукова думка, 1994. – 203 с.
5. Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. – К.: Укр. Центр Духов. Культури, 1994. – 92 с.
6. Бердяев Н. А. Самосознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М.: Мысль, 1991. – 220 с.
7. Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси / Ярослав Николаевич Щапов. – М.: Наука, 1972. – 340 с.
8. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К.: Парапан, 2003. – 156 с.
9. Україна 2015: Свобода думки, совісті та релігії. Свобода вираження поглядів. 18.09.2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.irs.in.ua/index.php?>

References

1. Kapritsyn, I. I. (2016). Religious Culture: the content and essence. *Vestnik KazNU. Seria filosofia, kulturologia, politologia (KazNU BULLETIN. Philosophy series. Cultural science series. Political science series)*, 2 (56), 353-358 (in Russ.)
2. Volovik, V. I. (2009). *The philosophy of the religious consciousness*. – Zaporozhye: Prosvita (in Russ.)
3. Lozko, G. (2005). *Ukrainian ethnology*. – Kharkov: Dyv (in Ukr.)
4. Kolodny, A. M., Lobovyk, B. O., Filippovych L. O. (1994). *Religion in the spiritual life of the Ukrainian people*. – Kyiv: Scientific Thought (in Ukr.)
5. Lozko, G. (1994). *Ukrainian paganism*. – Kyiv: Ukr. Center of Spiritual Culture (in Ukr.)
6. Berdyayev, N. A. (1991). *Self-awareness. Experience of philosophical autobiography*. – Moscow: Thought (in Russ.)
7. Shchapov, Ya. N. (1972). *Princely statutes and the Church in Ancient Rus*. – Moscow: Nauka (in Russ.)
8. Krymsky, S. B. (2003). *Request of philosophical meanings*. – Kyiv: Parapan (in Ukr.)
9. *Ukraine 2015: Freedom of thought, conscience and religion. Freedom of expression. 09.18.2015*. Retrieved from <http://www.irs.in.ua/index.php?>

KAPRITSYN Ihor Illich,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor,
 Post-doctoral student of the Department of
 Social Philosophy and Management
 Zaporizhzhya National University,
 e-mail: ikapritsyn@gmail.com

THE DETERMINANTS OF SOCIAL DEVELOPMENT OF UKRAINIAN RELIGIOUS CULTURE

Abstract. Introduction. *The religious revival in Ukraine is happening on the background of the ideological vacuum and is used as a means of cultural consolidation. Ukrainian religious culture is considered as a historically made up form of religious relations and the corresponding system of religious activities of believers, they have created the religious organizations, material and spiritual results, values belonging to the people, to the individual at a certain stage of development. Addressing the core Ukrainian nation's religious culture is based on the national existence and national consciousness, including climatic, cultural, historical, social, national, religious and spiritual foundations of Ukrainian life. Purpose.* Socio-philosophical consideration of Ukrainian religious culture. **Methods.** *The dialectical approach, complemented by the principles of tolerance and complementarity. Results.* Significantly for Ukraine is the coexistence of migratory habits and sedentary cultures, existence at the intersection of major trade routes. Contacts with the ancient colonies in the Black Sea region were creating the effect of a highly developed ancient Greek civilization, which provides a dynamic cultural development. The primary religion in Ukraine is a paganism, whose evolution was interrupted by the baptism of Kievan Rus. "Superficial" political baptism with the preservation of the pagan worldview, gives Orthodox Christianity etatistic and paganism - folk features of consciousness. **Originality.** Determining the nature of religious culture as a social human activities aimed at the reproduction of the interaction of human and his hypostatize ideal in the form of superhuman consciousness. Specific features of the complex Ukrainian religious culture are: anteizm, close connection with nature, "openness", world's "sophianic". **Conclusion and specific proposal of the author.** *Ukrainian religious culture, unlimited only by Christianity, is an important example of*

complementary co-existence of different systems. Taking over the functions of custodian of the Ukrainian culture, Christianity demonstrates a limited range of social functionality, beyond which are topical issues of contemporary culture, logical actualizing the natural potential of Ukraine confessional.

Key words: *essence of religious culture, Ukrainian religious culture, paganism, christianity, social development.*

Одержано редакцією 04.05.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 7.045

БОГОМОЛЕЦЬ Ольга Вадимівна,
доктор медичних наук,
народний депутат України,
e-mail: usvinco@gmail.com

СИМВОЛИ ТА ОБЕРЕГИ САКРАЛЬНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНСЬКОГО ДОМУ

В статті розглянуто особливості сакрального простору українського дому крізь призму міфологічних уявлень слов'ян. На цьому тлі показано, що дім у мисленні язичників розумівся як своєрідна «репліка Всесвіту», де останній тлумачився не стільки як відображення світу зовнішнього, природного, а як реалізація своєрідного закону світобудови – гармонії, що виявляється у вічному коловороті життя та смерті, впорядковуючи синхронне співіснування трьох світів – живих, предків та богів. Іншими словами, перманентне відтворення гармонії зумовлює сакралізацію внутрішнього простору дому, наділяючи речі зовнішнім щодо них значенням – речі трансформуються в обереги, зміст яких актуалізується крізь призму онтологічного контексту сакрального простору дому. Сформовані в межах раннього міфологічного мислення уявлення, ритуали та обереги, не тільки не зникли, але отримали свій подальший розвиток у християнізованій культурі українського народу, виявляючись у культурі домашніх ікон.

Ключові слова: *обереги, культ, дім, сакральний простір, предки, ікони, ідоли, піч, покуть, мисник, колиска.*

Постановка проблеми. Відхід патронімії у небуття, в умовах глобалізації та індивідуалізації, хоча й виступає явищем цілком закономірним, однак породжує деструктивний стан фрустрації, чітко виражений у сумі, відчаї та безсиллі сучасної людини, у так би мовити зовнішньому до неї і навіть чужому їй «життєвому світі», актуалізуючи тим самим дослідження, спрямовані на розкриття та переосмислення означеної проблематики крізь призму нових соціокультурних умов субстанційного фундаменту «життєвого світу» людини премодерного та модерного періоду. Особливо актуальними вказані проблеми стають для сучасного українського суспільства, яке в силу перманентних політичних спекуляцій світоглядними концептами та цінностями перебуває у своєрідному світоглядному вакуумі, заповнити який, не руйнуючи при цьому етнічної своєрідності та цілісності українського народу, може лише відродження символічного ряду української культури та переосмислення його в нових соціокультурних умовах.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Етнографічні та культурологічні розвідки провідних українських (В. Гнатюка, Хв. Вовка, В. Бабенко, О. Боряк, М. Костомарова, М. Срезневського, І. Огієнка, О. Афанасьева, Г. Лозко, М. Поповича та ін.) та російських (А. Байбурина, Б. Рібакова, В. Іванова, С. Токарева, В. Косвена, Т. Ців'ян та ін.) вчених показали, що основною цінністю, субстанційним фундаментом життя людини в традиційній культурі була родина, осередком життя якої виступав дім. Він не тільки формував почуття захищеності, але й був своєрідним сенсоутворюючим чинником, який впорядковував життя, надаючи людині чітко визначеного у часі і просторі місця.

Культ дому та сакралізація його простору на теренах України відбувалася не тільки тому, що це було місце захисту від природних стихій чи голоду, але й тому, що дім,

виступаючи своєю «реплікою Всесвіту» (М. Еліаде), тим самим відображав встановлений одвіку світопорядок, який регулював не тільки життя окремої людини, але й «всі відносини у всесвіті» [1, с. 5]. Відображення міфологічного мислення в культурі дому, як одвічного і гармонійного початку життя, виразно проявлялося у розлогій обереговій символіці, що пронизувала весь простір українського дому й звершувалась у великій кількості культів, спрямованих підкреслити гармонію світобудови та захистити родину від зовнішнього хаосу. Це зумовлювало постійно відтворення особливостей побутового життя та одвічних ритуалів предків, завдяки яким і зберігалася світова гармонія та впорядковане життя родини.

Зважаючи на сказане **метою** нашої роботи є виявлення витоків та розкриття своєрідності оберегової символіки сакрального простору українського дому крізь призму її відповідності християнському віровченню.

Виклад основного матеріалу. Український народний світогляд черпає своє коріння в глибинах міфологічного мислення. Його «ментальні структури» скристалізувалися ще на ранніх стадіях культуригенезису й, залишаючись незмінними, визначають культурну самобутність українського народу. Мабуть саме вони стали одним із головних чинників збереження сформованого на ранніх етапах становлення української культури культу вогню, різні прояви якого зустрічаємо на всіх стадіях розвитку української культури – культ домашнього вогнища, шанування вогню церковної свічки тощо, традиції та обряди пов'язані з шануванням печі тощо.

Шанування вогню, як символу тепла, достатку та гармонії, на думку О. Афанасьєва, було зумовлене своєрідністю курної печі – дим, спричинений вогнищем розходився по усьому приміщенні, прокопчував усю будівлю, сакралізуючи «свій» (родинний) життєвий простір та відмежовуючи від чужого. З часом, на цьому тлі сформувалося уявлення про те, що дим – це не тільки житлове приміщення, але насамперед – це капище для здійснення найважливіших родинних ритуалів та обрядів. Крім того, на думку О. Афанасьєва, навіть сама назва «дім» походить від слова «дим», яке, підкреслює дослідник, не тільки у Нестора, але й деяких провінційних говірках вживається в значенні будинку, житла [2].

Шанування печі, яка була матеріальною частиною культу домашнього вогнища, в слов'янському та, відповідно, й українському, світогляді було зумовлене кількома обставинами. По-перше, дим, як уже зазначалося, завжди відображав загальні властивості світобудови, центром якої, в уявленні слов'ян, було сонце. Воно розглядалося як символ світла, тепла та гармонії – сонячний коловорот визначав життєвий цикл українців-хліборобів, забезпечуючи тим самим не тільки добробут, але й життя родини. Подібне сонцю символічне значення, отримала й піч – вона була символом гармонії та оберегом життя, а тому, в загальному інтер'єрі дому, її завжди розміщували так, щоб була повернута до входу, тобто до людини, що заходить до хати, так само як сонце дивиться на людину у світлу днину. Крім того, піч в холодні та темні зимові дні – період хаосу, який, в цей час, втілювала зла Мара, перешкоджаючи Коляді народити сонце, – забезпечувала родину теплом, тим самим підсилюючи внутрішню гармонію світобудови (хоча б на рівні родини), передбачаючи тим самим її відродження в природі, з приходом весни.

По-друге, у шануванні печі, яка була своєрідним матеріальним проявом культу домашнього вогнища, виразно проглядається вплив індоєвропейського ведичного культу Агні (вогню), який, як доводив Д. Овсянико-Куликовський, був тим вічно існуючим божеством, що забезпечує єдність світобудови – світу богів (Прави), світу людей (Яви), світу померлих предків (Слави/Нави), забезпечуючи тим самим вічність життя роду [3, с. 193]. Ця риса культу печі, виразно проявляється у своєрідності її розписів. Зокрема, в Україні, незважаючи на використання курних печей, жінки постійно підмазували (білили) піч та, перед великими святами, які частіше за все пов'язувалися з коловоротом сонця, розписували її візерунками. В розписах печі, як свідчать роботи В. Щербаківського, М. Бабенчикова та О. Найдена, домінували різні типи вазонів, гілки дерев та квітів, часто зустрічаються ялинки

та розети [4, с. 12-14]. Образ безсмертя, який сформувався на тлі солярного коловороту, підкреслювали й наявні, в окремих частинах багатокомпозиційних розписів печі, меандри.

Підкреслюючи особливе символічне значення печі, яка у сакральному просторі української хати була символом вогню та безсмертя, не можна оминати увагою зауваження О. Найдена про те, що композиційно, весь розпис хати, хоч і існував самостійно, однак завжди спрямовується до печі [5, с. 48] – божества, що облаштовує житло та забезпечує безсмертя, яке в межах позбавленого ідеї історизму, синкретичному світогляді, реалізується крізь призму онтологічної єдності світу богів, людей та світу померлих предків, і досягається завдяки вогню та ритуалу. Ймовірно, саме тому, із піччю, як символом священного вогню, пов'язувалася й значна кількість обрядових дій. В даному контексті, можна згадати і дівчину, що мала сором'язливо колупати піч під час сватання, і свято весілля свічки чи одруження комина, яке відбувалося восени з метою підсилити силу сонячної енергії та втримати гармонію світу, і заговори та замовляння різних недуг, які робили жінки виключно у «бабському кутку», тобто за піччю.

Незважаючи на те, що піч, середовище навколо якої називалося «бабським кутком», була головною святинею дому, на наш погляд, все ж немає підстав говорити про домінування жіночої символіки в сакральному просторі українського дому, адже, на думку О. Афанасьєва, її культ обумовлений тісним зв'язком з пенатом – вогонь сакралізує простір дому, наповнює теплом, гармонією та добробутом, приходячи при цьому у світ людини через посередництво печі. Не можна оминати увагою й зауваження вченого про те, що слов'яни часто називали голову родини – огнищанин [2], що у єдності з загальною інтенцією міфологічного мислення на встановлення гармонії дає всі підстави стверджувати, що вогонь, у слов'янській міфології, виступав чоловічим початком, що актуалізувався через посередництво печі, що була уособленням жіночого початку.

Наше припущення щодо уособлення чоловічого початку в домашньому вогнищі цілком суголосне і з язичницьким уявленням про походження Всесвіту, про що свідчить не тільки відома слов'янська приказка: «Цар вогонь та цариця Вода світ сотворили!», але й одне з найбільших свят – Купало. Назва «купало», на думку Б. Рибаківа, походить від слова «куп» («купі»), яке означало «разом» [6, с. 285-286]. Це свято співпадало з літнім сонцестоянням й символізувало вічний коловорот життя та смерті, нерозривну єдність Купала та Марени, які уособлювали в собі активний духовний початок та мертву матерію. Їх єдність, на думку слов'ян, є запорукою формування світу та постання життя. Згодом, на цьому тлі, сформувалося уявлення не тільки про цілющі властивості трав, зібраних у ніч на Купала, але й оберегову силу вогню та води, які очищали душу й тіло людини, захищаючи її тим самим від усього лихого та продовжували не тільки її життя, але й життя роду.

Підкреслюючи єдність вогню та води, яка уособлювала в собі не тільки нерозривну єдність небесного та земного світів, але й чоловічого та жіночого начала в світі, все ж не варто ігнорувати зауваження О. Афанасьєва [7, с. 264] та В. Войтовича про те, що на відміну від вогню, який може позначати або ж чоловічий, або ж безособовий духовний початок світобудови, вода могла персоніфікуватися і як чоловічий, і як жіночий початок. Небесні води, зауважує В. Войтович, – це чоловічий початок, який запліднює землю, забезпечуючи її життя. В свою чергу, земні води, тобто води рік, озер, джерел тощо – це жіночий початок світобудови [8, с. 83], – він актуалізується через єдність з вогнем тим самим даючи життя родинному вогнищу. Наше припущення повністю підтверджують широко відомі сьогодні археологічні свідчення щодо специфіки слов'янських поселень – вони частіше за все зосереджувалися на мисах або ж відкритих берегах річок чи інших водойм.

Відображення основних рис світобудови у сакральному просторі української хати зумовлювало й своєрідність ставлення людини до води. З одного боку, вода розглядалася як життєдайна сила, що має очисні властивості та оберігає не тільки життя, але захищає людину та всю родину від різної нечисті та бруду помислів, однак з іншого боку, та ж властивість, зумовила досить обережне ставлення до води – діжку з водою ставили не в хаті, а розміщували в сінях, в такому випадку вона не могла увібрати у себе лихих думок, що могли промайнути у членів родини, та отруїти ними добробут родини.

Неоднозначна природа води, яка маючи очисні властивості могла слугувати як на користь людині, очищуючи її тіло та душу, так і шкодити, передаючи хвороби та закляття, спряла тому, що воду тривалий час заборонялося зосереджувати не тільки у житлових приміщеннях (діжка з водою завжди стояла у сінях), але й у самому дворі. Ймовірно, в давнину, у побуті та обрядах використовували воду з водойм, біля яких розміщувалося родове поселення, і лише згодом виникли криниці – вони, як зауважує О. Афанасьєв, були символами води небесної, а тому вода в них мала особливу здатність наділяти людину життєдайною силою, змивати гріхи та очищати від лихих помислів. Щоб ніхто із зовні не міг зіпсувати цілющі властивості криничної води, українці біля криниць висаджували кущі калини – символ вогню. Калина захищала й очищувала воду не тільки від злих очей, але й від нечистих помислів.

Підкреслена нами інтенція міфологічного мислення на відтворення світобудови в домі та досягнення безсмертя, виразно проглядається не тільки в культурі вогню, чи води, але й символічній сакралізації кутів оселі. Зокрема, в одному з двох кутів (частіше лівому), що розташовані біля дверей хати, розміщувалася піч, навпроти неї (як правило, в правому кутку) – мисник, що також мав важливе значення, як оберіг. По-перше, тут розміщувався як культовий, так і побутовий посуд, який на теренах України завжди мав круглу форму та розглядався як солярний знак, що оберігає людину від хаосу. Миски у миснику мали завжди бути чистими – вони були символом гармонії та порядку в родині, причому без виявлення родинної ієрархії – їли українці завжди зі спільної миски, однак індивідуальними ложками. Спільними для всіх членів родини були й страви. Обід, приготований у печі та поданий у круглomu посуді, місцем зберігання якого був мисник, розміщений у правому (небесному, від Права – світ богів) кутку хати, символізував собою дар божий – хліб насущний, який забезпечував життя, що реалізувалося у родинному колі через батька-вохва, який завжди першим розпочинав обідню трапезу.

Виняткова роль батька-вохва у народній традиції підкреслювалася і його місцем за обіднім столом – батько завжди сідав у східному кутку хати. Цей куток мав особливе значення – він був своєрідною точкою відліку – схід – це початок сонячного коловороту, а відтак і світової гармонії та порядку, відтворення яких у мікрокосмі родини забезпечувалося завдяки патріархальній владі батька, огнищанина, що був наділений властивостями сонця, завдяки чому й отримав право керувати родиною та здійснювати ритуальні дії, спрямовані на підтримку світової гармонії.

