

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

№ 31 (364). 2015

Черкаси – 2015

**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. У публікаціях досліджується «політика» гуманітаристики в контексті сучасності, специфіка індустріального виміру українського суспільства, роль інтелігенції у формуванні духовного образу нації, розглядається постмодерністський проект соціальності та проблема забезпечення механізмів індивідуальних і колективних прав у ліберальній філософсько-правовій думці, аналізуються теорії міжкультурної комунікації, парадокси толерантності в сучасному світі, акцентується увага на підставах розрізнення філософської логіки та філософії логіки, аналізуються актуальні питання філософії освіти, пропонується філософське бачення деяких релігієзнавчих проблем.

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 № 31 (364) наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія: філософія рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 11 від 22 червня 2015 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:

Червко О.В., д.е.н. (головний редактор); *Боечко 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.; *Земзюліна Н.І.*, д.і.н., доц.; *Жаботинська С.А.*, д.філол.н., проф.; *Кузьмінський А.І.*, член-кор. НАПН України, д.пед.н., проф.; *Кукурудза 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.; *Іщенко М. П.*, д.філос.н., проф.; *Стадник М. М.*, д.філос.н., проф.; *Шпак В. Т.*, д.філос.н., проф.; *Slomski W.*, dr. hab., prof. (Польща); *Szutanek K.*, dr. hab. (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

<http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua>

e-mail: epictet@ukr.net

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 1:009:32

ШЕВЧУК Дмитро Михайлович,
 доктор філософських наук, доцент,
 декан гуманітарного факультету
 Національного університету
 «Острозька академія»,
 e-mail: dmytro.shevchuk@oa.edu.ua

**ГУМАНІТАРИСТИКА ТА ЇЇ «ПОЛІТИКА»
 В ГОРИЗОНТІ СУЧАСНОСТІ**

Стаття присвячена філософському аналізу сучасного становища гуманітаристики та проблемі визначення соціальної ролі гуманітарного пізнання. Автор звертає увагу на своєрідну «політику» гуманітаристики та намагається її визначити. У статті зауважується, що політичне значення гуманітаристики полягає передусім у сприянні творенню публічного простору. Вона дозволяє людині розвивати здібності, які потрібні для того, аби бути публічним діячем. Крім того, стверджується, що «політика» гуманітаристики специфічна, оскільки впливає із суті та особливостей гуманітарного пізнання. Маємо справу не із об'єктивністю, що спрямована на пояснення світу як закритої системи, в якій діють відсторонені від людини сили, але із відкритою системою взаємодії суб'єктивностей. Ця інтерсуб'єктивна взаємодія здатна своїм впливом структурувати та реконфігурувати соціальне і політичне поле. Автор зауважує, що конкретизація публічного значення гуманітаристики може бути виражена репрезентаціями окремих її політик. У статті виділено такі політики гуманітаристики: політика ідеалу; політика значення і смислу; політика чуттєвості, політика (ре-)конфігурації дискурсу, політика респонзивності, політика уяви і політика пам'яті. Автор переконує, що ці політики не є відособленими одна від одної. Вони взаємно перетинаються, створюючи горизонт можливостей впливу на публічну сферу.

Ключові слова: гуманітаристики, гуманітарне пізнання, політика, соціальний світ, публічна сфера, політика пам'яті, дискурс, об'єктивність.

SHEVCHUK Dmytro Mykhaylovych,
 Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor,
 Dean of the Faculty of Humanities,
 The National University of Ostroh Academy,
 e-mail: dmytro.shevchuk@oa.edu.ua

HUMAN SCIENCE AND ITS “POLITICS” IN HORIZON OF MODERNITY

Abstract. Introduction. Article is devoted to the philosophical analysis of actual situation of humanities and the problem of their social role. The political role of humanities lies primarily in promoting the creation of public space. It gives a possibility do develop the human skills which are needed to be an active public agent. **The purpose** of the article deals with the concretization of public role of humanities which can be presented as different politics. **Results.** In the article the following politics are presented: politics of ideal (refers to a certain ideal of liberal education which is based on the liberal arts); politics of meaning and sense (it concerns the recognition of meanings, including those that constitute the social and political worlds); politics of sensuality (it connected with performativity as manner to create and comprehend the social and political worlds; also it can be explained as distribution of sensuality in context of J. Ranciere's conception of aesthetics as politics); politics of reconfiguration of discourse (it deals with elaboration of rules of communication on social problems); politics of imagination (the influence on structure of social world with using of imagination and fantasy); politics of responsivity (the comprehension of alien subjectivity), politics of memory (the formation of culture of memory). **Originality.** The different “politics” of humanities are presented as specific because they are connected with specific of human

sciences' cognition. We deals not with objectivity that is directed to the explanation of world as closed system, but we have open system of interpersonal interaction. This interpersonal interaction can structure and configure social and political spheres. Conclusion. The politics of humanities are not separate each other. They are crosscutting, creating horizon ability to influence the public sphere.