Крім того, покуть, як стверджує І. Огієнко, тривалий час була місцем поховання померлих предків [9, с. 234], завдяки чому її часто називали «красним кутком», «божником», «дідом», «предками» або ж «домовиками» [10, с. 236]. Ймовірно, ця назва була обумовлена особливим шанобливим ставленням слов'ян до місця поховання – воно було своєрідною точкою переходу, а відтак і точкою взаємозв'язку, як зі світом небесним, так і світом підземним, символізуючи тим самим єдність світобудови, що втілювалася в єдності духу та матерії, коловороту життя та смерті, які, враховуючи своєрідність міфологічного мислення, існують тут і тепер. Зважаючи на це, в міфологічному уявленні не сформувався фаталістичного відношення до смерті, що уявлялася як перехід предків до іншого дому, що синхронно співіснує у часі і просторі. Іншими словами, померлі предки завжди живі і завжди поруч, тільки живуть «у іншому домі» (в контексті сучасного понятійного апарату, варто було б сказати у іншому просторовому вимірі, або ж іншому світі, що існує в часі і просторі паралельно з нашим), продовжуючи оберігати дім та родину, вже у вигляді своєрідних домовиків – духовних істот, що жили під піччю й опікувалися благополуччям родини.

Вшанування домовика – це лише один із проявів культу предків, одвічна правда яких була насамперед духовним оберегом родинного вогнища, потенцією вічного життя, що актуалізувалося через зв'язок з матеріальним, реплікою якого у домі виступали зосереджені на покуті ідоли. Їх, зауважує Б. Рибаків, спираючись на археологічні дані, слов'яни частіше за все виготовляли з дерева – це було обумовлено не стільки дефіцитом каменю як матеріалу, скільки глибоко символічним змістом – «в цьому випадку відбувалося ніби подвоєння

божественної сили – дерево, як таке, як частина рослинного світу, і зображення божества, що повинне дарувати людям благополуччя» [10, с. 237]. Рецепції символічного значення дерева, яке уособлює в собі загальну ідею Дерева Життя, зустрічаємо не тільки у зображенні ідолів, але й у побудові дерев'яного житла, дерев'яної огорожі навколо дому; дерев'яна цямрина (зруб) навколо криниці (колодязя) та виготовлені предметів домашнього побуту – ложки, круглі відра для води та діжки для зберігання зерна тощо. Всі вони вважалися оберегами гармонії, гармонії та достатку дому та родини.

Інтенція на відтворення гармонії Всесвіту, коловорот якого (у вигляді зміни життя та смерті) здійснюється у відповідності з сонячним коловоротом, пронизує увесь сакральний простір українського дому, в якому одні символи переходять у інші, формуючи тим самим семантично відокремлені частини – покуть, східний куток української оселі – сторона народження сонця, активний духовний початок світової гармонії. Далі, в правому кутку від входу у дім, або ж якщо бути більш точним наступний кут дому відповідно до сонячного коловороту розміщується мисник – символ чистоти, перемоги гармонії та порядку над хаосом (темрявою).

Лівий кут від входу і паралельний до покуті займала піч – символ пасивного матеріального початку, життєдайна сила якого проявлялася, з одного боку, у єдності з домашнім пічним вогнем, а з іншого – з покуття, у кожному випадку символізуючи єдність жіночого і чоловічого початку. Відразу за піччю розміщували колиску – вона була символом народження та безсмертя роду. Показово, що колиску, зроблену частіше за все також із дерева (вона могла бути плетена, або ж виготовлена з прямокутних дошок), не знімали навіть тоді, коли в домі не було немовляти. В цей час тут розміщували ляльку-мотанку, яка, за переконанням язичників, мала ті ж властивості, що й немовлята – була втіленням нового життя й символізувала безсмертя роду. Ця особливість виявлялася й у тому, що колиска, яка була однією для усіх членів родини, підкреслювала єдність та спадковість поколінь, була своєрідним знаком і навіть магічним предметом формування ідеї родинності.

Беручи до уваги вкрай важливе значення народження нового життя в житті українського народу, колиску розглядати як сакральний центр, висхідну точку творення родинної організації, що уособлювалося як в особливостях самої колиски, так і особливостях її розміщення в домі – прямокутної чи овальної форми колиску підвішували чотирма мотузками до гаку, на якому трималася стеля оселі. Таким чином, вона, як жодний інший предмет сакрального інтер'єру дому символізувала, з одного боку, чотири сторони світу та чотири кутки дому, які визначали внутрішній простір дому, а з іншого – еманацию конструктивної сонячної енергії на мікросвіт дому – народження, поява нової людини, нового життя розглядалося як перемога над смертю. Відповідно, є всі підстави вважати, що колиска – це символ народження та оберіг від смерті (насамперед роду), який у парадигмі християнського світобачення трансформується у концепт Раю, вигнання з якого супроводжувалося набуттям людиною смертності: «Як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і гріхом смерть...» (Рим. 5: 12, 21).

Експлікація в домі загальної інтенції на відтворення сонячного коловороту яскраво проглядається й в символіці останнього, четвертого, кута української хати – він символізував занепад сили сонячної енергії, яку восени підсилювали теплом домашнього вогнища. В цьому кутку розміщували лежачки для снання, а згодом і ліжка, тобто він був місцем для відпочинку та відновлення сил. При цьому, варто зауважити, що у міфологічному мисленні сон прирівнювався до смерті, оскільки розглядався як буття у вічності [11, с. 2], як перебування у іншому домі. Іншими словами, сон і смерть не мали фаталістичного спрямування: «сон (вічність, добуття) й існування поза сном (час, буття), – пише І. Зварич, – чергуючись одне з одним, повторюють логіку існування Всесвіту» [11, с. 2].

Не менш важливе місце в загальному символічному просторі української хати відігравала й скриня. Найчастіше її розміщували у проміжку між лівим кутком хати та покуття і лише в окремих випадках у іншій частині оселі. Скриня була символом матеріального достатку, а тому, на відміну від інших речей в домі, знаходилася у власності тільки жінки – спочатку тут знаходився її весільний посаг, зокрема, одяг, пояси, рушники, прикраси, полотно, гроші тощо, а згодом речі набуті протягом життя.

Шанобливе ставлення до скрині зумовлювалося не тільки тим, що вона була символом заможності та достатку, або ж повагою до жінки; скриня, в сакралізованому просторі української хати – це насамперед оберіг тих родинних традицій, які сприяють формуванню духовної єдності мертвих, живих та ненароджених членів родини, забезпечуючи тим самим вічність життя. Не дивлячись на те, що в скрині зберігалися матеріальні здобутки родини, все ж вона мала визначне дидактичне значення, що проявлялося у вихованні глибокої поваги до предків, їх праці, традицій, звичаїв тощо. В силу цього, скриня була один із найбільш сильних оберегів гармонії та цілісності української родини, сила якого підкреслювалася своєрідністю оздоблення скрині – воно хоч і мало регіональні відмінності, які однак завжди були підпорядковані або ж рослинній тематиці – різним варіаціям Дерева Життя, або ж солярній символіці – оберегу від злих сил.

Загальна інтенція сакрального простору хати на відтворення основних етапів сонячного коловороту одночасно зумовлювала його диференціацію на змістовно різнорідні частини, що мали власне семантичне наповнення – покуть – це місце вшанування предків та єдності світів → правий кут → світ небесний світ → лівий кут → символізував нерозривну єдність жіночого та чоловічого початку духу та матерії → задній кут хати був символом нерозривної єдності життя та смерті, – й поєднувалися в загальну композицію символічного простору українського дому завдяки рушникам, які розміщували в різних частинах української оселі. Зокрема, рушниками прикрашали розташованих на покуті богів (дідів) – тут вони символізували, насамперед, дорогу, що актуалізується і як доля людини (дороги життя), і як остання дорога (перехід у небуття), і як межа, що лежить між різними просторовими сегментами української оселі та сполучає їх. Крім того, рушники часто вішали над вікном, чільній стіні та спальній частині хати, де щоразу вони набували нових аспектів свого семантичного наповнення.

Відзначимо, що рушник, як сакральний предмет українського дому, частіше за все зустрічається оформленим у вигляді кута – так його складали і під час обрядових дій, і тоді коли він був оберегом хліба-солі чи весільного короваю, і коли вивішували над іконами, над вікном, або ж на незаповненій розписом чи предметами домашнього вжитку стіні тощо. На наш погляд, ця особливість була обумовлена тим, що рушник – це символ дороги, яка у слов'янській міфології мала амбівалентне значення. З одного боку, дорога пов'язана з комплексом уявлень про смерть (і навіть зараз «покійника проводжають в останню дорогу»), а з іншого боку, образ дороги тісно співвідносився з деревом і, зокрема, поширеним в домашній тематиці деревом життя [12, с. 35]. Іншими словами, рушник оформлений у вигляді кута – це той самий кут дому, який відмежовує свій світ від зовнішнього, чужого, не втрачаючи при цьому свого первинного семантичного значення – дорога (межа), що одночасно розмежовує й поєднує різні світи.

В цілому ж, говорячи про своєрідність українського побутового життя та розкриваючи особливості сакрального простору української хати, не можна оминати увагою той символічно-захисний зміст, що вкладався у всі господарчі речі. За невеликим виключенням: кочерги, порога, відер, діжок тощо – всі речі в домі мали захисне значення, яке відображалось або ж у специфіці їх розпису, або ж, як наприклад, у випадку діжок чи відер, у специфіці їх тлумачення – круглі речі не потребували додаткової символіки – форма речі у вигляді кола сама по собі виступала оберегом, спрямованим забезпечити родині захист та благополуччя. На цьому ж світоглядному тлі ґрунтувався звичай хату та цілий комплекс господарський приміщень обводити по колу огорожею, яка, на думку Г. Лозко, «виконувала роль магічного берега – це було замкнене коло, куди не могла проникнути нечиста сила» [13, с. 327].

Домінування солярної символіки в домі, на думку А. Байбуріна, дає всі підстави стверджувати, що дім – це не просто «репліка Всесвіту», а своєрідна універсальна точка відліку, яка надає світу просторового сенсу, зміцнюючи тим самим свій статус як найбільш організованої його частини» [12, с. 10]. Причому, варто пам'ятати, що саме дім, а не поселення, виступаючи «реплікою Всесвіту», є оберегом людини та родини. Ця особливість обумовлена тим, що село як соціокультурний феномен України виникає, як зазначає

Хв. Вовк, далеко не відразу [14, с. 87], а ймовірніше разом із християнством, яке привносить у життя українського народу концепт універсалізованої церкви, яка, як мінімум на теренах України, уособлювала концепт «дому» усіх людей (а не кровноспоріднених родичів), відкриваючи можливість для формування надродинної спільноти – села. Саме тому, на наш погляд, село, як більш пізній соціокультурний феномен, переймає традиції сакралізації простору саме від дому, а не навпаки. Село виступає як своєрідне відображення відображеного в домі космічного світопорядку.

Попри зауваги Хв. Вовка, ми, спираючись на праці М. Грушевського, І. Огієнка та ін., вважаємо, що немає підстав говорити про кардинальну зміну світогляду, символіки та обрядів українського народу після прийняття християнства, яке на теренах України було переважно зовнішньою релігією й виявлялося у зовнішній видозміні міфем та заміні язичницьких ідолів християнськими іконами. Причому, останні, доводить О. Найден, не відразу стали органічною частиною семантичного простору українського дому [15, с. 58] – антропоморфні образи святих, зображених на іконах, які розглядалися як вікна у світ небесний, подібно до навій заглядали у хату, вносячи значний дисонанс у сакральний простір родини. Однак, згодом, відбувається знайомство українського народу з церковною обрядовістю – сватанням, благословенням, хрещенням, кропленням і мащенням святою водою та оливою, які сприймалися як сильні магічні акти.

Позірні зміни, які відбулися в обрядовій практиці українського народу після прийняття християнства, супроводжувалися лише частковою трансформацією світоглядних та релігійних вірувань. Адже, ікона, яка прийшла на зміну язичницькому ідолу, перебрала і його функції, ставши родинним оберегом. Така ікона супроводжувала людину протягом усього земного життя. Зроблені вченим висновки цілком суголосні з особливостями християнізованої обрядової практики українського народу, що супроводжувала людину протягом усього життя. Зокрема, відразу ж після народження дитини, пуповину якій подекуди перерізали на дерев'яній дошці, а подекуди на образі «Богородиці–Помічниці в пологах», тим самим «обрізаючи зв'язок матері і дитини» [16, с. 94], дитині дарували ікону. З часом святим образом батьки благословляли дітей на шлюб, і після Божого благословення ікона ставала оберегом для новоствореної родини. Домашні (сімейні) ікони, частіше за все, передавалися з покоління в покоління і завжди знаходилися в домі.

Ідейну спадковість домашньої ікони з язичницьким світоглядом та ідолами засвідчує й те, що на домашніх іконах дуже часто зображувалися не тільки Христос чи Богородиця, але й святі, яких вважали покровителями родини та її господарства. Вони забезпечували захищеність родини не тільки від злих духів (навій), але й інших життєвих негараздів – неврожаю, негоди тощо. Одними із найбільш поширених домашніх образів є святий Миколай Чудотворець, святий Юрій Змієборець, Варвара, Параскева, Устиніан (Юстиніан) тощо. Ці ікони розміщували в «красному кутку» (на покуті) і прикрашали тканими або вишитими рушниками, цілющими травами та квітами. Під іконою, традиційно, вивішувався нічник, який запалювали під час свят і спеціальних служб або молитов, що дає підстави вважати, що архаїчні культури, пов'язані з піччю та священним домашнім вогнищем, поступово переходять до покуті, місця де розміщується домашній іконостас (домашні боги) та родове вогнище, яке тепер уособлюють лампадки та свічки.

Висновки. Сакральний простір дому, що постав своєрідною «реплікою Всесвіту», тлумачився не стільки як відображення світу зовнішнього, природного, а як своєрідний закон світобудови – гармонія, яка проявляється у вигляді світла, що впорядковує «життєвий світ» родини, забезпечуючи тим самим її вічне існування в коловороті життя та смерті. В сакральному просторі дому гармонія проявлялася завдяки символічному відтворенню трьох синхронно співіснуючих світів – Прави (закон світобудови, небо, світло), Яви (проявленого світу людини) та Слави/Нави (світу своїх та чужих померлих предків). Їх єдність забезпечується завдяки еманации світла, властивості якого несла в собі велика кількість оберегів, спрямованих на досягнення спільної мети – вічне життя роду, яке уможлиблюється завдяки забезпеченню конкретних життєвих потреб людини – в теплі, в їжі,

в захисті тощо. Показово, що в світлі такого світогляду предмети зовнішнього світу, аналогічно як і дії людини не мали внутрішньо власної самоцінності, а їх місце визначалося тим значенням, яке вони відігравали в реалізації зовнішньої щодо них мети.

Список використаної літератури

1. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / М. Элиаде / Ред. И. Григулевича. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
2. Афанасьев А. Н. Религиозно-языческое значение избы славянина [Электронный ресурс] / А.Н Афанасьев / Дом Сварога. – Режим доступа: <http://pagan.ru/slowar/i/izba5.php>
3. Овсяннико-Куликовский Д. Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед; Основы ведизма: Культы огня и опьяняющего напитка / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 186 с.
4. Бабенчиков М. В. Народное декоративное искусство Украины и его мастера / М. Бабенчиков. – М.: ВПШ, 1945. – 88 с.
5. Найден О. С. Орнамент українського народного розпису: витоки, традиція, еволюція / О. Найден. – К.: Наукова думка, 1989. – 136 с.
6. Рыбаков Б. Язычество древних славян / Б. Рыбаков. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
7. Афанасьев А. Мифология Древней Руси / А. Афанасьев. – М.: Экмо, 2007. – 608 с.
8. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
9. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу [Іст.-реліг. моногр.] / І. Огієнко. – Вінніпег: Волинь, 1965 / К.: Обереги, 1995. – 424 с.
10. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси / Б. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 783 с.
11. Зварич І. М. До проблеми просторово-часового «повернення» в художньому моделюванні дійсності [Електронний ресурс] / І. М. Зварич // Питання літературознавства. – 1998. – Вип. 5. – С. 3-8. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PI_1998_5_3
12. Байбуурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. Байбуурин. – Л.: Наука, 1983. – 188 с.
13. Лозко Г. Українське народознавство / Г. Лозко. – К.: Зодіак-ЕКО, 1995. – 368 с.
14. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Прага: Український громадський видавничий фонд, [1927]. – 356 с.
15. Найден О. Народна ікона Середньої Наддніпрянщини в контексті сільського культурного простору / О. Найден. – К.: ЗАТ «Книга», 2009. – 543 с.
16. Богомолець О. Домашні обрядові образи України / О. Богомолець. – К.: поліграфічна фірма «Оранта» 2008. – 194 с.

References

1. Eliade, M. (1987). *Cosmos and History. Selected Works*. – Moscow: Progress (in Russ.)
2. Afanasiev, O. *Religious and pagan significance of Slav izba*. Retrieved from <http://pagan.ru/slowar/i/izba5.php> (in Russ.)
3. Ovsyaniko-Kulikovskii, D. (2012). *To history of cult of fire for hindus in the epoch of Vedas; Fundamentals of Vedaism; Cults of fire and intoxicant drink*. – Moscow: Lybrokom (in Russ.)
4. Babenchikov, M. (1945). *Decorative Folk Art of Ukraine and its masters*. – Moscow: VPSH (in Russ.)
5. Naiden, O. (1989). *Ukrainian national ornament painting: origin, tradition, evolution*. – Kyiv: Naukova Dumka (in Ukr.)
6. Rybakov, B. (2002). *Paganism of ancient Slavs*. – Moscow: Sofia, Helios (in Russ.)
7. Afanasiev, O. (2007). *Mythology of Ancient Rus*. – Moscow: Eksmo (in Russ.)
8. Wojtowicz, V. (2002). *Ukrainian mythology*. – Kyiv: Lybid (in Ukr.)
9. Metropolitan Ilarion (Ogienko) (1995). *Pre-Christian beliefs of the Ukrainian people*. Kyiv: Amulets (in Ukr.)
10. Rybakov, B. (1987). *Paganism of Ancient Rus*. – Moscow: Nauka (in Russ.)
11. Zvarych, I. (1998). To the problem of spatio-temporal "return" in the artistic design of reality. *Pytannia literaturoznavstva (The essays of literary criticism)*, 5, 3-8. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/PI_1998_5_3 (in Ukr.)
12. Baiburin, A. (1983). *Residence in the rites and beliefs of Eastern Slavs*. – Leningrad: Nauka (in Russ.)
13. Lozko, G. (1995). *Ukrainian ethnology*. – Kyiv: Zodiac-ECO (in Ukr.)
14. Wovk, F. (1927). *Studies of Ukrainian Ethnography and Anthropology*. – Prague: Ukrainian publishing public fund (in Ukr.)
15. Naiden, O. (2009). *A folk icon of Middle Naddnyprianschyna in the context of rural cultural space*. – Kyiv: Knyha (in Ukr.)
16. Bogomolets, O. (2008). *House ritual images of Ukraine*. – Kyiv: Oranta (in Ukr.)

BOGOMOLETS Olga Vadymivna,

Doctor of Sciences (Medicine),
People's Deputy of Ukraine,
e-mail: usvinco@gmail.com

THE SYMBOLS AND AMULETS OF UKRAINIAN HOUSE SACRED SPACE

Abstract. Introduction. Permanent political speculations of philosophical concepts and values causing "spiritual vacuum" of Ukrainian society. To fill it, without destroying the ethnic identity and

*integrity of the Ukrainian people, can only the revival of symbolic number of Ukrainian culture and rethinking it in a new socio-cultural conditions. **Purpose** is in detecting and revealing the identity of guarding symbolism of sacred spaces of Ukrainian home in the light of its compliance with the Christian faith. **Methods.** The article is built on the basis of the principle of impartiality, which was used in tandem with the key principles of humanitarian discourse as historical and logical unity and comprehensiveness. **Metrological basis of the work** constituted by the following methods: analysis and synthesis, retrospective, comparing, systematization etc. **Results.** It is found that the house in the minds of the Ukrainian people, understood as a kind of "replica of the Universe", where the latter interpreted not as a reflection of the world outside, natural, as the realization of a kind of law of the universe - harmony, manifested in eternal whirlpool of life and death, ordering simultaneous coexistence of three worlds – the living, the ancestors and the gods. Permanent playback of harmony leads to sacralization of internal space of the house, giving items the outside value – things are transformed into amulets, whose meaning is actualized in the light of the ontological context of sacred space of the house. **Originality.** Reproduction of features of sanctification of the people's social space in Ukrainian traditional culture through the prism of historical development, reveals that the consecration of living space acts as one of the key characteristics of human existence. **Conclusion.** Based on that sacred living space of human life is, if not the main, but still essential characteristic of human existence, we have every reason to believe that the modern civil crisis in Ukraine, due on the one hand, the total desacralization of traditional values, on the other – the lack of philosophical foundations of modern establishment of the appropriate social and cultural conditions of living space, defining which human life and community would be sanctify to the idea of "we".*

Key words: amulets, cult, home, sacred space, ancestors, icons, idols, oven, corner, dresser cradle.

Одержано редакцією 23.03.2016

Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 1(092)

ФЕДОРЕНКО Микола Олександрович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри суспільних наук
Національної музичної академії України
імені П. І. Чайковського,
e-mail: fed2000@ukr.net

ДО ПИТАННЯ ПРО ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІР КАТЕГОРІЙ «ПОЕТИЧНЕ» – «ПРОЗАІЧНЕ»

У статті здійснюється спроба обґрунтування естетичного змісту категорій «поетичне» – «прозаїчне». Необхідність трансформування зазначених понять із теорії літератури в теорію естетики обґрунтовується як особливостями теоретико-пізнавальної ситуації, так і характером художньої практики, що склалися в 20 сторіччі. Стверджується теза про те, що відтворення нової реальності має спиратися на поетику, яка передбачає емансипацію романної форми як «естетики словесної творчості» з яскраво вираженим пріоритетом прозаїчного, повсякденного начала

Ключові слова: Бахтін, поетичне, прозаїчне, поетика простору, поетика історії, роман, діалог, наратив.

Постановка проблеми. Класична естетика, її поняттєвий апарат були сформовані на ґрунті узагальнення досвіду певного періоду в історії художньої практики з притаманними їй особливостями, з одного боку, а з іншого – це була «філософська естетика», результат екстраполяції певних світоглядних, науково-теоретичних положень того чи іншого мислителя на сферу, що мала відношення до людської чуттєвості. По-друге, класична естетика – ідеалістична естетика з її приматом трансцендентального, самототожного суб'єкта. Останнє мало своїм проявом в естетичному дискурсі тлумачення мистецтва як діяльності, що орієнтується на певні ідеальні зразки, які конкретно-історично співвідносилися, передусім, з художньою практикою

античної класики. Зрозуміло, що у своєму поступі мистецтво набуло форм, які не підлягали аналізу засобами традиційного поняттєвого інструментарію, доказом чого було намагання естетичної науки на межі 19-20 сторіч віднайти адекватні аналоги репрезентації.

Свідченням зазначених пошуків був, зокрема, позитивістський рух «естетики знизу», з його, передусім, акцентом на необхідності долучення психологічних досліджень проблем художньої творчості, а також момент «радикального номіналізму», пов'язаний з розвідками Б. Кроче. У наших умовах, коли ситуація «естетизованого довкілля» є визначальною в людській життєдіяльності, актуальною лишається проблема рецепції нових форм художньої практики та естетичного досвіду, що у свою чергу зумовлює необхідність в розробці відповідних поняттєвих засобів аналізу. Одним із шляхів вирішення зазначеної проблеми, на нашу думку, є залучення до сфери естетичної науки категорій «прозаїчне» та «поетичне».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На пострадянському просторі вищезазначені категорії ставали предметом уваги дослідників, але при введенні їх в науковий обіг дублювався зміст традиційних естетичних понять. Так, для відомого радянського естетика «прозаїчне» ототожнюється з «комічним» [1, с. 166], а «поетичне» за своєю спрямованістю на «одухотвореність певного явища» [1, с. 166] уподібнюється змісту категорії «піднесене» в її гегелевому тлумаченні. Звісно, що і суть мистецтва у відповідній проекції і у згоді із притаманним романтичній традиції дистанціюванням від сфери буденного вбачається «у перетворенні прози життя в поезію мистецтва» [1, с. 166]. На наше переконання, причина подібних колізій пов'язана з домінуванням в естетичному дискурсі тієї парадигми мислення, що ґрунтується на пріоритеті належного, еталонного, класичного у його стосунках з буденним, повсякденним, яке у свою чергу сприймається у якості чогось скороминущого і несуттєвого. Це, власне, і є точка зору класичної естетичної традиції, яка передбачає, що існує повсякденність, яка є позаестетичним феноменом, й існує світ мистецтва, який відкриває можливості для людської чуттєвості. Ми ж виходимо з тієї висхідної позиції у тлумаченні категорій «поетичне»-«прозаїчне», започаткованої М. Бахтіним, за якої сфера буденного, повсякденного є в сучасних умовах буття мистецтва визначальною щодо художньої практики.

Мета статті. Заявляючи про необхідність залучення категорій «поетичне»-«прозаїчне» до сфери естетики, ми ставимо перед собою завдання передусім теоретично обґрунтувати зазначений перехід. Цей перехід, тобто набуття зазначеними категоріями статусу загальноестетичних (а не лише термінів теорії літератури), ми будемо аргументувати, спираючись, по-перше, на концепцію «прозаїки Бахтіна» американських славістів Г. Морсон та К. Емерсон [2], а, по-друге, на «поетику простору» французького філософа Г. Башляра [3] та «поетику історії» американського історика Х. Уайта [4].

Виклад основного матеріалу. Розуміння категорії «поетика» (і похідної від нього модифікації «поетичне») історично ототожнювалося, передусім, з віршованими текстами і по суті з теорією літератури. Термін «проза» («прозаїчне») тривалий час, аж до романтизму, мав суто негативний відтінок. Особливо жорсткого протиставлення зазнали ці поняття в руслі класицистичної традиції.

Для Гегеля прозаїчне також ототожнюється з повсякденним, звичайним. Загалом, для німецького мислителя буржуазне життя є таким, що не відповідає вимогам поетичної творчості. Прозаїчність сучасної буржуазної епохи виражається, згідно Гегелю, як у незворотності знищення античної самодіяльності, так і безпосередньому зв'язку особистості з суспільством, в якому індивідуальність є «другорядною і байдужою». Гегель визнає історично необхідним результатом розвитку людства безумовний прогрес у порівнянні з примітивізмом «героїчної» епохи. Але цей прогрес призводить до того, що знищується об'єктивне підґрунтя для розквіту поезії, яку витісняє проза і буденність. Хоча Гегель вважає неможливим усунення цього протиріччя між поезією та цивілізацією, тим не менш він наполягає на його пом'якшенні. Цю роль виконує роман, який для буржуазного суспільства відіграє ту ж саму роль, що і епос для суспільства античного. Роман як «буржуазна епопея» повинен, на думку Гегеля, примирити вимоги поезії з вимогами прози.

Як романтики, так і Гегель, незважаючи на їх здобутки на шляху емансипації романної форми і, відповідно, сфери прозаїчного, повсякденного, все ж таки залишалися на позиціях тієї точки зору, для якої мистецтво асоціювалося з класичними уявленнями, зокрема, про суть поетичної творчості. Одним із проявів подібного уявлення була і ситуація в естетичній царині, де категорія «піднесеного» як теоретичне узагальнення зазначеної художньої практики мала пріоритетний статус.

Як вже зазначалось, на межі 19-20 сторіч відбувається певне переосмислення предметного буття естетики, у першу чергу із огляду на необхідність дистанціювання та незалежності її теоретико-пізнавальних можливостей від безпосередньої обумовленості філософськими категоріями. Одним із варіантів вирішення цієї проблеми була «естетика словесної творчості» Бахтіна, розуміння поетики як певного різновиду естетики.

В одній із своїх статей відомий російський культуролог, прагнучи якимось чином визначити місце «естетики словесної творчості» М. Бахтіна серед дослідників цієї дисципліни, характеризує особливість мислення останнього як полеміку з тисячолітньою поетичною традицією, що бере початок від Аристотеля. Саму ж поетику Аристотеля, як похідну від його науки логіки з притаманними їй законами тотожності та протиріччя, визначає за допомогою таких категорій, «як рівний собі характер, що виражає себе через рівне собі слово та... образ, вибудований у рамках рівного собі жанру, при співвіднесенні всіх цих рівних величин з однозначними координатами «верху» та «низу» («піднесеного» та «низького»)» [5, с. 100]. Саме критичний перегляд принципу тотожності, розуміння «слова як такого, що вийшло із рівності собі» [5, с. 100], амбівалентність «верху» та «низу», визначають особливість «поетики свободи» [5, с. 101] Бахтіна. У подібному «полемічному» ключі загалом розглядається творчість останнього, зокрема, і американськими дослідниками, для яких творчий спадок російського дослідника – це спроба перегляду всієї традиційної поетики від Аристотеля і аж до російських формалістів, але з певними застереженнями. Для них Бахтін – творець прозаїки, тобто не лише всебічної теорії літератури, що надає перевагу прозі та роману, а прозаїки у більш ширшому сенсі слова: «як форми мислення, що передбачає важливість повсякденного, звичайного, прозаїчного» [1, с. 72].

Перегляд традиційної аристотелівської поетики здійснювався Бахтіним значною мірою в руслі полеміки з російською формальною школою та її концепцією поетичної мови, згідно якої об'єктом дослідження для теорії літератури виступала передусім віршована творчість. Згодом перед формалістами постало завдання включення до предмету поетики також і романного жанру. Намагаючись віднайти точки дотику поезії та прози, російська формальна школа, виходячи із ототожнення суті художнього твору з індивідуально-авторським вираженням, вбачала цю спільну для обидвох сфер територію у понятті «стиль». Тому, наприклад, при аналізі роману Сервантеса, головний герой Дон Кіхот поставав чимось другорядним, оскільки сам персонаж, з огляду на висхідні позиції, тлумачився як результат лише нової сюжетної техніки, особливим стилістичним засобом (реальне життя персонажу Сервантеса, його «фабула» була суттєво відмінною від того, як це викладено художником у «сюжеті» як сукупності певних прийомів – повтори, ретардації і т.п., – тобто творчо переробленій фабулі). Крім того, ототожнення ознаки художності твору лише з поетичним (у традиційному його сприйнятті, тобто як віршованого передусім) мовленням призводило до певного парадоксу – розуміння роману як позалітературної форми, а відтак і полишеної ознаки художності.

Для Бахтіна був неприйнятним і той варіант вирішення зазначеної проблеми, що виходив із того, що проза може бути розглянута на основі спільних для неї та епосу сюжету, ідеї та тематики. Але хоча зазначений підхід і породив певну традицію дослідження прозаїчних творів, що ґрунтувалася, зокрема, на аналізі сюжету (В. Пропп, наприклад), в той же час ці технічні прийоми більш-менш є адекватними, на думку Бахтіна, лише при вивченні народних казок, детективів та утопій, і є недостатніми для коротких оповідань та романів.

Мала у той час розголос і концепція відомого феноменолога, випускника Київського університету та перекладача гегелевих текстів Г. Шпета. Останній пропонував розглядати роман за аналогією з риторикою, і тому для нього роман виступав лише певною формою

«моральної пропаганди». Згідно з Бахтіним, романи, зазвичай, використовують риторичні форми, тому і риторика, і поетика можуть сприяти розумінню романів. Більше того, вся художня проза і роман знаходяться у тісному зв'язку з риторичними формами, підкреслює Бахтін. І тому протягом усього періоду розвитку романної форми цей зв'язок з риторичними жанрами (публіцистичними, моральними, філософськими тощо) не зупинявся, а, навпаки, його взаємодія з ними була не меншою, ніж з художніми жанрами. Але оскільки зазначений підхід із самого початку визнає за романом статус словесного мистецтва, що відрізняється від поезії, з одного боку, і від риторики – з іншого, то застосування до прози лише засобів риторичного аналізу рівнозначно запереченню її літературності [6, с. 81-82]. Слід зазначити, що подібний підхід не є новаторським. Для Гегеля, зокрема, риторика також – різновид прози [6, с. 374].

Ототожнюючи «художнє» з «поетичним», формалісти прирівнювали прозу до нелітературної мови, яка, у свою чергу, характеризується як «практична», тобто як щось однорідне та «автоматизоване». З точки зору Бахтіна, подібна схема невірно тлумачить нелітературну мову і взагалі сферу повсякденності. Адже якщо повсякденна мова за визначенням є автоматизованою, то в ній не знайдеться місця для суспільної та індивідуальної. «В дійсності, – зазначає Бахтін, – життєве спілкування безперервно здійснює свій поступ, хоча і поступово... Взаємовідносини між тими, що спілкуються, завжди змінюються. У процесі цього становлення постає і сам зміст, що повідомляється. Життєво практичне спілкування має характер події, і навіть мізерний словесний обмін причетний цьому постійному становленню події. В цьому становленні слово живе напруженим життям, хоча і відмінним від життя в художній творчості» [7, с. 273]. Для формалістів повсякденний світ автоматизований і по суті полишений творчого характеру. На противагу їм Бахтін почав дослідження «проблеми автора в найбільш звичному, стандартному, повсякденному вираженні» [8, с. 246]. Звичайно, прозаїчне творення починається у вузьких сферах і ледь помітне. Тому ми не помічаємо його і думаємо, що воно починається десь в іншому місці. Але нове, як зазначають сучасні дослідники, фактично, «є продуктом незліченних дрібних змін, що відбуваються безперервно. Його важко роздивитися та зрозуміти хоча б тому, що воно нам уже надокучило» [2, с. 81].

Аргументуючи тезу про те, що Бахтін був не лише представником того напрямку, який обґрунтовував тезу про самоцінність прозаїки щодо поетики, а і одним із мислителів, що тлумачив прозаїку як форму мислення з її пріоритетом повсякденного, американські дослідники вказують на наявність зазначеної традиції серед російських художників слова, передусім, Л. Толстого. Так, зокрема, в «Анні Кареніній» Толстой вказаний тип мислення застосував для з'ясування суті любові, праці та побутової етики. Його персонажі заплуталися в рутині сімейного життя та повсякденних турбот, що вимагають вирішення. Левін рятується від свого скептицизму, коли доходить розуміння всього багатства буденного життя.

Ідеї, схожі до бахтінської концепції прозаїзму, притаманні і відомому французькому історикові Ф. Броделю. Як для першого, так і для другого характерним є неприйняття при дослідженні історичної події як визначальної якоїсь однієї домінанти або структури. Бродель наполягає на тому, що історія складається не із криз та драматичних подій, які самі є продуктом нескінченних повсякденних вчинків, звичок тощо. Таке бачення не помічає незначних елементів життя, що змінюються дуже поступово і можуть не спричинити певної дії досить тривалий час, і тому чинять спротив намаганням надати їм форми оповідання. Тому вчені «повинні бути готовими до вивчення історії більш повільної, ніж історія цивілізацій» [2, с. 96].