Key words: *humanities, human sciences' cognition, politics, public sphere, politics of memory, discourse, objectivity.*

Постановка проблеми. Окрім питань наукового статусу та інституціоналізації гуманітаристики, сьогодні доволі гостро дискутується її публічне (чи навіть політичне), значення. Ставиться питання про те, яку роль відіграють гуманітарні науки для розвитку сучасного суспільства? Яку користь вони приносять? Звісно можна обмежитися відповіддю на кшталт тієї, яку подає відомий літературознавець Стенлі Фіш: «На питання «яку користь несуть гуманітарні науки?» єдиною чесною відповіддю буде, що її просто немає» [1]. Або ж часто відповідь на подібні запитання презентується як очевидна – мовляв, гуманітарні науки дають можливість виробити цілісний світогляд, критично розуміти соціальні процеси, усвідомити можливості утвердження власної свободи. Постулювання такої очевидності викликає, однак, певні застереження, оскільки може репрезентувати гуманітаристику як ідеологічно-світоглядну систему чи набір моральних імперативів (Дж. Серль, говорячи про суперечності, які стосуються сприйняття сучасних гуманітарних наук, цей момент критично презентує фразою «...ми працюємо для того, щоб захищати, охороняти, оберігати, розвивати, тлумачити і, найголовніше, поширювати великі традиції західної і, більше того, загальнолюдської цивілізації» [2]). Обидві ці відповіді до певної міри пов'язані між собою і виявляють парадоксальність окреслення практичного значення гуманітаристики. У статті Г.-У. Гумбрехта цей парадокс сформульовано так: «Чим більше вони [гуманітарні науки. – Д. Ш.] ігнорують вимогу бути «практичними», тим більше зливаються з тією єдиною функцією, яку можуть виконувати, – завданням виробництва і накопичення способів думки, що йдуть назустріч інтуїції. Ця функція розширює та ускладнює індивідуальні розуми і в той же час дозволяє суспільствам та їх інституціям залишатися відкритими для змін» [3]. Трохи згодом Г.-У. Гумбрехт пише, що гуманітарії також схильні до віддалення від повсякденної практичності, що зумовлює їх замикання у «башті зі слонової кістки». Усе це наштовхує на роздуми про публічну значущість гуманітарного пізнання та його результатів, що, на наш погляд, може бути репрезентоване як особлива «політика» (чи навіть у множині – особливі політики) гуманітаристики.

Дискусії про суспільну роль гуманітаристики часто супроводжуються діагностикою кризи гуманітарного пізнання. Узагальнено спроби проаналізувати цю ситуацію пов'язуються із «виправданнями» гуманітаріїв та висловленням певних претензій. Гуманітарії інколи зізнаються у тому, що зустрічалися із потребою виправдовуватися і доводити значущість того, чим займаються. Думаю, багатьом знайомий досвід, який описаний А. Перловим: «По суті, роздуми про гуманітарне знання для мене є проектом виправдування, і в першу чергу мене в цій статті цікавить обговорення обґрунтованого чи помилкового звинувачення гуманітарного знання у другосортності. І нехай це виправдування не за колег, які й так горді тим, чим займаються, але воно й не лише за себе, не лише раціоналізація та виправдування власного життєвого сценарію» [4]. У свою чергу, претензії висувуються передусім гуманітарному знанню, що воно, мовляв, не відповідає сучасності, нездатне давати пояснення актуальним соціокультурним процесам, які є надзвичайно інтенсивними та складними, а тому й не піддаються схопленню за допомогою усталених категоріальних схем, що взорують на класичні культурні стандарти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема наукового статусу та соціального значення гуманітаристики була предметом дослідження в роботах вітчизняних та закордонних дослідників. Зокрема, до проблем наукового статусу гуманітарного пізнання зверталися М. Бахтін, А. Перлов, Х.-Г. Гумбрехт. Соціальне значення та публічну роль гуманітаристики вивчали Дж. Серль, С. Фіш, М. Нуссбаум. Основна увага в цих

дослідженнях звертається на значення, яке гуманітарні науки несуть для сучасних демократій. Разом з тим, відсутнє цілісне соціально-філософське дослідження, яке своїм предметом визначає «політику», яку здатні реалізувати гуманітарні науки.

Метою даної статті є проведення соціально-філософського аналізу соціального значення гуманітаристики, що репрезентується низкою «політик», які несуть можливість соціальних, політичних та культурних змін.