Дещо протилежної думки у своїй концепції «поетики історії» (розуміючи поетику широко як теорію літератури, включаючи сюди і прозаїчні жанри) дотримується відомий американський історик Уайт. Згідно з ним, своєрідність історичної науки визначається, передусім, тим, що вона будується як оповідання, наратив. Розглядаючи історичне дослідження передусім «як вербальну структуру у формі оповідального прозаїчного дискурсу» [4, с. 24], Уайт не цікавиться питанням міри достовірності тієї чи іншої історичної події як вона викладена тим чи іншим дослідником, а намагається з'ясувати структурні компоненти самого викладу. Оскільки сенс тієї чи іншої історичної події може адекватно

бути розтлумачено лише за умови представлення «всієї сукупності подій, як завершеної історії» [4, с. 27], то відповіді на те, яким чином відбувається перетворення процесів реальності в сюжет (словами Уайта, «хроніки» в «історію») можуть бути дані або ж: 1) шляхом пояснення побудови сюжету (події, що викладені по аналогії з сюжетною структурою комедії, трагедії, роману та сатири; так, зокрема, Мишле виконав всі свої історії як роман, Токвіль – як трагедію, а Буркхардт використовував сатиру); 2) або ж шляхом пояснення за допомогою формального доказу (дедуктивна аргументація, прикладом якої для Уайта є марксове вчення про детермінування ідеологічної надбудови матеріальним базисом); 3) або ж шляхом ідеологічного підтексту (етичний момент, пов'язаний з оцінюванням історичної події з позиції певної ідеологічної платформи – анархізму, консерватизму, радикалізму та лібералізму). Оскільки обґрунтування певної історичної події у дослідника не обумовлюється безпосередньо його світоглядом, а залежить від вибраного ним способу нарації, тобто, по-іншому, зміст викладеного значною мірою визначається його формою, то перед Уайтом постає проблема того, якими прийомами досягається наративність історії. Він їх запозичує із того розділу поетики (теорії літератури), що іменується тропами (метафора, метонімія, синекдоха, іронія), використовуючи як свій концептуальний інструментарій.

Більш широкий зміст в поняття «поетичне», «поетика» вкладає і Г. Башляр. Виходячи із ідеї французького антрополога Л. Леві-Брюля про дологічність первісного мислення, суть художнього акту, як і його колега Е. Суріо (приклад впливу досягнень антропології на розуміння суті мистецтва), пов'язує з тим проявом людської свідомості, який іменує маренням (російський аналог слова – грёзы). Здійснюючи акт феноменологічної редукції, розглядаючи народження образу в індивідуальній свідомості, доходять висновку про зв'язок творчої поетичної уяви з «основоположними актами свободи, що захоплюють все наше ество, збагачують мову, надають їй функцій надутилітарних» [3, с. 21]. Говорячи про метафізику уяви [3, с. 9], не ототожнюючи останню лише з простими спогадами, поетизацією пам'яті (як у Пруста), стверджує, що явище людського житла, будівлі – «одна із найбільш потужних сил, що інтегрує людські думки, спогади та марення. Об'єднуючий принцип цієї інтеграції – уява» [3, с. 28]. Тому, підкреслює Башляр, наше пізнання самих себе – це, передусім, пізнання не в часі, а «в деякому просторі стабільності..., що протиставляється плинності буття» [3, с. 31]. Одним із проявів поетичної уяви є спроможність наділяти ціннісними смислами і сам простір природи.

Висновки. Теоретичне усвідомлення категорій «поетичне»-«прозаїчне» в 20 сторіччі вийшло за вузькі межі розуміння їх суто літературного вжитку, надавши їм статусу загальноестетичних. Це означає, що їх більш розлоге тлумачення, евристичне наповнення стосується не лише сфери мистецької (поетичне кіно О. Довженка чи поетичний живопис М. Шагала), а поширюється на області, далекі від безпосередньо художньої творчості, зокрема, царину історичної самосвідомості. Не йдеться, звичайно, про альтернативне протиставлення зазначених категорій, адже художня практика надає нам багаточисельні приклади змішаних форм (пушкінський «роман у віршах», наприклад), тим більше в історії літератури, зокрема, для Сервантеса поезія та риторика фігурують як рівноправні «дві найсолодші та чарівні науки» [4, с. 500]. (Адже, власне, їх жорстка дихотомія – вплив класицистичної традиції). В другій половині 20 сторіччя відбувається певний перегляд внутрішнього змісту зазначених категорій у напрямку, передусім, емансипації романної форми і на цій основі створення поетики як «естетики словесної творчості» з яскраво вираженим пріоритетом прозаїчного, повсякденного начала (у дослідженнях Бахтіна); з іншого боку, в практиці постмодернізму, зокрема, з його акцентуванням на «риторичних модусах тексту», здійснюється ревізія класичного виміру поняття «поетика» з притаманними йому бінарними позиціями «високого» і «низького». Окрім цього, про що говорилося, в другій половині 20 сторіччя, в історичній епістемології набуває поширення принцип наративної форми як когнітивного інструменту [9]. Зазначене і є підставою для заявлення вказаної у назві статті проблематики, хоча, звичайно, і не вичерпує її.

Список використаної літератури

1. Каган М. С. Эстетика как философская наука / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 544 с.

2. Морсон Г., Эмерсон К. Михаил Бахтин. Создание прозаики / Гэри Сол Морсон, Кэрил Эмерсон // Михаил Бахтин: Pro et contra. Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры. – Антология. Т. 2. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. – С. 72-97.
3. Башляр Г. Поэтика пространства / Гастон Башляр // Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. Пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 8-114.
4. Уайт Хейден. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Хейден Уайт. Пер. с англ. под ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитоновой. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
5. Аверинцев С. С. Личность и талант ученого / С. С. Аверинцев // Михаил Михайлович Бахтин. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 93-102.
6. Бахтин М. М. Слово в романе / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 71-233.
7. Бахтин М. М. Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. (Под маской) Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 186-350.
8. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Собр. соч. в 7-ми т. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – С. 69-265.
9. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Франк Анкерсмит. Пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
10. Ман П. де. Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / Поль де Ман. Пер., примеч., послесл. С. А. Никитина. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. – 368 с.

References

1. Kagan, M. S. (1997). *Aesthetics as a philosophical science*. – St. Petersburg: TOO TK "Petropolis" (in Russ.)
2. Morson, G. S., Emerson, C. (2002). *Mikhail Bakhtin: Pro et contra. Creativity and heritage Bakhtin in the context of world culture. Anthology, 2, 72-97*. – St. Petersburg: Publisher Russian Christian Humanitarian Institute (in Russ.)
3. Bachelard, Gaston (2004). *The Poetics of Space. Selected works: The Poetics of Space, 8-114*. – Moscow: ROSSPEN (in Russ.)
4. White, Heyden (2002). *Metahistory: Historical Imagination in Europe, XIX century*. – Ekaterinburg: Publishing House of the Ural University (in Russ.)
5. Averintsev, S. S. (2010). *Personality and a scientific talent*. – Moscow: ROSSPEN (in Russ.)
6. Bahtin, M. M. (1975). *The word in the novel. Questions of literature and aesthetics. Researches of different years, 71-233*. – Moscow: Artistic Literature (in Russ.)
7. Bahtin, M. M. (2000). *A formal method in literary criticism. A critical introduction to sociological poetics. (Behind the Mask) Freudianism. A formal method in literary criticism. Marxism and the philosophy of language. Articles, 186-350*. – Moscow: Labyrinth (in Russ.)
8. Bahtin, M. M. (2003). *Author and hero in aesthetic activity. Collection of works, 1, 69-265*. – Moscow: Languages of Slavic culture (in Russ.)
9. Ankersmit, Frank (2003). *Narrative logic. Semantic analysis of historians' language*. – Moscow: Idea-Press (in Russ.)
10. Man, Pol de (1999). *Allegories of Reading: the figurative language of Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. – Ekaterinburg: Publishing House of the Ural University (in Russ.)

FEDORENKO Mykola Oleksandrovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department of Social Sciences

Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine,

e-mail: fed2000@ukr.net

AESTHETIC CONTENT OF CATEGORIES "POETIC" – "PROSE"

Introduction. *Traditional studies of art that were built art history and aesthetic logic of the artistic process, presently complemented by consideration of the latter in the context of culture. Relevance of the study of art requires consideration the achievements of all complex human sciences. The purpose is to explore the category "poetic" – "prosaic" in their aesthetic function..* **Results.** *For a long time the category of "poetic" – "prosaic" were identified with the sphere of literature and the tradition the methodological foundations of which was laid by ancient philosophy. For Aristotle, the status of art conferred primarily poetic creativity instead prose established a much less expensive phenomenon. M. Bakhtin and H. Lukach, creating a philosophical theory of the novel, came from the fact that this literary genre is the center of the overall vision of the world and not the technical support discipline. Hungarian Marxist philosopher saw in the novel a possibility of an epic completeness, certain harmony between the individual and the individual public entity. For M. Bakhtin the same novel is the scope of an open, unfinished interpersonal dialogue, the prototype of which he saw in the work of F. Dostoyevskiy.* **Conclusion.** *It is given in the article the reorientation of aesthetics, humanities in the 19th – early 20th century with speculative positivist method to the study of culture. It gives the possibility to study art as a really existing integrity involved in the formation*

of any kind of culture. The representation of a new artistic reality provides: 1) the emancipation of novelistic form and on this basis the creation of the poetics as "Aesthetics of verbal creativity" with a strong priority of prosaic, everyday principles; 2) the practice of postmodernism, with its emphasis on "rhetorical moduses text" performed audit classical measurement term "poetics" with his usual binary positions "high" and "low"; 3) in addition, in the second half of the 20th century in the historical epistemology is gaining the principle of narrative form as a cognitive tool.

Key words: Bakhtin, poetic, prosaic, poetic space, poetics of history, romance, dialogue, narrative.

Одержано редакцією 19.04.2016

Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 165.194

КРЕТОВ Павло Васильович,

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: ataraksia@ukr.net

ГОНЧАРЕНКО Валерія Анатоліївна,

студентка магістратури
за спеціальністю «філософія»
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: 36rebel66@gmail.com

ФІЛОСОФЕМА ЕКЗИСТЕНЦІАЛУ: СИМВОЛІЧНИЙ ТА СМИСЛОВИЙ КОНТЕКСТИ

У статті розглянуто філософему екзистенціалу в контексті концептів символу, смислу та творчості. Обґрунтовано положення про евристичність концепту екзистенціалу для сучасної філософської антропології та філософії свідомості. Визначено, що екзистенціал є варіативним виявом інваріантної екзистенції або специфічним утворенням, що забезпечує монолітність, цілісність тут-присутності. Екзистенціал є своєрідним містком, що уможливорює подолання прірви між чуттєвим та раціональним, суб'єктом та об'єктом. Особливо відзначений символічний та смисловий характер екзистенціалу, оскільки сам процес смислоутворення є символічним, що маніфестує себе у просторі мови та передбачає комплементарні ряди смислів, їх інтерпретації та семіотичні коди (дистинкція Lingva і Parole). Концепція екзистенціалів є способом позначення виходу людини за межі категоріальної логіки і мови на довербальний рівень, що уможливорює досягнення трансцензуса в екзистенціальному акті творчості.

Ключові слова: екзистенціал, символ, смисл, екзистенція, Dasein, творчість, нудьга, філософська антропологія.

Постановка проблеми. Актуальність даної розвідки обумовлена релевантністю філософських інтуїцій ранньої творчості (*Sein und Zeit*, 1927) М. Гайдегера пошукам сучасної філософської антропології. Людина, на думку Гайдегера, являє собою особливе суще. Специфіка людини визначається не через розум, свідомість, діяльність, але через особливе становище людського сущого в бутті і через так зване встановлювання по відношенню до буття. Це наразі актуалізує не лише проблематику онтології та феноменології, але і фундаментальне поняття реальності життєсвіту (*Lebenswelt* пізньої творчості Е. Гуссерля) людини та реальності її свідомості. В епоху гіпотетичної технологічної сингулярності, проблематизацій поняття реальності (наприклад, одна з останніх таких спроб – концепція

«алгоритму моделювання», або симулятора реальності Н. Бострома та Х. Моравека), трансгуманізму, проєктів техногенної аугментації людини – від поміркованих до радикальних, філософема екзистенціалу, що об'єднує модули людського існування з життєсвітом та свідомістю людини, не утворюючи при цьому закритої системи суто умосяжних понять та мисленневих конструкцій (як-от категорії традиційної метафізики), може виступити смислоутворюючою для проєктів сучасної філософської антропології.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед вітчизняних та зарубіжних дослідників, що вивчали задекларовану проблематику (екзистенціали людського існування та проблеми символізму і символічного), слід назвати С. Аверінцева, В. Бібіхіна, Ж. Бодріяра, Л. Вітгенштайна, М. Гайдеггера, П. Гайденко, Д. Затонського, С. Кримського, Ю. Крістеву, О. Лосєва, Т. Лютого, М. Мамардашвілі, Г. Марсея, М. Поповича, Ю. Разінова, К. Райду, Л. Свендсена, С. Сичову, М. Соболеву, О. Ставцеву, В. Табачковського, М. Тімохіна, Ц. Тодорова, В. Топорова, М. Фуко, Г. Щедровицького, В. Ярошовця та ін. Серед останніх публікацій згадаємо ґрунтовне дослідження К. Райди (2009) [10]. Визначальним для цієї розвідки видається міркування про те, що концепт екзистенціалу після романтичної за своїм характером критики К. Ясперсом («Філософія», 1932), практично не згадувався філософом в пізній період творчості, що дало підстави припустити, що філософ відмовився від цієї концепції та концепта (П. Гайденко, «Екзистенціал», Новая философская энциклопедия, 2010). Весь контекст рецепції фундаментальної онтології М. Гайдеггера в сучасній філософії та цільність корпусу ідей філософа назагал дозволяють поставити це судження під сумнів.

Метою статті є окреслення філософема екзистенціалу в контексті концептів символу, смислу та творчості.

Виклад основного матеріалу. Як стверджує сам М. Гайдеггер: «особистість у будь-якому випадку дана як здійснювач інтенціональних актів, що пов'язані єдністю смислу» [1, с. 48]. Dasein інтерпретується як тут-присутність, через яку промовляє саме буття. Атрибутивною властивістю Dasein є те, що буття суцього завжди моє, але в досвіді Dasein відбувається розотожнення з «я». В Dasein «я» схоплюється як «ти», але таке «ти», в якому немає суб'єктності, але є проста наявність. Ось-буття відкривається у присутності тут, виявляється у зверненості до свого буття. Воно не іменує ні людину, ні світ, ні саме буття, але джерело їх можливості, їх «ще не». Воно є довербальним, пізнаваним лише у своїх «як». Екзистенціал є способом людського існування у світі, свідченням того, як людина екзистує. Емоційно-екзистенціальне стає виміром людського мислення, адже сутність людини не замикається на мисленні та поняттях, які воно продукує. Саме в екзистенціалі М. Гайдеггер вбачає альтернативу традиційній категорії, оскільки категорії не спроможні виразити стани внутрішнього світу особистості. Категорії в інтерпретації Гайдеггера є буттєвими рисами неприсутньосумірного суцього, вони не є формами, в яких тут-присутність якнайповніше виявляє себе. На думку мислителя, «екзистенціали та категорії суть дві основоможливості буттєвих рис» [1, с. 45]. Категорії є основними одиницями метафізичного мислення, інструментами раціонального осягнення суцього. Вони передбачають обов'язковий поділ на суб'єкт та об'єкт і не спроможні схопити того початкового цілого, з якого виходить фундаментальна онтологія Гайдеггера. Категорії не в змозі схопити саму істотність Dasein у його істині, а тому вони мають відношення лише до суцього, адже тільки Dasein доступне буття як воно є. Екзистенціали і є тими своєрідними варіативними виявами інваріантної екзистенції, станами, що супроводжують людську істоту протягом всього життя. Парадоксальність екзистенціалу виявляється у спробі схопити або ж виразити те, що неможливо об'єктивувати. Застосовуючи дане поняття, Гайдеггер намагається знайти адекватний спосіб вираження глибинних екзистенційних переживань, що одночасно і репрезентують єдність людини зі світом, укорінюють її у бутті, а також монополітизують свідомість і самосвідомість «Я». Отже, екзистенціал постає чимось таким, що уможливорює об'єднання усіх складових людської свідомості в одно. Екзистенціал у філософських

поглядах М. Гайдегера стає не просто дескрипцією, але квінтесенцією смислу, що розгортається у горизонті буття. «Усі експлікати, що виникають із аналітики присутності, отримані завдяки увазі до структури її екзистенції. Оскільки вони визначаються із екзистенційності, ми називаємо буттєві риси присутності екзистенціалами» [1, с. 44]. Видається коректним припустити, що екзистенціал не може мати остаточної дефініції хоча б тому, що сама суб'єктивність є багатогранною у своїх виявах. Саме тому для опису екзистенціалів інколи застосовуються метафори або символи, які і підтверджують їх часткове поняттєве оформлення. Виходячи з вищесказаного, стає зрозумілим, що екзистенціали, на відміну від категорій, не є абстракціями, віддаленими від людського життя. Екзистенціали лише деякою мірою фіксують досвід присутності у світі як це можливо для мови та ейдетичної мовної символіки. Таким чином, екзистенціали інтерпретуються як спроба висловити невимовне, те, у чому безпосередньо перебуває людина, тобто те, що переживається нею тут-тепер-так. Наприклад, дослідник А. Гагарін витлумачує екзистенціали як «плаваючі опори, які задають параметри існування у світі абсурду» [2, с. 7]. Суперечливість або амбівалентність екзистенційно-феноменологічного аналізу присутності полягає у тому, що неможливо остаточно окреслити те, як нам даються структури ось-буття, тобто екзистенціали, адже неймовірно складно теоретизувати над тим, що переживаєш. Основами екзистенціалів виявляються початкова невизначеність, антиномічність та наявність взаємовиключних характеристик. На перший погляд може здатися, що розгляд людиною самої себе через екзистенціали може привести до втрати цілісного розуміння людської екзистенції, але насправді саме екзистенціал є тим специфічним монолітним утворенням, що забезпечує єдність людського існування незважаючи на різноманіття його проявів. Якщо класичний розгляд об'єктивного світу починається з абстрагування, екзистенційне філософування виходить з конкретизації всеохопних понять екзистенції. «У макрокосмосу (об'єктивного світу) та мікрокосмосу (екзистенції) діаметрально протилежні шляхи поняттєвого осягнення – абстрагування та конкретизація, рух думки «вгору» та «вглиб»» [3, с. 310]. Екзистенціали, на думку М. Гайдегера, дозволяють глибше зрозуміти світ, а тому не буде перебільшенням стверджувати, що вони конституують «спосіб бути».

Екзистенціалам властива пластичність та постійна змінюваність, вони не можуть бути зведені до певних атрибутивних характеристик поняття, які будуть притаманні кожному окремому випадку. Екзистенціал відкриває шлях до розуміння простоти буття. Це пов'язано з тим, що мова йде передусім про живу людину, яка мислить, відчуває, сприймає, переймається щоденними проблемами, наважується на певні вчинки, прагне розуміння, перебуває в реальних ситуаціях, шукає сенс власного буття, переживає кінець свого ж існування та багато іншого. Екзистенціали не є проєкціями, що узгоджуються в межах певних теорій, вони є «зліпками» екзистенції, що розгортаються безпосередньо в ній і не можуть бути абстрагованими від останньої. Саме в екзистенціалах засвідчується схоплення «я ось» у світі, вони розгортають тут-присутність до повноти.

Розглянемо в основних рисах екзистенціал «глибока нудьга» (*die Langeweile*). Існування людини у сучасному світі, на думку М. Гайдегера, характеризується безліччю наявних ролей, які людська істота приміряє на себе у суспільному житті. Суспільство приховано тисне на окремого індивіда, породжуючи явище соціального конформізму. Людина уподібнюється іншим, щоб вберегти себе від можливого осуду зі сторони, якщо вона чимось вирізняється. Якщо ролі, які людина грає перед соціумом, лише віддаляють її від самої себе, заперечують її єство, то вони, на нашу думку, є марною платою за почуття ілюзорної безпеки на підставі однаковості, тобто коли ти зливаєшся з більшістю, не розуміючи того, що втрачаєш. Міркуючи над тим, як людина переживає свою закинутість у час, Гайдеггер звертається до поняття нудьги, яку він визначає як фундаментальну психоемоційну та когнітивну настанову, що приховано панує в сучасному культурному просторі. Це не просто настрої, який минає з часом, а перманентно присутнє, але в імпліцитному вигляді, налаштування, що витягує на світло непереборне бажання суспільства не знати нудьги, уявлення про яку є чимось виключно негативним. Заперечувати нудьгу як

модус екзистенції не є найкращим виходом, адже від негатиції вона нікуди не зникне, більше того, вона необхідна, природна і немінуча. Вона, власне, іманентна людині, позаяк онтологізує її, створюючи екзистенційний простір переходу, фіксує розрив тягlosti ілюзійної задіяності людини, трансцендує її в масштаб та контекст реальності Платонівсько-Кантівського «зоряного неба». Іманентність нудьги для екзистенції вказує на її онтологізуючий характер. Вона створює для людини простір «переходу», розмикання «поганої безкінечності» (Гегель) діяльності не виправданої буттєво. Вміння нудьгувати – один із кроків до вміння здійснювати трансцензус, зникати для повсякдення і віднаходити себе у масштабі Платонівсько-Кантівського «зоряного неба» як джерела подиву та трансценденції в самоусвідомленні людини. Мартін Гайдеггер, інтерпретуючи екзистенціаль нудьгу, виокремлює три її форми: сповзання до нудьги, нудьгування при чомусь та глибока нудьга як безособове «нудно». Постає питання, яким нам являється час, коли ми нудьгуємо? Він тягнеться. Нудьгуючи, ми гадаємо, що час просто зводиться нанівець, адже не відбувається нічого цікавого, нічого, щоб допомогло нам забути факт того, що час іде. Щось таке, що примушує нас нудьгувати, йде нам назустріч із самих речей. Таким чином, «нудне – під цим ми розуміємо: болісно тягуче, беззмістовне; воно не збуджує і не пробуджує, нічого не дає, йому немає чого сказати нам, воно ніяк нас не зачіпає» [4, с. 142]. У витлумаченні нудьги ми маємо, на думку мислителя, відкинути будь-які причинно-наслідкові зв'язки. Нудьга є щось таке, що нас налаштовує так-то і ось-так, вона має тлумачитися як дещо двояке, частково об'єктивне, частково суб'єктивне. Щоб зрозуміти як буттєве нудьга, не завжди потрібно перетворювати її в певний об'єкт чи інтерпретувати у зв'язку з певним предметом, вона має лежати у самій суті нашого запитування. Гайдеггер зазначає: «Якщо нудьга є щось таке, проти чого ми протестуємо по суті та від початку, тоді, будучи такою, проти якої ми боремося, вона дійсно відкривається там, де ми виступаємо проти неї, там, де ми – свідомо чи несвідомо – женемо її» [4, с. 152].

Наступна форма нудьги, яку М. Гайдеггер визначає як нудьгування при чомусь, також має особливе відношення до часу. Нудьга не прив'язана лише до суцього, яке нам набридло, але поширюється на усю ситуацію. Мається на увазі, що «не можна сказати, що немає нічого, що накликає нудьгу: просто воно є те, «не знаю що»» [4, с. 186]. Саме прагнення наповненості паралізується млявістю, в якій будь-які пориви гинуть ще в зародковому стані. У крайній спустошеній покинутості ми нудьгуємо за невідомим, невизначеним. Ось цей стан далі-нічого-не-шукання і є причиною формування порожнечі в нас, що виявляє себе у паралізуючій млявості. Час для людини більше не минає, а стоїть. У другій формі нудьги те, що наводить на нас нудьгу, не привноситься ззовні, але піднімається із самого ось-буття. Це означає, що в даному випадку «ми звернені, переважно, на самих себе, таким-то чином втягнені у важкість ось-буття, хоча і не перестаємо бути-при – і навіть якраз тому, що забуваємо свою самість» [4, с. 207]. Саме на цьому рівні людина починає потихеньку рухатися до усвідомлення, що ж являють собою глибини ось-буття.

Останню форму нудьги філософ визначає як безособове «нудно». Ця форма глибокої нудьги вже не пов'язана ні з окремим суцим, ні з ситуацією, а тому має витлумачуватися сама із себе як вона є. Ми відчуваємо її тоді, коли вже мовчки знаємо: нудно і все. Тут безсилий пошук причин, що її обумовили, нам нудьгується просто так. Більше того, у справжній нудьзі саме Я починає зникати, Я наближається до «ніхто». Глибока нудьга не допускає, щоб щось у світі суцього стало для нас особливим, усе є байдужим нам. Ми опиняємося у владі абсолютної байдужості, яка відвертає нас від повсякденного та повертає у сферу відкритості, що була прекрасно нами забута у щоденній діяльності. «Байдужість до суцього в цілому відкривається для ось-буття, але для нього як такого» [4, с. 223]. Глибинна безособова нудьга не просто не залежить від ситуації, вона розриває її, перестрибує і переносить нас в зовсім інший простір, де усе є відкритим справжній тут-присутності. Саме в цьому «нудно» екзистенція зубожіє, відмовляючись від наявного суцього, вона, немовби, оголюється до самих своїх основ. Вона продирається скрізь пелену знеособленості,

фактичності та повсякденності, вона розпізнає саму себе без зовнішніх забарвлень чи домішок. Отже, навіщо нудьга? Для того, щоб бути собою, щоб прийняти світ у самому собі та відкритися назустріч йому, оскільки справжнє існування, вірогідно, не стане втікати від тих станів чи перешкод, що конституують автентичність його Dasein. Нудьга не є просто пасивністю чи впаданням в депресивні настрої, вона говорить про очікування, про утримання-ось-буття при собі. «Це очікування – не просто невизначеність: воно скероване на сутнісне запитування про буття-ось» [4, с. 256]. Насамкінець, мислитель стверджує, що кожен з нас невпинно утверджується у проявах зовнішності, тобто у об'єктивному світі, але мало хто з нас є володарем внутрішньої величі ось-буття. Людському існуванню не вистачає таємниці, тієї невичерпної повноти, оскільки «ключ дається нам лише на мить» [5, с. 41]. Таким чином, людині має бути висунута вимога, а саме «від людини вимагається ось-буття як таке, перед нею ставиться завдання бути ось тут» [4, с. 262].

Екзистенціал, отже, може бути розглянутий під кутом зору концепції символу та символічного в свідомості та культурі і концепту сенсу, оскільки його осмислення (що не означає «озовнішнення», об'єктивації) уможлиблює його буттєвування. Поняття символу тлумачимо в традиції (В. Бібіхін, М. Мамардашвілі, К. Свасьян, О. П'ятигорський), яка пов'язана з доробком О. Лосева, – як генеративну модель породження практично нескінченної низки смислів у певному заданому смислового полі. Уже саме словосполучення «концепт смислу» своєю неочевидною тавтологічністю вказує на можливість переходу між формально-логічним аспектом значення та екзистенційним аспектом смислу. Зауважимо, що цілком свідомо використовуємо лексеми «сєнс» і «сємєсл» одночасно, тому що вони етимологічно фіксують в українській мові (на відміну, від наприклад, російської – там лакуна) укоріненість сенсу/смислу в когнітивній (англ. meaning, ст. сл. мыслити) та чуттєвій (англ. sense) сферах свідомості. У 20 ст. фреге-рассєлівська формально-логічна інтерпретація смислу поступилася місцем тлумаченню смислу як модусу вжитку слів та мовних конструкцій, як результату «мовної гри», що процесуально реалізує «форми життя» (пізня творчість Л. Вітгенштайна), феноменологічний проєкт актуалізує інтенціональність смислу, як результат включеності «трансцендентального єго» людини в простір інтерсуб'єктивності, герменевтика розглядає способи та онтологічний статус інтерпретації як генерації смислу. Світ, отже, даний людській свідомості як поле тотального смислоутворення, як своєрідний гіперконтекст, поле утворення згадуваних вище «зліпків» самості людини в екзистенціалах. М. Гайдеггер міркував так: «Зрозуміти напрям, в якому річ уже рухається сама по собі, значить побачити її смєсл. У заглибленні в такий смєсл – суть осмєслєння. Під осмєслєнням маєтьсє на увазі бїльшє, нїж просто усвідомлєння чогонєбудь. Ми щє далєкї від осмєслєння, покї щє просто щось усвідомлюємо. Осмєслєння вимагає бїльшогє. Воно – відданїсть гїдному запитуванню... у осмєслєння іншє сутнїсть, нїж у усвідомлєння та науковогє пїзнання... осмєслєння впершє тїлькї і виводить нас на шлях до мїсцє нашогє перебування» [6, с. 251-252]. Очевидно, що простір, «горизонт» сенсу, що утворює «життєвий світ» (Е. Гуссерль), є людським за визначенням, а отже, і символічним, передбачаючи семіотичні коди, комплементарні ряди смислів та їхні інтерпретації. Тобто, питання полягає в тому, чи має вказування (а символ вказує на те, чим не є сам) онтологічний статус і як взагалі у феноменологічному сенсі дане означення та процес означання? Не в аналітичному, мовному, а саме досвідному, відпочатковому? Символічне смислоутворення (чи то створення сенсу) може передбачати як трансформацію вихідних сенсів, їх прирощення та виникнення смислової ризоми (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), «мерехтливїсть» (о. П. Флорєнський) смислу символу, створення смислу в контексті «тут-тепер-так» актуально і заново, так і відпочаткове, апрїорне та довербальне, дознакове й доінтерпретаційне перебування в ньому.

Отже, пропонується проблематизувати наступні попередні твердження та **ВИСНОВКИ:**

1. Dasein як ось-буття, специфічна форма буттєвування-існування людини, що припускає трансцендентальне запитування про світ, виходить за межі суб'єкт-об'єктної дихотомії і, оскільки екзистує, виходить за межі раціонального розуміння, опису і пояснення

світу. На нашу думку, в «Бутті і часу», в ранній творчості філософа цю інтуїцію фіксує концепція екзистенціалів як способу позначення виходу людини за межі категоріальної структури логіки і мови на довербальний рівень, до працілісності «плану іманентності» (Ж. Дельоз), тобто людина може досягати трансцензусу в екзистенціальному акті творчості, що розуміється як переживання і осмислення буття, що оточує і наповнює Dasein (творчість як «стояння в просвіті буття» (М. Гайдеггер), або в термінах сучасної екзистенціальної психології – практика себе). Таким чином, творчість себе спрямована одночасно і в бік конкретного ось-буття (оскільки є формою його представленості в світі і, можливо, є умовою дотримання модусу автентичності в бутті), і в бік сприйманого, мислимого, пережитого і о-смыслеаного світу. Творчість виявляє, актуалізує Dasein (тут видається можливим в гайдеггерівській традиції використання метафор запропонувати образ (висхідний щодо символу) багаття на лісовій просіці, що розсіює темряву і є дороговказом).

2. Беручи до уваги парадигмальну установку фундаментальної онтології М. Гайдеггера про необхідність запитування «що означає бути?» (Людиною, що екзистує до самості і в самості), яке з необхідністю повинно передувати будь-якому розгляду категоріальної структури буття, акцентуємо увагу на смисловому аспекті екзистенційної аналітики філософа. До питання про значення незаперечного факту ось-буття людини повинні бути задані сенс і модель розуміння сенсу самого феномена позначення, і буття того, що позначається. Якщо так, то філософська антропологія і герменевтична парадигма в європейській філософській традиції, які навряд чи прямо спадкують феноменології (згадаймо тезу В. Шкловського про механізм культурної спадкоємності в сфері ідей не по прямій лінії (не від батька до сина, а від дядька до племінника), але «ходом коня» [7]) і нерозривно пов'язані з нею якраз через концепцію породження сенсу в творчому акті у Гуссерля або екзистування у Гайдеггера, який з необхідністю є акт творчості, створення – конструювання – позначення – розуміння сенсу. Тому констатації сучасних дослідників щодо «сміслової революції» [8, с. 63] в соціальних науках і гуманітаристиці лише вказують на актуальність співвіднесення смислової інтерпретації феномена екзистенціалів та екзистенціальної аналітики Гайдеггера, в якій в якості ідеального буття виступає мова. І ось тут ми бачимо, як по-різному можна інтерпретувати феномен екзистування, якщо виходити або з класичної моделі ноєми-ноєзису Гуссерля, або з гайдеггерової концепції екзистенціалів. Відомо, що (за раннім Гуссерлем), на гілетичному рівні свідомість фіксує лише найпростіші зовнішні подразники на фізичному рівні, причому, не як стани, усвідомлені в цілому, але лише як фрагменти цілого; на рівні ноєзису фіксуються інтенціональні стани (психічні феномени, за Ф. Brentano), і лише на ноєматичному рівні конструюються поняття, концепти, трансцендентальні свідомості предмети у вигляді мовного опису світу, і з'являється можливість говорити про предметну, або денотативну, референціальну, реальність. Таким чином, екзистенційна творчість як «схоплювання» світу речей у мові, в межах семіотичного коду мови, відбувається до прямого постулювання будь-яких онтологічних категорій – що власне і стало для Гайдеггера підставою для звинувачення попередньої філософської традиції в «забутті буття», а Гуссерлю, в свою чергу, приводом жалітися на спрямованість уваги свого учня не на сферу онтології, а на сферу філософської антропології. Дійсно, якщо творчість як конструювання світу в мові і мовою, і рефлексія як сутнісно-людський модус автореференції і самоідентифікації, позиціонування людини по відношенню до світу і в світі (Л. Вітгенштайн) передує досвіду, пов'язаному із зовнішнім по відношенню до свідомості світом, то вихідною точкою будь-якого філософування і взагалі будь-якого акту свідомості є *творчість розуміння* як створення, фіксації, інтерпретації сенсу. Бачимо, як це питання присутнє в сучасній філософській традиції – це і уточнення статусу суб'єкта (В. Декомб), і розширення концепту суб'єкт до концепту когнітивний агент (сучасні когнітивні науки, конструктивізм), спроби постулювати довербальні і дологічні рівні свідомості, що передують мовним і когнітивним формам структурування і осмислення досвіду (Ж. Дельоз, концепт плану іманентності). Таким чином, створення сенсу є іманентна риса гайдеггерового розуміння

екзистенціалу. Філософема екзистенціала повинна була замінити традиційну для європейської філософської традиції метафізичну систему категорій як одиниць опису, але не одиниць сенсу для окремо взятої екзистуючої людини, забезпечити цілісність свідомості, дати філософії шанс навести міст через прірву між чуттєвим та раціональним, суб'єктом та об'єктом, прірву, що лише поглиблювалася з часів піфагорійців та елейської школи з її фундаментальною дистинкцією «логос доксос – логос алетейос». Екзистенціал як деякий інтенціональний зріз конструювання змісту одночасно укорінює людину і дає їй можливість апелювати до більш широких контекстів свідомості, досвіду і пам'яті. Коли в «Листі про гуманізм» (1947) зрілий філософ говорить: «Щоб людина могла, однак, знову опинитися поблизу буття, вона повинна спершу навчитися існувати на безіменному просторі. / ... / На що ж ще спрямована «турбота» (в «Бутті і часі» – фундаментальний екзистенціал людського буття-в-світі. – П. К.), як не на повернення людині її суті? Який тут ще інший сенс, крім повернення людині (homo) людяності (humanitas)?» [6, с. 195-196]. Таким чином, в контексті концепції Dasein, гранично схематизуючи (що неминуче тягне за собою істотне спрощення) екзистування є творчість сенсу, а перебування-в-сенсі – здійснення модусу автентичності в бутті.

3. За відомим зауваженням Х. Арндт, Гайдеггер не створював концепцій, а скоріше тяжів до «торування стежок» або «копання підземних ходів» думки, що ініціює переживання присутності-у-світі. Тому його концепція Dasein та філософема екзистенціалу зберігають свою евристичність в сучасній філософії через майже сторіччя після її створення, оскільки, фіксуючи специфічність людини в її здатності до екзистування, знаходиться на межі, кордоні між раціональним і чуттєвим, теоретичним та емпіричним, логікою і катарсичним переживанням.

Список використаної літератури

1. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Академический Проект, 2013. – 460 с.
2. Гагарин А. С. Феноменологическая топика: смысложизненное пространство экзистенциалов человеческого бытия / А. С. Гагарин // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2009. – Вып. 9. – С. 7- 26.
3. Тимохин Н. В. Философские категории и экзистенциалы: сравнительный анализ / Н. В. Тимохин // Научный потенциал: работы молодых ученых. – 2014. – № 4. – С. 309-315.
4. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – Конечность – Одиночество / М. Хайдеггер; пер. А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2013. – 592 с.
5. Марсель Г. Быть и иметь / Г. Марсель; пер. И. Н. Полонской. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 159 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
7. Шкловский В. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1913 – 1944) / В. Шкловский. – М.: Советский писатель, 1990. – 544 с.
8. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М.: Логос, 2004. – 232 с.; Ячин С. Е. Опыт объективации смысла в науке / С. Е. Ячин // Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа. – Владивосток: Изд-во Дальневост. федер. ун-та, 2011. – С. 110-113.
9. Свендсен Л. Философия скуки / Л. Свендсен; пер. с норв. К. Мурадян. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 256 с.
10. Райда К. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи / К. Райда. – К.: ПАРАПАН, 2009. – 328 с.