Виклад основного матеріалу. Акцентування уваги на «політиці» гуманітаристики сьогодні актуальне з огляду на певне відчуття втрати гуманітарними науками своєї культурної місії. Має місце навіть протилежна тенденція, яка спрямована на деконструкцію цієї місії як своєрідного мета-нарративу. При цьому деконструкція перетворюється на своєрідне внутрішнє налаштування гуманітаристики, що зовні, в соціальному просторі, виявляється пошуком зон альтернативності (як зауважив свого часу Жак Дерріда: «Деконструкція (я не побоюся цього сказати, а навіть проголосити) займає привілейоване місце в університеті і гуманітарних науках, яке є місцем бунтівного опору, або навіть різновид принципу громадянського спротиву чи незгоди в ім'я вищого закону і справедливості думки» [5, с. 29]). Наслідком підважування класичного проекту гуманітарних наук є, зокрема, те, що культура, яка є предметом їх пізнання, описується як логоцентрична, гегемоністична, колоніалістська. А відтак, у пропагуванні способів її вивчення вбачається спроба утвердити певний репресивний чи ідеологічний дискурс. Через це однією із домінантних складових сучасного гуманітарного пізнання є (само-)критика гуманістичного світогляду. При цьому ця критика є закономірністю, оскільки від самого початку складає суть проекту гуманізму і гуманітаристики: «...Не можна помислити гуманізм, а значить і гуманітарні науки, без критики і незгоди, які відіграли першопочаткову роль в розвитку думки Просвітництва і особливо формулюванні радикальних пропозицій, котрі стосуються свободи (*liberty*) та свободи волі (*agency*), головування та автономності індивіда, природніх прав усіх людей, незалежно від походження. Кожна з цих ідей включала теоретичну критику статус-кво» [6]. Інша справа, що цей гуманізм, «висока культура» минулого не може сприйматися як застиглий канон, який залишається лише оберігати. Саме тому, гуманістична критика сьогодні набуває форми самокритики гуманітарного пізнання, передбачаючи пошук нових методологій.

Згадана вище «втрата місії» та пошук нових підходів може непокоїти в методологічному плані. Сучасна гуманітаристика, відкидаючи в якості предмету «класику», «високу культуру», починає захоплюватися вивченням феноменів масової культури (згадаймо, для прикладу «zombie studies» в культурології, або своєрідний мікс високої філософії і низької культури в працях С. Жижека). Звісно, в цьому плані можна досягнути певної публічної привабливості результатів гуманітарних досліджень, а гуманітарій здобуває «видимий» статус публічного інтелектуала, який критично аналізує сучасність. Однак через «загравання» із масовою культурою утверджується уявлення про те, що гуманітаристика має радше розважальний характер, що підважує їх науковий статус. У зв'язку із цим вона поступово втрачає свою роль у формуванні публічної сфери.

Політичне значення гуманітаристики полягає передусім у сприянні творенню публічного простору. Вона дозволяє людині розвивати здібності, які потрібні для того, аби бути публічним дієвцем. Зокрема, йдеться про такі здібності (за М. Нуссбаум): здатність критично мислити; здатність відволіктися від приватних, партикулярних інтересів і поглянути на актуальні проблеми як «громадянин світу»; здатність співчутливо ставитися до інших [7, с. 22]. Сьогодні цей аспект гуманітаристики та гуманітарної освіти надзвичайно важливий з огляду на занепад публічної сфери, який зумовлений все більшим поширенням на неї ринкових відносин. Наслідком кризи публічності стає не лише «колонізація» спільного блага ринковою логікою, але й встановлення все більшої нерівності та різниці в правах. Американський політичний філософ Майкл Сендел висловлює переконання, що із суспільства, яке мало ринкову економіку, ми все більше перетворюємося на ринкове

суспільство. Ринкова економіка перестає бути звичайним інструментом, а ринкове суспільство – це форма життєдіяльності, при якій ринкові «щупальця» проникають в кожен аспект нашого життя [8]. Через це такі автори, як М. Нуссбаум, наполягають на тому, що потрібно підтримувати гуманітарну освіту, яка є освітою «не задля прибутку». Додамо до цього, що громадянські права і обов'язки не можуть бути предметом купівлі-продажу (наприклад, купівля права голосу призводить до спотворення результатів виборів), а їх реалізація вимагає розвитку політичної культури. Слід виховувати почуття громадянської відповідальності, чому сприяє саме гуманітарна освіта. Таким чином, місія гуманітарних наук нерозривна із місією університету. Зрештою, якщо звернутися до соціокультурного контексту, можемо ствердити, що університет – це інституція, яка постала завдяки поміщенню в інституційні рамки «artes liberales», що й забезпечило формування традиції та узаasadнення існування.

«Політика» гуманітаристики специфічна, що впливає із суті та особливостей гуманітарного пізнання. Маємо справу не із об'єктивністю, що спрямована на пояснення світу як закритої системи, в якій діють відсторонені від людини сили, але із відкритою системою взаємодії суб'єктивностей. Ця інтерсуб'єктивна взаємодія здатна своїм впливом структурувати та реконфігурувати соціальне й політичне поле. У цьому сенсі предметом гуманітарного пізнання, якщо розглядати в аспекті його публічного значення, виступають можливості здійснення інтерсуб'єктивності, що можуть проявлятися через культурну політику, мистецькі практики, освітній процес, а навіть через повсякденні взаємодії. Крім того, зауважимо, що розмірковування про гуманітаристику та її публічне значення – це не стільки відсилання до «об'єктивних» соціальних та політичних тенденцій, скільки структурування власного досвіду дослідника.

Політичний аспект гуманітаристики по-різному презентують в наукових працях. Наприклад, польський дослідник Міхал Павел Марковський пише про «політику вразливості» [9]. Цим поняттям він позначає місію, яка має бути покладена на гуманітарні науки, аби вони могли відігравати певну роль в сучасному світі. Саму ж місію визначає як поєднання двох порядків: порядку почуттів і порядку понять, себто порядку одиничності і порядку універсальності. Саму категорію вразливості М. П. Марковський переймає з філософії Ж. Дерріди. В останнього знаходимо такі рефлексії щодо «враження»: ««Враження» не можна відділити від усіх афектів, інтерпретацій, а риторики, які його рефлектують, повідомляють та «глобалізують», від усього, що його сформувало, викликало, уможливило. «Враження», таким чином, схоже на «саме ту річ», яка його викликала. Навіть якщо т. зв. «річ» не можна редукувати до «враження»» [10, с. 88-89]. Вразливість пов'язується із досвідом і єднає чуттєве та інтелектуальне. Крім того, її соціальне вираження сприймають як передумову солідарності – бути вразливим на ситуацію Іншого вважається основою здатності жити у спільноті.

Приймаючи до уваги подібні окреслення, слід однак зробити певні конкретизації публічного значення гуманітаристики, що можуть бути виражені репрезентаціями окремих її *політик*:

Політика ідеалу. Зокрема, йдеться про певний ідеал гуманітарної освіти, яка ґрунтується на «вільних мистецтвах» і тим самим складає ядро культури. Реалізація ідеалу може сприйматися як утопія. Однак це не слід вважати чимось виключно негативним, адже утопічність є невід'ємною складовою культури. Зокрема, утопія – це проекція спільноти, що втілила ідеал, на актуальність. Цим самим здійснюється критика актуального стану. Найбільш близьким до гуманітаристики є приклад Касталії із роману Г. Гессе «Гра в бісер». Особливий топос (педагогічне відомство), що там описується, – це передусім альтернатива суспільству, яке переживає духовну кризу, що проявилася в т. зв. «фейлетонну епоху». Касталія уособлює духовну самодисципліну, порядок і гармонію. Піклування про ці ідеали завдяки збереженню принципів «вільних мистецтв» є не лише збереженням традиції, яка несе ідеал, але також це намагання вказати шлях від культурного хаосу, що охопив соціальний світ, до впорядкованості та істинного буття. В цьому, звісно, є певний

месіанський мотив. Однак доцільно згадати, що тема кризи культури та пошуку шляхів повернутися до її справжніх основ є по суті перманентним дискурсом гуманітаристики від середини XIX століття.

Політика значення і смислу. Одне із визначень гуманітарних наук, яке ми зустріли в літературі, таке: «Гуманітарні науки – це сукупність дисциплін, які вивчають мову, дію і продукти творчої діяльності людей, завдяки яким люди творять осмислений світ» [11]. Виходячи з нього, гуманітаристика безпосередньо пов'язана із виокремленням значень та розпізнаванням смислів, в тому числі й тих, що конституують соціальний і політичний світи. Значення слід розуміти як процес, що здійснюється під час інтерпретації тексту (в широкому розумінні). Смысл феноменів, у свою чергу, як те, що не є раз і назавжди усталеним. Атрибутами смислу є явленість, значущість (що виражається цінністю), інтерпретованість, часовість. Усі вони пов'язані із контекстом, що обумовлений соціокультурними чинниками і психологічно переживається суб'єктом (тому можна додати ще й контекстуальність як атрибут смислу). Смысл здобувається із потоку феноменальності. Увиразнення смислу є політичним актом (в аспекті культурної політики). Потік феноменальності – це виокремлення позасуб'єктного в структурі суб'єктивного сприйняття. Воно вказує на потенційність суб'єктивного досвіду. Ця потенційність включає варіації інтерсуб'єктивності, оскільки стосується можливостей учасників інтерсуб'єктивної взаємодії.

Смысл перевищує феноменальність. «Розуміння як бачення *смислу*, але не феноменальне, а бачення живого смислу переживання і вираження, бачення внутрішньо осмисленого, тобто самоосмисленого явища» [12, с. 229]. Це зумовлене тим, що розпізнавання смислу здійснюється герменевтичним актом інтерпретації, що додає до схоплення феноменальності прагнення досягнути розуміння. З огляду на це, можна припустити, що політичного значення набуває *передумова* інтерпретації, тобто момент виділення відсутності чи наявності смислу в процесі інтерсуб'єктивної взаємодії в соціальному полі. При ствердженні наявності смислу в структуру інтерпретації закладається спроба визначити його однозначність чи багатозначність. Ці герменевтичні проблеми складають важливий елемент епістемології гуманітаристики, а також можуть бути визначені як розподілення смислів в соціальному полі, що й складає суть особливої політики.