References

1. Khaydehher, M. (2013). *Being and Time*. – Moscow: Academic project (in Russ.)
2. Naharyn, A. S. (2009). Phenomenological topic: the space of the meaning of life and human existence existentials. *Nauchnyi yezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdelenia Rossiiskoi akademii nauk (Scientific yearbook of the Institute of Philosophy and Law, Ural branch of the Russian Academy of Sciences)*, 9, 7-26 (in Russ.)
3. Tymokhyn, N. V. (2014). The philosophical categories and existentials: a comparative analysis. *Nauchny potentsyal: raboty molodykh uchenykh (Scientific potential: the works of young scientists)*, 4, 309-315 (in Russ.)
4. Khaydehher, M. (2013). *Basic concepts of metaphysics. World – Finitude – Loneliness*. – SPb.: Vladymyr Dal (in Russ.)
5. Marsel, H. (1994). *To be and to have*. – Novocherkassk: Sahuna (in Russ.)
6. Khaydehher, M. (1993). *Time and Being: articles and speeches*. – Moscow: Republic (in Russ.)
7. Shklovskyy, V. (1990). *Hamburg score: Articles – memoirs – essay (1913 – 1944)*. – Moscow: Soviet writer (in Russ.)
8. Luman, N. (2004). *Society as a social system*. – Moscow: Lohos (in Russ.); Yachyn, S. E. (2011). Experience as the objectification of meaning in science. *Dao and Telos in the semantic dimension of the cultures of eastern and western type*. – Vladivostok: Publishing house of Dalnevost. Feder. Univ. (in Russ.)

9. Svendsen, L. (2003). *The philosophy of boredom*. – Moscow: Progress-Tradition (in Russ.).
 10. Rayda, K. (2009). *Existential philosophy. Tradition and Prospects*. – Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)

KRETOV Pavlo Vasyliovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),
 Associate Professor of the Department
 of Philosophy and Religious Studies
 Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
 e-mail: ataraksia@ukr.net

HONCHARENKO Valeria Anatoliivna,

Graduate student in Philosophy
 Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
 e-mail: 36rebel66@gmail.com

PHILOSOPHEME OF EXISTENTIAL: SYMBOLICAL AND SEMANTIC CONTEXTS

Abstract. Introduction. *The article addresses the issue of philosopheme of existential in symbolical, semantic and art contexts. The assertion about heuristic value of concept of the existential for the philosophical anthropology and philosophy of mind was proven. The purpose of the article is the problematization the concept of existential in the context of modern philosophical anthropology. It is determined that an existential is considered to be a variative expression of invariant existence or specific formation which substantiates solidity, wholeness of Dasein. An existential is a specific transition which can overcome an inconsistency between sensual and rational, subjective and objective. The methods of investigation were historical-philosophical and conceptual analysis of the initial questions and the concept of existential phenomenological analysis. Creation of meaning is an inherent feature of Heidegger's understanding of existential. An existential is a specific prism through which existence can be shown, every mental experience is considered to be an existential according to Heidegger. The existential of boredom was presented as an example in detail. The explication of deep boredom is given for the concrete embodiment of the concept. The main drawback of the above- mentioned concept is an inability of its objectification. The main results of the research are the elucidation of the symbolic nature of education in the sense of human consciousness and the concept of existential relevance for modern philosophical anthropology, philosophy of mind and ethics. The originality of the research is to try applying the conceptual framework of Heidegger's fundamental ontology to the problems of symbolic meaning and nature of consciousness, as well as philosophical anthropology. In conclusion, the concept of existential requires the revision of the orthodox point of view, a necessity of a new look in a philosophical tradition. First of all, this concept can be used for solving a mind-body problem which considered to be one of the most controversial in a modern philosophical movement. The concept of existential is connected with the traditional logical-semantic problem – correlation of meaning and sense in human consciousness. The problem of existential is updated because it has multipurpose meaning and it can be possibly used in many spheres of humanitarian sciences.*

Key words: *existential, symbol, meaning, existence, Dasein, creation, boredom, philosophical anthropology.*

Одержано редакцією 11.05.2016
 Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 164.02

ФАНДСЄВА Ганна Костянтинівна,
 аспірант кафедри філософії і соціології
 Луганського національного університету
 імені Тараса Шевченка (м. Старобільськ),
 e-mail: fanuta@list.ru

ВЛАДА СИМВОЛУ

Дана стаття присвячена проблемі символу. Метою її є філософська рефлексія з приводу влади символу. Автор висуває гіпотезу, згідно якої символ має реальну владу над індивідом та суспільством в цілому. Аналіз останніх досліджень показав, що психологи і психіатри за допомогою

різноманітних методик виявили, що символи мають вагомий вплив на людину. Людина це істота, яка усвідомлює власну смертність і намагається позбутися страху, що викликаний цим усвідомленням. До того ж вона спроможна до символічного мислення. Саме символічний світ захищає людей від їх екзистенціальних страхів і невпевненості. Але для того, щоб мати якийсь вплив, символ повинен бути актуальним. Тобто використання символу має на увазі сучасне трактування його значення.

Ключові слова: символ, влада, пам'ять, історія, безсмертя.

Постановка проблеми. Питання «що є символ?» з давніх-давен обговорюється у філософії. В результаті склалося два типи концепцій щодо символу. Згідно з однією з них, ідеї символу відповідає гармонійна реальність, символ – культуроутворюючий, раціональний засіб пізнання (позитивна концепція). Відповідно до іншої – ідея символу відсилає до розрізненої, хаотичної реальності, символ – непізнаваний, ірраціональний, антикультурний об'єкт (негативна концепція). До першої відносяться російський символізм, філософія імені, теорії А. Уайтхеда, Ж. Лакана і Е. Кассіра. До негативних – теорії Ж. Дельоза і Ж. Бодрієра [1]. Були спроби створити таку теорію символу, яка дозволила б усунути протиріччя цих концепцій (наприклад, С. Сичова).

Що ж стосується дефініції влади символу над людиною як філософської категорії, то вона розроблена не досить. Тому вважаємо за доцільне розглянути дане питання з філософської точки зору.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Про владу символу в 20 столітті заговорили психологи і психіатри. З. Фрейд розглядав символи як засоби, які зміщують бажання з заборонених об'єктів на об'єкти – «замінники», забезпечуючи тим самим безпосереднє задоволення [2]. Тобто за Фрейдом, символи стоять на службі у людини розумної, керуючи при цьому її бажаннями. К. Г. Юнг говорив про колективні символи (архетипи), які панують над людською свідомістю [3]. Е. Фромм писав про символи, що визначають структуру суспільства [4].

У західній літературі є роботи, присвячені владі конкретного символу на певне суспільство (наприклад, прапору конфедерації на жителів півдня США) [5]. Український дослідник Р. Димерець ототожнює владу і символ: «Влада це символ і вона виражається символами» [6, с. 130]. Над людиною має владу тільки те, що недостовірно, неймовірно, те, що істинно і хибно одночасно, те, що змушує працювати уяву. Згідно з українським філософом, такими властивостями характеризуються влада і символ, тому вони тотожні.

Мета даної роботи полягає в тому, щоб дослідити владу символу з філософської точки зору, довести, що символ має реальну владу над індивідом і суспільством в цілому.

Виклад основного матеріалу. Символ може мати страшну деструктивну силу, здатний впливати на самооцінку людини. Глибинні причини цього психологи вбачають у дії мовного поля інших людей, під вплив якого ми потрапляємо ще в період внутрішньоутробного розвитку. Ця мова інших людей, – мова Іншого, і формує символічне суб'єкта. В результаті наше несвідоме структуроване як мова, причому саме як мова Іншого. Деякі дослідники навіть розглядають саме «Я» як ефект своєрідної інтерференції – сходження і накладення якихось «хвиль» дискурсу, тобто символічного. Таким чином, кожен сенс, який ми вважаємо своїм «Я», є, в свою чергу, певним фантомом, голограмою викликаних інтерференцією хвиль дискурсу, що мають імовірнісний характер [7]. Тобто ідентичність людини формується у мовному полі Іншого, є результатом інтерференції символічного.

Групова ідентичність пов'язана з індивідуальною ідентичністю. У зв'язку з цим символ може стати яблуком розбрату між цілими народами. Все тому, що символ – носій сенсу, який диктує історія, людська пам'ять. Кожне переживання фіксується в пам'яті за допомогою певного символу. «Тільки перекладене в ту чи іншу систему знаків може стати надбанням пам'яті. У цьому сенсі інтелектуальну історію людства можна розглядати як боротьбу за пам'ять» [8, с.398], – пише Ю. Лотман. Про роль пам'яті у формуванні історії світу говорить М. Бердяєв: «Пам'ять і є внутрішній зв'язок історії мого духу з історією світу, що таємничо розкривається» [9, с. 68]. Не випадково всяке руйнування культури протікає як

знищення пам'яті. Зміна політичного устрою держави часто припускає знищення пам'яток культури, спалювання текстів, перейменування вулиць, міст тощо. Все це боротьба з символами попереднього ладу. Мета цих дій – забуття зв'язків. Ті, хто ведуть цю боротьбу, усвідомлюють, що символи формують наші поняття, а отже, наші рішення. Символи мають владу над людиною. Владу не символічну, а цілком реальну [6].

Індивід, приписуючи себе до тієї чи іншої групи, вибирає її, ґрунтуючись на власних уявленнях про добро і зло, честь і безчестя, славу та ганьбу. Формуються ці знання за допомогою передачі інтелектуального капіталу з покоління в покоління. Людина вивчає власну історію, оперуючи не голими фактами, а тенденційними висловами, емоційно забарвленою інформацією, виправданим нарративом. В результаті формується чітке уявлення про ту чи іншу подію в житті групи, суспільства, людства в цілому. Індивід усвідомлює себе причетним до нього, нехай віддалено, але причетним. В якості знака солідарності з даною групою виступає який-небудь символ.

З наукової точки зору людина – просто організм, тварина, відмінною рисою якої є усвідомлення власної смертності і розвиток в зв'язку з цим екзистенціальних страхів. Природним є прагнення позбутися цих страхів. Людський спосіб життя є історичним, соціально-спадковим, оскільки людина успадковує досвід поколінь, їхню соціальність. Тварина успадковує лише інстинкт, її життя має позаісторичний характер. Історія життя тварини зникає разом з її смертю. Завдяки соціальності людське життя продовжується і в подальших поколіннях. Для того, щоб це усвідомити необхідно розглядати своє життя у символічному контексті. Згідно психологу Джеффу Грінбергу, людина може впоратися з екзистенціальним страхом, якщо буде розглядати себе в контексті символічних систем (політичних, релігійних, регіональних і національних організацій). Це дозволяє людині відчувати себе особливою істотою, яка існує в світі сенсу, значущості та сталості. Будь-яка істота, неспроможна до символічного мислення, сприйме символічне повідомлення як помилкове. За Бердяєвим, символічна свідомість і є перемога над абсолютною владою символіки, звільнення від символів, прийнятих за реальності, що тиснуть ззовні [9, с. 68].

Відносячи себе до тієї чи іншої групи, людина намагається знайти безсмертя. Найбільш талановиті індивіди можуть забезпечити собі його, увічнивши своє ім'я (символ себе самого) в пам'яті нащадків за допомогою створення творів мистецтва, наукових відкриттів, спортивних досягнень тощо. Саме це прагнення (агональний дух) древніх греків є, за словами Ф. Кессіді, одним з факторів появи феномена «грецького чуда». На думку Ф. Кессіді, у всій історії людства не було і немає народу, який був би так пронизаний змагальним, полемічним духом, як античні греки. Цей дух пронизував усі сфери життя, будь то обговорення законів або Олімпійські ігри, театральні вистави або судові тяжби. У стародавніх греків навіть боги змагаються. Герострат, прагнучи прославитися, підпалив храм Артемиди Ефеської. Згідно з легендою, коли Фалеса з Мілета запитали, яку нагороду він побажав би отримати за своє математичне відкриття (відома теорема Фалеса), він заявив, що найвищою нагородою було б те, щоб в пам'яті поколінь збереглося саме його ім'я як автора цього відкриття, а не чиєсь інше ім'я [10]. Таким чином він забезпечив собі символічне безсмертя. Такі люди самі стають символами. Ті ж, хто не в змозі добитися такого роду безсмертя особистими досягненнями, використовують можливість знайти його, приєднавшись до будь-якої соціальної групи.

Відбитий образ вирваний з природних для нього практичних зв'язків (просторових, контекстних, цільових та інших) і тому легко може бути включений в моделюючі зв'язки свідомості. Символ людини (ім'я, зображення), нації (прапор), релігійного вірування (зображення божества) не може бути включений в зв'язки, природні для об'єкта, що відбиваються, – до нього не можна доторкнутися, – але цілком може включитися в семіотичні зв'язки – його можна ображати або вихвалити (наприклад, зняти прапор супротивника зі шпилью і почепити туди свій – значить оголосити перемогу одного народу над іншим). А так як індивід асоціює себе з цим символом, то будь-які маніпуляції з ним (з символом) він сприймає як свої власні переживання.

Про владу символу над людиною заговорили психологи університету штату Арізона, які в 1995 році під керівництвом Джеффа Грінберга розробили серію експериментів. В ході цих експериментів випробовуваним були представлені завдання, успішне виконання яких вимагало б непридатного використання «заповітних культурних символів». В одному завданні випробовуваних просили змонтувати розп'яття на стіні, але не було надано нічого, крім самого хреста, за допомогою чого можна було б забити цвях в стіну. Інше завдання вимагало очистити пісок від чорного барвника, використовуючи американський прапор як сито. Вчені висунули гіпотезу, згідно з якою використання символів в непристойній формі нагадає випробуванням про їх смертність. Врешті-решт, усвідомлення смертності через приниження символу не вплинуло на використання об'єктів. Але серед випробовуваних проявилася тенденція до збільшення кількості часу, необхідного для вирішення поставлених завдань, так як суб'єкти спочатку висловили небажання використовувати в утилітарних цілях важливі для них символи.

У 2010 році соціальний психолог Клей Роутледж (Clay Routledge) писав про психологічну силу символів після того, як у Флориді пастор Террі Джонс оголосив про свій намір підпалити копії Корану. Ці події змусили Роутледжа задуматися, чому такі загрози можуть мати величезний вплив. Про вплив символів на людину говорить і трагедія, яка сталася 7 січня 2015 року у видавництві французького тижневика Шарлі Ебдо (Charlie Hebdo). Образом символу віри мусульманського світу радикально налаштовані мусульмани сприйняли як власне приниження. Як наслідок – загибель журналістів скандального видання. Видавництво Шарлі Ебдо саме перетворилося на символ у зв'язку з цими подіями. Для багатьох воно стало символом свободи і демократії. До сих пір в сувенірних крамницях можна зустріти футболки з написом «Я Шарлі». Тим не менш, не менше стало і тих людей, для яких «Шарлі Ебдо» – символ не свободи, а всюдозволеності. Знову бачимо дві точки зору на одну і ту ж подію. Утворюється два протиборчі табори, кожен з яких за допомогою захисту певних символів, відстоює свою ідентичність.

«... ми вкладаємо значні кошти в символічні культурні установи і ідентифікації, почасти тому, що вони допомагають захистити нас від основних побоювань з приводу нашого земного скрутного становища»[5], – зробив висновок Клей Роутледж. Іншими словами, символічний світ захищає людей від їх екзистенціальних страхів і невпевненості.

Як вже було сказано вище, один і той же символ носить різні смисли для різних груп людей. І саме сучасне трактування того чи іншого символу має значення на користь вибору тієї чи іншої групи. Наприклад, «коловрат» – чорний хрест із загнутими кінцями, так званий «хрест, що обертається» з променями, спрямованими за годинниковою стрілкою, на білому колі, розташованому на червоному квадраті – колись був символом руху, життя, Сонця, світла, благополуччя у древніх народів Європи і Азії. Але для сучасної людини, того хто знає історію ХХ століття, цей символ – одна з найбільш ненависних емблем ХХ століття, нерозривно пов'язана зі злочинами Третього рейху – назавжди залишиться «заплямованим» кров'ю безневинних жертв.

На користь тези «символ – володар розумів» говорить і той факт, що люди з підкоренням нових просторів вигадують нові символи. Зовсім недавно людство опанувало Інтернет-простір. Сформувалась нова сфера буття людини. Назвемо її віртосфера. Віртосфера – сфера соціального буття людини, опосередкована віртуальною реальністю комп'ютерних технологій (*визначення автора*). З входженням у віртосферу людство створило спеціальні символи. Ці символи дозволяють наблизити спілкування між людьми у цій сфері до реального, а також зробити інтерфейс комп'ютера більш дружнім (комфортне спілкування між людиною та машиною). Віртосфера характеризується відсутністю мови жестів, жест підміняється символом – смайлом. Ці символи говорять про ті відчуття, котрі людина бажає виразити, а те що не бажає – залишається за кадром. Отже, смайли дозволяють маніпулювати уявленням співрозмовника про власну персону.

Висновки. Таким чином, можна зробити висновок, що символ – дволикий Янус. З одного боку, символи виступають в умілих руках як засоби маніпуляції масами, а з іншого

боку, символ – володар, який диктує норми поведінки і впливає на життя людей. В цьому випадку символічна влада – це влада регуляторів людської поведінки, символів, над умами людей [11]. Символічна влада впливає на окрему особистість і суспільство в цілому. Люди, часто добровільно, перебувають під владою символу, так як символічний світ захищає людей від їх екзистенціальних страхів. При цьому символ характеризується актуальністю. Тобто використання символу має на увазі сучасне трактування його значення.