Політика чуттєвості. З одного боку, спроба її окреслення відсилає до естетики, яка дозволяє визначити політику як розподілення чуттєвості (таке визначення подає Ж. Рансьєр). З іншого боку, можна вказати на перформативність як спосіб творення та пізнання культурної реальності. В обох випадках йдеться про акцентування уваги на *присутності*. Тим самим тут наявні спонукання до перебудови гуманітарних наук. Зокрема, йдеться про відмову від технік інтерпретації, що завдяки розвитку герменевтики домінують в гуманітаристиці. Соціальним наслідком цього домінування є підважування легітимності інституцій. В «епоху інтерпретації» (Дж. Ваттімо) панує твердження, що фактів немає, є лише інтерпретації. Передусім страждають мета-інституції, оскільки втрачають авторитет. Г.-У. Гумбрехт у своїй відомій праці «Виробництво присутності» якраз і пише про необхідність подолати панівну парадигму значення і зосередитися на «ефектах відчутності, які створюються засобами комунікації» [13, с. 29]. Ефекти відчутності пов'язані із більшою чи меншою близькістю, а також інтенсивністю. Досвіди гуманітаристики безпосередньо торкаються «соціального тіла», яке твориться близькістю та інтенсивністю комунікації. Через те й маємо підстави твердити про політику чуттєвості, яка здійснюється гуманітаристикою, оскільки остання здатна виробляти певні форми чуттєвої присутності, що творять соціальність в процесі комунікації.

Політика (ре-)конфігурації дискурсу, що пов'язана із виробленням правил комунікації щодо соціально значущих проблем. Місія гуманітаристики в цьому аспекті полягає у творенні категорій чіткого окреслення соціальних та політичних проблем і способів їх вирішення. Тим самим вона сприяє відживленню та утвердженню проекту демократичної деліберації. Особливо актуальною демократична деліберація є для сучасності,

яка вимагає пошуку відповідей на глобальні виклики.

Крім того, дискурс – це простір, де твориться суб'єкт і де він «інтенсифікується», якщо згадати окреслення М. Фуко. Інтенсифікація настає в результаті дотичності суб'єкта до істини, яка продукується дискурсом. Звісно, дискурс може набувати й негативного виміру щодо суб'єкту, прагнучи його повністю втиснути у встановлені правила і нав'язуючи йому дискурсивну ідентичність. Остання може не відповідати розумінню суб'єкта власної ідентифікації. У цьому випадку вона матиме політичний сенс, утверджуючи панування над суб'єктом. Однак гуманітарна політика (ре-)конфігурації дискурсу може як призводити до дискурсивної ідентифікації (приклад: орієнталізм, описаний Е. Саїдом), так і долати негативні її наслідки, піддаючи деконструкції дискурси, котрі експлуатують суб'єкта.

Політика респонзивності є своєрідним доповненням політики дискурсу, а навіть запобіжником негативної дискурсивізації суб'єкта. Засновуючись на герменевтичному досвіді осягнення чужої суб'єктивності, гуманітарні науки демонструють можливості і значення «зворотньої комунікативної респонзивності». Це має, зокрема, й політичне значення, оскільки складає основу творення простору співбуття з Іншим та усвідомлення власної залученості до нього. Термін «респонзивність» походить із феноменології Б. Вальденфельса. Йдеться про те, що специфіка феномену «чужого» передбачає застосування особливого типу раціональності – респонзивної. Необхідність заміни інтенційної раціональності зумовлена тим, що вона не дає можливість схопити простір «чужого» саме як чуже, вписуючи його в певне смислове ціле. Респонзивність передбачає вибудовування стосунку до Чужого не через протиставлення «свій – чужий», але через структуру «домагання – відповідь». Таким чином, закладається особлива логіка відповіді, яка проявляється, зокрема, у політичному дискурсі. Слід також додати, що респонзивність включає як інтуїтивні, натуральні способи відгукуватися на поклик Іншого, так і включає відсилання до моральних принципів. Що ж стосується ролі гуманітаристики, то завдяки їй забезпечуються певні чіткі процедури осягнення чужої суб'єктивності та сприйняття чужого досвіду. Одне із визначень гуманітарних наук чітко вказує на цю їх особливість: «Гуманітарне знання – це вправління у тому, щоб думати про свою і про чужу ідентичність не «як саме собою виходить», а за допомогою величезного архіву знання і процедур. В цьому архіві потрібно навчитися орієнтуватися. Як саме наділялися смыслом вчинки, тексти і твори, гуманітарії методично вчать дізнаватися і перевіряти» [4]. Звісно, гуманітаристика повною мірою не обмежується цією процедуральністю, оскільки розуміння чужої суб'єктивності принципово балансує між теорією інтерсуб'єктивної взаємодії та мистецтвом порозуміння.

Політика уяви. Гуманітарне пізнання дає можливість розширити уяву через присутній у ньому компонент творчості і мистецького світогляду. Політика уяви – це спосіб (пере)структурування соціального світу (через формування соціальної уяви), а також формування позицій (своєрідних топосів свободи, що можуть набувати форм *свободи думки* чи *свободи творчості*), які передбачають протидію репресивності соціальної системи. Відсилання до уяви є ще й критикою штучності цивілізації, яка нищить органіку культури. Тому свобода уяви сприймається як передумова соціальних емансипативних проєктів.

Політика пам'яті. Саме поняття «політика пам'яті» у контексті визначення публічного значення гуманітаристики вимагає деяких важливих уточнень. Найчастіше воно вживається для позначення певних структурувань історичної пам'яті у відповідності із домінуючою ідеологією суспільства. У цьому сенсі політика пам'яті набуває інструментального характеру. Гуманітаристика має дотичність до формування більш широкого аспекту історичної пам'яті, що може бути окреслене як «культура пам'яті». Зокрема, її роль полягає у формуванні меморіального дискурсу, що визначатиме характер політики пам'яті, не обмежуючись її виключно інструментальним здійсненням. Сучасна гуманітаристика звертає особливу увагу на проблематику пам'яті, оскільки криза національної держави, поява доволі ефективних мас-медійних технологій маніпуляції тощо ставлять низку гострих викликів перед індивідуальною та колективною пам'яттю. Для прикладу, А. Ассман так окреслює характер сучасної епохи: «Ми переживаємо нині

«посттравматичну епоху», в якій меморіальні практики тісно переплетені з меморіальними теоріями. Індивідуальні і колективні спогади стають все менш спонтанним, природним чи сакральним актом, вони все більшою мірою розпізнаються як соціальні і культурні конструкти, які змінюються в часі і здобувають власну історію» [14, с. 12]. Простягаючись поміж індивідуальним травматичним досвідом і соціальним ідеологічним дискурсом пам'ять про історію вимагає співвіднесення із суб'єктивністю членів суспільства, їх життєсвітами, раціональні способи чого розробляються гуманітаристикою.

Висновки. Презентовані політики, як можемо перекоонатися, не є відособленими одна від одної. Вони взаємно перетинаються, створюючи горизонт можливостей впливу на публічну сферу. Крім того, у цій статті окреслено лише окремі аспекти цих політик, які дають змогу зорієнтуватися в загальній «політиці» гуманітаристики. У подальших дослідженнях слід здійснити уточнююче визначення позитивних та негативних наслідків кожної політики, аби вказати межі, перетинаючи які гуманітарне пізнання втрачає надзвичайно важливий для демократії емансипативний і критичний потенціал, перетворюючись виключно на ідеологічний інструмент.

Список використаної літератури:

1. Fish S. Will the Humanities Save Us? [Electronic recourse] / S. Fish. – Accessed mode: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2008/01/06/will-the-humanities-save-us/>
2. Серль Дж. Политика и гуманитарное образование [Електронний ресурс] / Дж. Серль // Отечественные записки. – 2002. – № 1. – Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/oz/2002/1/se.html>
3. Гумбрехт Х.-Г. Ледяные объятия «научности», или Почему гуманитарным наукам предпочтительнее быть «Humanities and Arts» [Електронний ресурс] / Х.-У. Гумбрехт ; пер. Е. Канищева // НЛО. – 2006. – № 81. – Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/gu1.html>
4. Перлов А. Как оправдываться гуманитариям? «Оправдание» гуманитарного знания: профессионал о деле жизни [Електронний ресурс] / А. Перлов. – Режим доступу: <http://gefter.ru/archive/15497>
5. Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader [Text] / Ed. by Tom Cohen. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 327 p.
6. Джей П. Критика и теория в истории современных гуманитарных наук [Електронний ресурс] / П. Джей. – Режим доступу: <http://gefter.ru/archive/14757>
7. Нуссбаум М. Не ради прибыли. Зачем демократии нужны гуманитарные науки [Текст] / М. Нуссбаум. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 192 с.
8. Sandel M. What money can't buy: the moral limits of markets / M. Sandel. – London: Penguin, 2012. – 256 p.
9. Markowski M. P. Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki [Text] / M. P. Markowski. – Kraków: Universitas, 2013. – 449 s.
10. Borradori G. Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida [Text] / G. Borradori. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 2003. – 200 p.
11. О ценности гуманитарных наук [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gefter.ru/archive/6539>
12. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук [Текст] / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. – СПб.: Изд. «Азбука», 2000. – С. 227-231.
13. Гумбрехт Х. У. Прозводство присутствия: чего не может передать значение [Текст] / Х. У. Гумбрехт; пер. с англ. С. Зенкина. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
14. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика / А. Ассман. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 328 с.

References

1. Fish, S. (2008). *Will the Humanities Save Us?* Retrieved from <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2008/01/06/will-the-humanities-save-us/>
2. Searle, J. (2002). Politics and humanitarian education, *Otechestvennyje zapiski (Domestic notes)*, 1. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/oz/2002/1/se.html> (in Russ.)
3. Gumbrecht, H.-U. (2006). Icy embrace of “scientific” or why the humanities is preferable to be “Humanities and Arts”, *NLO (NLO)*, 81. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/gu1.html> (in Russ.)
4. Pelov, A. (2015). *How to justify the humanities? “Justification” of the humanities: a professional about case of life.* Retrieved from <http://gefter.ru/archive/15497> (in Russ.)
5. *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader* (2002). In Cohen T. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