Список використаної літератури

1. Сычева С. Г. Проблема символа в философии / С. Г. Сычева. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000. – 197 с.
2. Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд; пер. с нем. – М.: Эксмо; СПб: Мизгард, 2005. – 1083 с.
3. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг [Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича]. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
4. Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов / Э. Фромм. – М.: АСТ, 2009. – 256 с.
5. Gonzalez R. The Power of Symbols: Why People Still Defend The Confederate Flag [Electronic recourse] / Robbie Gonzalez. – Accessed mode: <https://lockerdome.com/6292273352687937/7791563187159060>
6. Дымерец Р. Власть символов и символы власти в современной культуре / Р. Дымерец // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. – Вып. 8. Символы, образы, стереотипы: исторический и экзистенциальный опыт. – Спб., 2000. – С. 121-133.
7. Лебедько В. Философия авантюризма и децентрация субъекта в психотерапии и задачах социального дизайна / В. Лебедько // ЧФ: Социальный психолог. – №1(23). – Ярославль, 2012.
8. Лотман Ю. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
9. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
10. Кессиди Ф. Х. К истокам греческой мысли / Ф. Х. Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2001. – 278 с.
11. Масаев М. В. Интеллигенция как субъект символической власти (философско-исторический аспект) / М. В. Масаев // Культура народов Причерноморья. – 2009. – № 176. – С. 220-225.

References

1. Sycheva, S. G (2000). *The problem of character in philosophy*. – Tomsk: Publishing House of Tomsk university (in Russ.)
2. Freud, Z. (2005). *The Interpretation of Dreams*. – Moscow: Eksmo; St. Petersburg: Mizhgard (in Russ.)
3. Jung, K. G. (1991). *Archetype and Symbol*. – Moscow: Renaissance (in Russ.)
4. Fromm, E. (2009). *The Forgotten Language. Introduction to the science of understanding dreams, fairy tales and myths*. – Moscow: AST (in Russ.)
5. Gonzalez, R. *The Power of Symbols: Why People Still Defend The Confederate Flag*. Retrieved from <https://lockerdome.com/6292273352687937/7791563187159060>
6. Dymerets, R (2000). Power of symbols and symbols of power in contemporary culture. *Mezhdunarodnye chteniya po teorii, istorii i filosofii kul'tury (International Readings on Theory, History and Philosophy of Culture)*, 8. *Simvol, obrazy, stereotipy: istoricheskij i ehkzistencial'nyj opyt (Symbols, images, stereotypes: the historical and existential experience)*, 121-133 (in Russ.)
7. Lebed'ko, V (2012). Philosophy of adventure and decentration of the subject in psychotherapy and social problems of design. *ChF: Socialnyj psiholog (PF: Social psychologist)*, 1(23) (in Russ.)
8. Lotman, Ju. (1996). *Inside minded worlds. Man – text – semiosphere – history*. – Moscow: Languages of the Russian culture (in Russ.)
9. Berdyayev, N. A. (1994). *The philosophy of free spirit*. – Moscow: Republic (in Russ.)
10. Cassidy, F. (2001). *To the origins of Greek thought*. – St. Petersburg: Aleteya (in Russ.)
11. Masaev, M. V. (2009). Intellectuals as a subject of symbolic power (the philosophical-historical aspect). *Kul'tura narodov Prichernomor'ya (Culture of the Black Sea)*, 176, 220-225 (in Russ.)

FANDEJEVA Hanna Kostyantynivna,

Postgraduate student of the Department
of Philosophy and Sociology
Luhansk Taras Shevchenko National University
(the City of Starobilsk),
e-mail: fanuta@list.ru

THE POWER OF A SYMBOL

Abstract. Introduction. *The question "What is character?" has long discussed in philosophy. As a result, there are two types of concepts about character. According to one of these ideas symbol corresponds harmonious reality (positive concept). According to another – the idea of a character refers to fragmented, chaotic reality (negative concept). There have been attempts to create a theory of character that would*

conflict of concepts. **The purpose** of this work is to explore the power of a character from a philosophical point of view, to prove that the character has real power over the individual and society as a whole. **Methods.** This paper was used the methods of analysis and synthesis. Analysis of recent studies has shown that the psychologists and psychiatrists (Freud, Jung, Fromm) were first, who talking about power of the character. There are contemporary works that focus on particular character authorities a certain society. Some philosophers even identify the character and a power. So the question of power symbol in the philosophy remains open. **Results.** The symbol can be terrible destructive force. Symbols are the carrier sense dictates that history, human memory. Not every accident occurs as destruction of cultural destruction memory. The individual, attributing itself to a particular group, it selects based on their own ideas about a good and an evil, a honor and a dishonor, a fame and a shame. A symbol is a sign of solidarity with this group. The symbol may be involved in the semiotic connections: it can insult or praise. The symbolic world is protecting people from their existential fears and uncertainty. There are formed two opposing camps; each of them by protecting certain characters defends its identity. **The originality** of this work lies in the fact that is considered the power of a symbol as a philosophical category in her determined features of formation of the government. **Conclusion.** Thus it can be concluded that the symbol is two-faced Janus. One with sides, the characters appear in the capable hands as a means of manipulating the masses, and with holds that dictates standards of conduct and the impact on people's lives with different. In this case, the symbolic power is a power regulator of human behavior, character over the minds of people. The symbolic power has influence on the individual and society as a whole.

Key words: symbol, power, memory, history, immortality.

Одержано редакцією 24.05.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

УДК 2.4:27

KOLISNYK Maxym Ivanovych,

Postgraduate student of the Department of Philosophy and Religious Studies,
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: maxkolisnyk@gmail.com

MISSIONARY IDEAS OF THE OLD TESTAMENT: PARADIGMATIC ASPECT

Abstract. Introduction. The article deals with ideas of the Old Testament that form its missionary paradigm. **The purpose** of our work is to revise different thoughts of the researchers about missionary phenomenon in the old Bible canon and the Bible as a key document in the understanding of mission. To get a needed scientific result we use **methods** of logical and comparative analysis, hermeneutical method, and the synthetic one. On the basis of these sources and methods, we will produce a balanced and logical conception of the Old Testament missionary paradigm and study out the difference between Old and New Testament missionary ideas. There are not any studies of the Old Testament missionary work in Ukraine. Some researchers deal with the evangelization in Christian confessions but they do not transcend confessional limits. It can be connected with religion studies tradition to separate two texts of the Bible claiming that New Testament is more acceptable for studying a Christian phenomenon such as missionary. In our work, we assert that Old Testament as a part of Christian Bible and Christian phenomena can be researched through it. Consequently, in this article we try to include this aspect of Old Testament into the dialectic of Ukrainian religion studies. **Conclusion.** After revision of the OT missionary ideas we can claim that it is difficult to figure out a strict missionary paradigm of the Old Bible canon but there are a lot of principles which gave a strong potential for Christianity to spread around the world such as mercy for enemies, witnessing about God among the Gentiles and worldwide character of God's mission.

Key words: mission, missionary, Old Testament, New Testament, Bible, prophet, prophecy, centrifugal, centripetal, paradigm.

Formulation of the problem. Nowadays, there is a lot of scientific interest to the problem of the missionary work in the Old Testament (OT). This subject is widely researched among

western scientists and, of course, among Jewish historians and representatives of Judaism. It is connected with the tendencies of the Christian religion development which lie in the making the dialog with representatives of the other religions. It is not a secret that relationships between Christianity and Judaism were full of recriminatory antagonism. Especially, representatives of Israel religion were angry about Christians who considered them to be the abjurers of the true religion. Nowadays, in the world full of violence and discrimination there is a strong necessity of the dialog that is why scientists and religion activists from the both sides were focused on missionary of the Old Testament and Judaism as a linking point between two different religions which allows making an equal dialog and find reconciliation.

Analysis of the recent research and publications. There are a lot of articles and fundamental researches devoted to this problem. Tony Bayfield has written small but a rather informative article “Mission – A Jewish Perspective”; Martin Cohen was involved into discussion about mission and has written about “Mission of Israel after Auschwitz”; Roger Hedlund is interested in the research of “Mission paradigms in the Old Testament”; Indian researcher Jiri Moskala discusses about God’s Commission: “God’s great commission truly began in the Garden of Eden”; Walter Kaiser Jr is an author of a fundamental research: “Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations”. Chris Wright made a big contribution to OT missionary studies with his work: “The Old Testament and Christian missions”. All these scientists represent different views on the phenomenon of the missionary in the religion of Israel and let us make a balanced opinion about this subject.

Of course preparing this article we used obligatory sources such as Bible because it’s difficult to verify thoughts of the others without knowledge of the first source for all the scientists who deal with missionary and missions.

Purpose. The main goal of our research work is to give balanced and objective view on the problem of the missionary in the OT, show that basic missionary ideas which we can see in the New Testament appeared in the old Bible canon.

Presenting the main material. The main precondition of our work is that OT is Christian document. As for us, it wouldn’t be completely right to claim that OT as a part of Christian Bible is the same as Hebrew Bible. Claiming that an old Bible canon is a Christian text we can research it as a source of the Christian missionary.

Starting research we have to pay attention to the modern concept of the missionary in Catholicism: “Her (Church) mission is that of proclaiming and communicating the salvation wrought in Jesus Christ, which he calls “the Kingdom of God”, that is, communion with God and among men. The goal of salvation, the Kingdom of God embraces all people and is fully realized beyond history, in God. The Church has received “the mission of proclaiming and establishing among all peoples the Kingdom of Christ and of God, and she is, on earth, the seed and the beginning of that Kingdom” [1, p. 45].

We can see a few key concepts in the definition above proclaiming, Eucharist, and God’s Kingdom. So it is possible to make a conclusion that Christian church sets the goal of the mission to spread its faith beyond the limit of its own community. Church will complete its mission only when all the world will become a big Church which will unite everybody on the Earth on the base of God’s commandments.

Many researchers claim that OT in its inner sense is a missionary document the others tell that we can’t find there direct call for the mission in its Christian understanding. Both opinions have a pretty strong basis and both of them are right to some extent. The first group claims that if we look at the Bible as a united text we can conclude that gospel of the New Testament becomes possible due to ideas of the Old one. The second group affirms that there isn’t enough information in the OT to make the conclusion about its missionary nature. We think that it isn’t necessary to find an evident call for the mission in the OT to make the conclusion about its nature. It’s enough to read both parts of the Bible and see that there are very much in common between them to conclude that an Old canon is missionary book.

According to Jiri Moskala's opinion mission in the Bible should be understood not from the Great Commission but from human creation: "Our mission starts with being human, not Christian" [2, p. 2]. Chris Wright follows him: "Humanity has been given a purpose, a mission, under God. Our mission begins with being human, not just being Christian" [3, p. 38]. Human existence by itself requires a certain goal. With the creation of a man and woman love becomes a fundamental principle of human's being and original sin makes people feel imperfection of the world and improve it. So, love and original sin make people do their mission on Earth.

In the OT we can find a lot of fragments which can be understood as those which proclaim God's mission not only among Israelites but among all the people. Description of the world flood proves that mission of OT was worldwide because the flood was worldwide. Thus God tried to save all Earth from the sin, destroying not only people but animals and plants too except those which were saved by Noah.

Description of Noah sons is one more proof worldwide mission in the OT. Shem, Ham and Japheth became fathers of all people on the planet. So, through three Noah's sons salvation came for all the people.

However, passages which were written above don't tell about mission so evidently as the fragment about Abraham tells it: "and in you, all the families of the earth will be blessed" (Gen. 12:3). Of course, we can't see a Great Commission here but it is clearly seen that OT proclaims worldwide blessing for everybody with the help of Abraham people. Apostle Paul confirmed the importance of these words when mentioned them in Rom. 4:16 and called Abraham a source of blessing and salvation for everybody. We can say that book 12 is one of the most important linking points between different parts of the Bible. It points us that there are very much in common between NT and OT understanding of mission.

There is a concept of "Missio Dei" which means that "God Himself does missionary work" [4, p. 26]. Biblical story about Joseph shows it. He was one of Jacob's sons who was betrayed by his brothers and sold to Egyptians as a slave. His life in slavery was described like a mission among pagans. From the beginning his mission was unconscious: "And the Lord was with him, and he was a man who prospered in everything that he did. And he lived in the house of his lord, who knew very well that the Lord was with him" (Gen. 12:42). He became a witness of God's existence for his master involuntarily. So, he witnessed about God but he hadn't known it yet. Other Joseph's words prove that then he realized who protected him in slavery. When pharaoh asked him to explain him his dream he answered: "Apart from me, God will respond favorably to Pharaoh" (Gen. 12:44). These words show that he realized his role in God's mission and began to play it consciously.

The same we can tell about Moses. He was a missionary among his own people who forgot their God after long years in Egyptian slavery. He was sent mostly to them. At the same time, 10 punishments were a kind of God's missionary act to make Egyptians believe that there weren't any force on Earth which could be more powerful than Israel's God.

On our opinion, the Book of Psalms is a very important source in research about the missionary work in the Old Testament. It contains 150 verses. It strongly differs from the other books of Bible due to its style peculiarities. The poetical style allows not only to tell some information but to give an emotional message to the reader, that's why their missionary role cannot be overestimated.

St. Gregory of Nyssa claimed that: "everything useful the Bible has is in the Book of Psalms" [6, p. 781]. One of the modern Russian Bible interpreter V. Lopukhin told that Psalms' texts appeal not only to certain people and historical events but to moral problems which are about the same for everybody (the same statement is in Geneva Educational Bible). That's why their influence is worldwide and they are one of the best known Bible texts in the world.

On our work, we focused on David's Psalms. David as their author is not only historical person but missionary too. We can prove this when we look at his texts. David is the first who tells people of Israel "The Only Truth". Only this can start mission throughout the world. Psalms call the people of Israel to announce to all the people of the world about God all along, telling not only about the savior but about the judge of the world too who will judge all the people, not only one nation.

We have to stress the role of prophecies. Almost in all of them, we can find words which deal with the concept of evangelization and its global realization. However, there are certain books which interest researchers most of all. These are prophecies of Isaiah and Jonah.

You, who evangelize Zion, climb a high mountain! You, who evangelize Jerusalem, lift up your voice with strength! Lift it up! Do not be afraid! Say to the cities of Judah: “Behold, your God!” (Isa 40: 9). This fragment is only from the texts of the prophet which starts the mission from the story about real God told to his own people because the message for the others is impossible without it.

The other fragments of Isaiah contain calls for the worldwide missionary work and also about its necessity and moreover its inevitability for the salvation of the mankind. “Pay attention, you islands, and listen closely, you far away peoples. The Lord has called me” (Isa. 49:1). This fragment proves that Isaiah, as well as Moses, wasn’t just a tool in the hands of God but understood his destination or mission to retell about God to the others. There is the quintessence of missionary role of the Old Testament in the phrase “light for the Gentiles”. It means not only the message about God through the righteous life of chosen nation but gets some features of activism: “I, the Lord, have called you in justice, and I have taken your hand and preserved you. And I have presented you as a covenant of the people, as a light to the Gentiles, so that you may open the eyes of the blind, and lead out the prisoner from confinement and those sitting in darkness from the house of incarceration” (Isa. 42: 6). So, the mission of Israel according to this text is not only to be the light for the others but save them from disbelief and ignorance of God too.

There are a lot of calls to the inhabitants of the islands and all they have missionary direction. “Let the islands be silent before me, and let the nations take new strength” (Isa 41:1). Let the desert and its cities be lifted up. Kedar will dwell in houses. O inhabitants of the rock, give praise! They will cry out from the top of the mountains. They will give glory to the Lord, and they will announce his praise to the islands (Isa. 42:11-12).

Making the conclusion about the words told above it is possible to tell that Isaiah’s Prophecy is one of the most missionary ones. Here can be seen not only hidden calls for mission and obvious intention to spread the faith not only with the help of a righteous example but with own activity too. Understanding of mission there was maximally close to the New Testament and Great Commission.

The Prophecy of Jonah is recognized as one of the most important in the understanding of the OT mission. Only there we can find a direct commission: “Stand up and go to Nineveh, great city and preach for them because I saw their evil” (Jon. 1:2). He was called to tell a message from Jahweh to the worst enemies of Israel – Assyrians in their capital Nineveh.

Commission of God to Jonah to go to the other people with the mission and his visit to Nineveh, the capital of Assyrian empire which was the worst enemy of Israel to save them looks more like a principle: “bless your enemies” than the law of the talion. Thus, the ideas of this prophecy are crucial for Christian missionary work development.

There are the other books which can strengthen our argumentation in favour of missionary character of OT. For example in the Prophecy of Jeremiah we can see the problem of a free will in doing mission: Then I said: I will not call him to mind, nor will I speak any longer in his name. And my heart became like a raging fire, enclosed within my bones. And I became weary of continuing to bear it (Jer. 20:9). New Testament mission is founded on love, but in Jeremy doesn’t describe his feelings as love. He tells about “raging fire” that makes him tell about God. As well as Isaiah and Moses he is conscious about his mission but he can’t refuse of it. He is free in his own mind but his actions are under complete God’s control. We can’t see an inner struggle in the NT because the mission is not only a hard duty there but own wish of missionary based on his love to Jesus: “My Father, if this chalice cannot pass away, unless I drink it, let your will be done” (Jer. 26:42).

Reading the Prophecy of Jeremiah we can find controversial thoughts in the context of the Christian mission character. There are permanent discussions if the OT mission was centrifugal (directed onto the other nation) or centripetal (referred onto the Israel nation) [11, p. 5]. There are statements in the Bible that support both positions: “At that time, Jerusalem will be called: ‘The Throne of the Lord.’ And all the nations will be gathered to it, in the name of the Lord, in

Jerusalem” (Jer. 3:17). “For in truth, the Lord sent me to you, so as to speak all these words in your hearing” (Jer. 26:15).

Centrifugal character of missionary work reveals in the role of the Babylon king Nebuchadnezzar: I will send for and take all the associates of the north, says the Lord, and Nebuchadnezzar, the king of Babylon, my servant, and I will lead them to this land, and over its inhabitants, and over all the nations that are around it [Jer. 25:9). His was unique because he wasn't from Israel but at the same time, he was a “God's slave” and acts according to His will and His commission. This example is one more proof of the over ethnic character of the OT mission.