6. Jay, P. *The critique and theory in history of contemporary humanities*. Retrieved from <http://gefter.ru/archive/14757> (in Russ.)
7. Nussbaum, M. (2014). *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Moskva: Izd. dom Vyscshey shkoly ekonomiki (in Russ.)
8. Sandel, M. (2012). *What money can't buy: the moral limits of markets*. London: Penguin.
9. Markowski, M. P. (2013). *The politics of sensuality. Introduction to humanities*. Krakow: Universitas (in Pol.)
10. Borradori, G. (2003). *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
11. *About value of humanities* (2012). Retrieved from <http://gefter.ru/archive/6539> (in Russ.)
12. Bahtin, M. M. (2000). *To the philosophical basis of humanities. Avtor i geroy. K filosofskim osnovanijam humanitarnykh nauk (Author and hero. To the philosophical basis of humanities)*. Saint-Petersburg: Azbuka (in Russ.)
13. Gumbrecht, H.-U. (2006). *Production of presence: what meaning cannot convey*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.)
14. Assman A. (2014). *The long shadow of past. Memorial culture and historical politics*. Moscow: Novoje literaturnoe obozrenie (in Russ.)

Одержано редакцією 11.06.2015

Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 304:316.324.8](477)

ЗАХАРЧУК Ольга Ігнатівна,
аспірантка кафедри філософії гуманітарних наук
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка,
e-mail: Zaharchuk.1991@mail.ru

ПОСТІНДУСТРІАЛЬНИЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті охарактеризовані особливості постіндустріального розвитку та окреслений етап, на якому перебуває сьогодні українське суспільство. Зазначено, що перехід до нового етапу розвитку обумовлений трансформацією системи суспільних відносин. Зміни в економіці і сфері зайнятості спричиняють збільшення частки кваліфікованих працівників. Завдяки інформаційній революції у суспільствах сучасного типу власники на засоби виробництва починають втрачати абсолютний контроль над ними, особливо в інформаційній галузі, оскільки використовується не так фізична праця, як розумова. Зауважено, що головним ресурсом постіндустріального суспільства є вміння та здібності людини, її інтелектуальний та соціальний потенціал. Постіндустріальне суспільство характеризується досягненням високого рівня продуктивності праці, а також конкурентоспроможності не лише в межах своєї країни, а й на більш глобальному рівні. Підкреслено, що на відміну від розвинених країн, в яких створені сприятливі умови для функціонування творчої, інтелектуальної робочої сили, в Україні спостерігається відсутність здорової конкуренції. Наголошено, що інвестиції в людей стають вигідними, оскільки підвищують якість та результати праці.

Ключові слова: *постіндустріальне суспільство, інформація, знання, українське суспільство, українська молодь, людський капітал, конкурентоспроможність, творчість.*

ZAKHARCHUK Olga Ignativna,
Postgraduate student
of the Philosophy of Humanities Department,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
e-mail: Zaharchuk.1991@mail.ru

POST-INDUSTRIAL DIMENSION OF UKRAINIAN SOCIETY

Abstract. Introduction. *Modern society is on the stage, which is characterized by new economic and ideological positions. With the development of information in today's world, humanity is moving to a new*

stage of development, namely the post-industrial society whose core values is information and knowledge. Purpose. Description of industrial society and the definition of stage the development of Ukrainian society today. Results. Physical work is changing by mental work in most developed countries since the 20th century. The intellectual potential of human, her skills and ability is the main resource in the post-industrial society. The representatives of intellectual work are appearing in the job market. These workers are the joint owners and separating gains. It is serving as encouragement to enhance of their creativity. This situation leads to a decent financial reward and improving of material living standards and is a potential incentive for new motivational system. The gained knowledge applied in the production process and provided the main source of added value. It makes the human and her work a basic mechanism of post-industrial economy. The negative factor is the trends in labor migration, namely the departure of skilled workers overseas. Originality. Attempt of Ukrainian society enter into European economic and political space indicates the presence in Ukrainian youth especially creative approach to labor relations on this day. Ukrainians are oriented to individual success, recognition in society, professionalism, competitive and this shows their awareness in construction of post-industrial society. Conclusion. Service industry, recreation and education play a primary role in post-industrial society. Investment in human capital is needed for Ukraine to improve the quality and results of work.

Key words: *post-industrial society, information, knowledge, Ukrainian society, Ukrainian youth, human capital, competitiveness, creativity.*

Постановка проблеми. У порівнянні з минулими періодами суспільно-історичного поступу, сучасне суспільство досягло високого промислово-виробничого рівня розвитку. Це етап, якому властиві власні нові економічні та світоглядні позиції, разом із тим принципова трансформація життєдіяльності людей. Ми живемо в суспільстві, в якому основні аспекти діяльності зосереджені навколо обробки інформації. Завдяки розвитку інформації в сучасному світі людство рухається до нового етапу розвитку, а саме до постіндустріального суспільства, головними цінностями якого постають інформація та знання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Науковий доробок щодо концептуальної розробки поняття «постіндустріального суспільства» належить американським дослідникам: Д. Беллу, П. Друкеру, Дж. Гелбрейту, М. Кастельсу, Д. Рісмену, Е. Тоффлеру та ін. А також сучасним російським філософам, таким як: А. Ракітов, В. Іноземцев, Г. Артамонов, Н. Гендіна. Тематика постіндустріальної фази суспільного розвитку обговорювалася і серед сучасних українських вчених, зокрема у працях В. Гавловського, В. Цимбалюка, А. Гальчинського, А. Колодюка, Р. Калюжного, А. Чухно тощо.