The Prophecy of Ezekiel does not contain so controversial thoughts. First of all, it expresses centrifugal character of mission, moreover, it adds a lot of new ideas to the sense of Israel mission: “If, when I say to the impious man, ‘You shall certainly die,’ you do not announce it to him, and you do not speak so that he may turn aside from his impious way and live, then the same impious man will die in his iniquity. But I will attribute his blood to your hand” (Ezek. 3:18). There we face with a completely different understanding of mission. It is not only testimony about God with a righteous life of Israel. Prophet is called to decrease injustice and spreading of justice around the Israel and throughout the world among pagans. It is not a privilege here but a sacred duty.

At the same time we read: For you will be sent, not to a people of profound words or of an unknown language, but to the house of Israel, and not to many peoples of profound words or of an unknown language, whose words you would not be able to understand. But if you were sent to them, they would listen to you (Ezek. 3:5-6). And I will set my glory among the Gentiles. And all the nations shall see my judgment, which I have accomplished, and my hand, which I have laid upon them. And the house of Israel shall know that I am the Lord, their God, from that day and thereafter (Ezek. 39:21).

Old Testament certainly has missionary ideas which were applied in Christian missions later. It is difficult to write about united paradigm of OT because different texts contain variable statements that sometimes can be controversial. The ideas that can be called missionary ones are not systematized. At the same time, OT contains ideas which give potential for Christian missionary. According to it, God is almighty and has a power over all the world, it means that spreading potential of his power is limited only with borders of the whole world. God created man and woman. So, love is one of the main principles of human being it gives the emotional and spiritual potential for the missionary. Creation of Adam and Eva means that all the people are equal that is why we don't see a call to evangelize a certain nation in Bible. Equality of all the people is one more condition of endless evangelization potential.

Conclusion. Concluding about missionary paradigm of the old Bible canon we can claim that actually, God is a source of the OT mission and he does it. God chooses prophets and gives them the power to witness about him, meanwhile New Testament apostles started to witness about God only after the Holy Spirit gave them a power, so we can tell that source of mission for prophets is about the same. This is one more linking point between OT and NT evangelization. There is no church in the OT, so the people of Israel play its role. However, we cannot claim that OT mission is exactly the same as a Christian one because it firstly requires converting of chosen nation and then – the other ones. Logic is clear because those who don't know about God cannot pass this knowledge to the others. Absolute knowledge internally requires expansion among all the nations. Israel people are missionaries by themselves they point the others the way to salvation and confirm the existence of one God with their righteous life.

All written above, lets us characterize paradigm of OT mission as national but not for one nation. The only source for it is God who chose this nation to be the light for the others.

References (in language original)

1. Компендіум соціальної доктрини церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.
2. Moskala Jiri. God's great commission truly began in the Garden of Eden [Electronic recourse] / Jiri Moskala. – Accessed mode: <http://www.perspectivedigest.org/article/38/archives/16-2/mission-of-god-s-people-in-the-old-testament>
3. Wright C. The Old Testament and Christian missions / Chris Wright // Evangel. Dovers Grove IL, 1996. – 14. – P. 37-43.

4. Hedlund R. Mission paradigms in the Old Testament / Roger Hedlund // *Indian journal of theology*. – Kolkata, 1995. – P. 24-34.
5. The Holy Bible Catholic public domain version. Translated, edited and published by Ronald L. Conte Jr. – 2010. – 730p.
6. Творения святого Григория Нисского. Ч. 1: О жизни Моисея Законодателя. – М.: Типография В. Готье, 1861. – С. 223-379 (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии, Том 37).
7. Толковая Библия Лопухина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bible.by/lopukhin-bible/>
8. Новая Женевская Учебная Библия: Синодальный перевод. Под ред. Р. К. Спраула. – М.: Свет на Востоке, 1998. – 2052 с.
9. Bayfield T. Mission – A Jewish Perspective / Tony Bayfield // *Theology*. – University of Kent, Canterbury, 1993. – May/June. – P. 180-190.
10. Cohen Martin. The Mission of Israel After Auschwitz" in *Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness*, ed. by Helga Croner and Leon Klenicki. – New York City: Paulist Press, 1979. – P. 160-161.
11. Walter C. Kaiser, Jr. The Great Commission in the Old Testament. Pasadena // *International Journal of Frontier Missiology*. – Pasadena, CA, 1996. – Vol. 13:1. – P. 3-7.

References

1. *Compend of the social doctrine of the church* (2008). – Kyiv: Kairos (in Ukr.)
2. Moskala, J. (2011). *God's great commission truly began in the Garden of Eden*. Retrieved from <http://www.perspectivedigest.org/article/38/archives/16-2/mission-of-god-s-people-in-the-old-testament>
3. Wright, C. (1996). The Old Testament and Christian missions. *Evangel. Dovers Grove IL, 14*, 37-43
4. Hedlund, R. (1995). Mission paradigms in the Old Testament. *Indian journal of theology*, 24-34
5. *The Holy Bible Catholic public domain version* (2010). In Ronald L. Conte Jr. (Ed.)
6. *Works of saint Gregory of Nyssa (1861)*, 1, 223-379. – Moscow: V. Gotier printing office (in Russ.)
7. *Lopukhin Clever Bible*. Retrieved from <http://bible.by/lopukhin-bible/> (in Russ.)
8. *New Geneva Educational Bible* (1998). In R. C. Spraul (Ed.). – Moscow: Light on the East (in Russ.)
9. Bayfield, T. (May/June 1993). Mission -A Jewish Perspective. *Theology, May/June*, 181-182
10. Cohen, M. (1979). The Mission of Israel After Auschwitz. *Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness*, 160-161. – New York City: Paulist Press
11. Walter, C. Kaiser, Jr. (1996). The Great Commission in the Old Testament. *International journal of frontier missions, 13:1*, 3-7

КОЛІСНИК Максим Іванович,
аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: maxkolisnyk@gmail.com

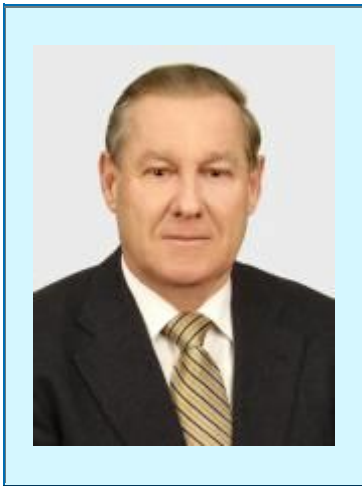
ІДЕЇ МЕСІОНЕРСТВА В СТАРОМУ ЗАПОВІТІ: ПАРАДИГМАЛЬНИЙ АСПЕКТ

Анотація. У статті розглядаються ідеї Старого Заповіту, які формують його місіонерську парадигму. Тут розглянуті різноманітні думки науковців про феномен місіонерства у старому біблійному каноні і сама Біблія як ключовий документ для розуміння місії. На основі цих джерел ми прагнемо сформуванню збалансованої та логічної концепції місіонерської парадигми Старого Заповіту.

Ключові слова: місія, місіонерство, Старий Заповіт, Новий Заповіт, Біблія, пророк, пророцтво, відцентровий, доцентровий, парадигма.

Одержано редакцією 03.06.2016
Прийнято до публікації 30.06.2016

Професору М. П. Іщенку – 70 років



У травні 2016 року Миколі Павловичу Іщенку – доктору філософських наук, професору, заслуженому працівнику освіти України, члену редколегії «Вісник Черкаського університету», серія «Філософія», в 1994–2015 рр. завідувачу, а з 2015 р. професору кафедри державного управління і соціально-політичних наук ЧНУ ім. Б. Хмельницького – виповнилося 70 років від дня народження і 45 років науково-дослідницької діяльності. Свій ювілей Микола Павлович, український вчений, філософ, політолог, фахівець із філософії і методології науки, філософії гуманізму і демократії та із публічної політики і публічного управління, професор-гуманіст зустрічає в розквіті творчих сил.

Ще в другій половині 80-х рр. ХХ ст. він сформулював на основі методології еволюціонізму, коеволюції і людиноцентризму та загальноцивілізаційної мегапарадигми, а також на принципах системності, світоглядно-антропоцентричної детермінації і нелінійного, поліцентричного мислення свою прогресивну філософію гуманізму і демократії. Це й стало початком його наукової школи, яка відома дослідженнями у сферах філософії гуманізму, філософії науки, філософії політики, соціальної філософії, культурології, ліберально-демократичних ідей, ідеалів і цінностей людини та науково-методологічного і прикладного впровадження в Україні владно-управлінських та філософсько-педагогічних ідей і технологій.

Наукова школа філософії гуманізму і демократії професора М. П. Іщенка еволюціонувала з кінця 80-х рр. ХХ ст. на науково-методологічних принципах його наукових досліджень. Вона функціонує останні двадцять п'ять років на основі трьох, розроблених і впроваджуваних ним в життя основоположних наукових концепцій: 1) концепція соціально-гуманістичних, ліберально-демократичних цінностей, ідей, ідеалів та пріоритетів розвитку світової цивілізації, конструктивного державотворення відповідно до української національної ідеї; 2) концепція соціального становлення суверенної, гармонійної особистості та вікової групи молоді, гуманізації і демократизації її способу життя; 3) концепція ювентології, її змісту, теорії і методології. В центрі трьох концепцій стоїть людина, її потреби, забезпечення державою для неї миру, свободи, справедливості, зростання матеріального і духовного добробуту людей.

У центрі науково-дослідницької діяльності М. П. Іщенка стоять такі фундаментальні проблеми філософії: 1) проблема буття, виникнення, розвитку Всесвіту, його основ і сутності та впливу на планету Земля; 2) проблема виникнення і розвитку життя та його сутності і форм; 3) проблема соціального становлення людини, її сутності, смислу життя та місця і ролі у Всесвіті та світовій цивілізації; 4) проблема пізнання світу, свідомості, мислення і інтелекту; 5) проблема взаємодії Світу і Людини, становлення техногенної цивілізації та побудови гуманного, демократичного суспільства. Вони розробляються ним у багатьох наукових статтях і працях.

Багато зроблено ним за 45 років наукової і 43 роки (із них 39 років в ЧНУ ім. Б. Хмельницького) педагогічної діяльності у сфері розвитку вітчизняної освіти і науки. Аргументована М. Іщенком ще з кінця 70-х рр. ХХ ст. прогресивна наукова концепція сучасного гуманізму звеличує в своєму центрі суверенну людську особистість і її соціально-творчі можливості. Фундаментальною основою гуманізму визнається людиноцентризм і його демократичний характер.

У цьому контексті аргументованим науковим відкриттям стала ідея «становлення особистості молодої людини», яка вперше була визначена М. Іщенком в працях 1985 р. Сутність ідеї, підкреслює він, полягає у вперше систематизованій і доведеній ним аргументації і розумінні становлення особистості (молоді) на основі Гераклітової тези «Все є

становлення, це становлення є принцип». За М. Іщенком, сутність концепції соціального становлення молоді полягає в тому, що соціальне становлення молоді є двоєдиним процесом індивідуального і групового присвоєння соціально-гуманістичної зрілості, включення молоді в різні заняття, в різні сфери життєдіяльності суспільства як системи, сприйняття її як елемента цієї системи. М. П. Іщенко є одним із фундаторів цієї перспективної сфери науково-педагогічної діяльності.

Він став одним із засновників в СРСР і в Україні нового напрямку фундаментальних наукових досліджень – ювентології. На основі визначених вище трьох концепцій М. П. Іщенка і за його участю були розроблені Закон СРСР про молодь і Закон України «Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні» від 05.02.1993, № 2998 – XII, який діє і в сучасній Україні.

За сучасних умов, наголошує М. Іщенко, життя диктує прагматичну затребуваність в ідеях і цінностях філософії гуманізму та демократії, впровадження в життя демократичних механізмів і засобів публічного управління. Велику зацікавленість до них виявляють студенти і магістранти. Відповідно до практичних потреб і масштабності необхідних робіт з реформування системи державного управління і державної служби в Україні і в Черкаській області М. П. Іщенко виконав багаторічну організаторську та навчально-методичну роботу і в 2008 р. відкрив на кафедрі магістратуру зі спеціальності «Державна служба» (з ліцензованим обсягом 30 осіб денної і 50 осіб заочної форм навчання).

Ідеї наукової школи філософії гуманізму і демократії професора М. П. Іщенка викладені в працях, де він є автором і співавтором. Це близько 260 наукових праць, загальним обсягом більше 550 друкованих аркушів, у тому числі 23 монографії, підручники і навчальні посібники. Серед них 3 індивідуальні монографії, 4 монографії у співавторстві, 9 книг, 7 навчальних і навчально-методичних посібників, десятки брошур і статей.

Професор М. Іщенко своїми науковими працями вніс вагомий внесок в розвиток національної освіти, філософської, соціально-політичної та соціально-педагогічної наук в Україні. Всі його науково-теоретичні і прикладні ідеї та проекти цілеспрямовано зосереджені на проблемах філософії гуманізму, миру, демократії, освіти, науки і культури, побудови гуманного, демократичного суспільства в Україні.

Філософія гуманізму, миру і демократії, переконаний професор М. П. Іщенко, це маніфест виживання сучасної світової цивілізації, який не має ніякої альтернативи. В цьому контексті науково-дослідницька діяльність філософської школи М. П. Іщенка спрямована на вирішення актуальних проблем збереження всіма шляхами і засобами миру, відмови від насильницьких методів боротьби, запобігання третій світовій війні, захисту суверенітету України, формування у молоді цінностей українського патріотизму і національно-державницького менталітету, а також зростання матеріального і духовного добробуту та щастя українців.

Бажаємо ювілярові нових здобутків у науково-дослідницькій діяльності і в освітньо-педагогічній роботі на благо українського народу.

Вітаємо Вас, Миколо Павловичу, з ювілеєм!

Добра Вам, щастя і міцного здоров'я!

Редколегія журналу
«Вісник Черкаського університету»

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

<i>Доній Н. Є.</i> Ідеологія соціального життєствердження як засіб гальмування процесу девіталізації в соціальному просторі	3
<i>Ганаба С. В.</i> Соціальна природа знань у сучасному суспільстві	11
<i>Вдовиченко Є. В.</i> Соціально-культурне значення філософії освіти у зменшенні деструктивного впливу корупції в системі вищої освіти України	16
<i>Бродецькая Ю. Ю.</i> Бытийность communitas: экзистенция человеческой общности.....	23
<i>Storozhuk S. V., Goyan I. M.</i> The ethnic principle as the basis of civil politics	31
<i>П'янзін С. Д.</i> Категоріальний характер відповідальності в просторі революції (на основі соціально-філософського та етичного аналізу діяльності Отто фон Бісмарка).....	36

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Печеранський І. П.</i> Постіндустріальна кратологія Елвіна Тоффлера	44
<i>Скалацька О. В.</i> Перформативний аспект концепту «гетеротопія».....	53
<i>Кулешов О. В.</i> Абсолютна реальність у метафізиці Джона Мактаггарта	60
<i>Райхерт К. В.</i> Критика гіпотези мови мислення Дж. Фодора со сторони М. Джонсона.....	67

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Каприцин І. І.</i> Детермінанти соціального розвитку української релігійної культури.....	78
<i>Богомолець О. В.</i> Символи та обереги сакрального простору українського дому	84
<i>Федоренко М. О.</i> До питання про естетичний вимір категорій «поетичне» – «прозаїчне».....	92
<i>Кретов П. В., Гончаренко В. А.</i> Філософема екзистенціалу: символічний та смисловий контексти.....	98
<i>Фандєєва Г. К.</i> Влада символу.....	105
<i>Kolisnyk M. I.</i> Missionary ideas of the Old Testament: paradigmatic aspect.....	110
Професору М. П. Іщенку – 70 років	116

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY, PHILOSOPHY OF EDUCATION

<i>Doniy N. Ye.</i> Social life statement ideology as means of slowing down the process of devitalization in social space	3
<i>Hanaba S. O.</i> The social nature of knowledge in modern society	11
<i>Vdovychenko E. V.</i> Social and cultural significance of philosophy of education in reducing a destructive impact of corruption in the system of higher education in Ukraine	16
<i>Brodetskaya Iu. Iu.</i> Genesis of <i>communitas</i> : existence of human community	23
<i>Storozhuk S. V., Goyan I. M.</i> The ethnic principle as the basis of civil politics	31
<i>Pianzin S. D.</i> Categorical character of responsibility in the space of revolution (on the basis of socio-philosophical and ethical analysis of Otto von Bismarck's activity)	36

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Pecheranskyi I. P.</i> Alvin Toffler's post-industrial cratology	44
<i>Skalatska O. V.</i> Performative aspect of the concept «heterotopiya»	53
<i>Kulieshov O. V.</i> Absolute reality in the metaphysics of John McTaggart	60
<i>Rayhert K. W.</i> The M. Johnson's criticism of the J. Fodor's language of thought hypothesis	67

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Kapritsyn I. I.</i> The determinants of social development of Ukrainian religious culture	78
<i>Bogomolets O. V.</i> The symbols and amulets of Ukrainian house sacred space	84
<i>Fedorenko M. O.</i> Aesthetic content of categories "poetic" – "prose"	92
<i>Kretov P. V., Honcharenko V. A.</i> Philosopheme of existential: symbolical and semantic contexts	98
<i>Fandejeva H. K.</i> The power of a symbol	105
<i>Kolisnyk M. I.</i> Missionary ideas of the Old Testament: paradigmatic aspect	110
Professor M. Ishchenko is 70	116

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософія
№ 1. 2016

Відповідальний за випуск
Марченко О. В.

Відповідальний секретар:
Процишин В. М.

Комп'ютерне верстання
Любченко Л. Г.

Підписано до друку 12.09.2016.
Формат 84x108/16. Папір офсет. Друк офсет. Гарнітура Times New Roman.
Умовн. друк. арк. 11. Обл. вид. арк. 10,7.
Замовлення № 175. Тираж 300 прим.

Бізнес-інноваційний центр
Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького
18000, Україна, м. Черкаси, бульвар Шевченка, 205.
тел.: (0472) 32-93-05

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК №3427 від 17.03.2009 р.