Мета статті – охарактеризувати особливості постіндустріального розвитку та окреслити, на якому етапі перебуває на сьогодні українське суспільство.

Виклад основного матеріалу. Починаючи з ХХ століття у найбільш розвинених країнах помітна тенденція оновлення змісту праці, що є умовою і характерною рисою економічного розвитку країни – заміщення фізичної праці розумовою. На відміну від індустріального суспільства, де основне співвідношення базувалося на зв'язку «людина – машина», в постіндустріальному суспільстві цю систему змінюють взаємостосунки «людина – людина». Така система направлена на розвиток особистості й на перший план виводить цінність людини та духовне середовище, яке визначатиме прогрес постіндустріального суспільства. Адже головним ресурсом постіндустріального суспільства є вміння та здібності людини, її інтелектуальний та соціальний потенціал. Застосування набутих знань в процесі виробництва створює основне джерело додаткової вартості, роблячи при цьому людину з її працею базовим механізмом постіндустріальної економіки.

Револьюційні зміни у системі виробництва, які були привнесені бурхливим розвитком постіндустріальної економіки, докорінним чином змінили соціальну структуру «західних» суспільств. Коли раніше панівний клас індустріального суспільства мав монополію на засоби виробництва, завдяки чому і отримував панівне суспільне положення, то з настанням інформаційної революції, він позбавляється цього привілею. На відміну від індустріального суспільства, для якого була характерна класична форма найму та оплати праці,

постіндустріальне суспільство визначає збільшення кількості працівників, які виступають співвласниками і розподіляють прибутки, що слугує заохоченням для підвищення їхнього творчого потенціалу та особистого зацікавлення в праці.

Більше того, вважається, що за умов постіндустріальної економіки інститут приватної власності робить людину активно задіяною у систему суспільного виробництва, тобто її становище тут зумовлене тим, наскільки вона самореалізується і наскільки продукти її діяльності чи послуги мають попит, є затребувані іншими членами суспільства. Взаємодія між найманим працівником і капіталістом підмінюється взаємодією між працівниками, які здатні самостійно розвивати власне виробництво і працювати на засадах взаємовигідного партнерства. Така ситуація призводить до гідної матеріальної винагороди, а підвищення матеріального рівня життя постає потенційним стимулом до нової мотиваційної системи, оскільки інтелектуальні здібності людини та її освіченість значною мірою визначають як рівень її доходів, так і соціальний статус.

Отже, перехід до нового етапу розвитку обумовлений трансформацією системи суспільних відносин. Змінюється система інтересів і в сфері праці, і ціннісних орієнтирів в цілому суспільного розвитку. Так, зміни в економіці і сфері зайнятості спричиняють збільшення частки кваліфікованих працівників, зокрема в сфері інтелектуальної праці. На даному етапі суспільного розвитку змінюється і сам характер праці. А саме: праця стає більш індивідуалізованою та має аспект творчості, що передбачає підвищення кваліфікації, безперервне навчання та підвищення мобільності робочої сили: «Нові робочі місця потребують визначеної формальної освіти, а також вміння на практиці застосовувати теоретичні й аналітичні знання. Вони вимагають деякого іншого підходу до роботи та іншого образу мислення. А найголовніше: вони вимагають, щоб у працівника виробилася звичка до постійного навчання і набуття нових знань» [1, с. 365]. Якщо в індустріальному суспільстві основним економічним інститутом поставали заводи та фабрики, то в постіндустріальному суспільстві перше місце займають ті інституції, які спрямовані на виробництво знання. В постіндустріальному суспільстві саме знання стають основою, а освіта – засобом досягнення влади, при цьому дослідники і вчені стають елітою суспільства. Але це не означає, що вчені монолітні і діють як корпоративна група. У практичних політичних ситуаціях вони здатні розходитися ідеологічно та об'єднуватися з різними частинами інших еліт [2, с. 482].

Відтак, постіндустріальне суспільство трансформує структуру суспільних відносин, особливий наголос робить на інтелектуальній діяльності людей, зокрема на діяльності фахівців комп'ютерної техніки, спеціалістів з експлуатації медичного обладнання, менеджерів вищої ланки, задіяних у виробництві послуг та інформації.

Поряд із тим, завдяки інформаційній революції у суспільствах сучасного типу власники на засоби виробництва починають втрачати абсолютний контроль над ними, особливо в інформаційній галузі. Адже використовується не так фізична праця, як розумова: «Становлення нового інформаційного постіндустріального способу виробництва супроводжується змінами як у виробництві, так і в суспільно-виробничих відносинах. Такі зміни виявляються у переході до панування нематеріального виробництва, інтелектуалізації праці та виробництва, зміні класової структури суспільства» [3, с. 5]. Відтак, у постіндустріальному суспільстві змінюються і соціально-трудові відносини, оскільки на ринку праці з'являються працівники інтелектуальної праці. Так як такі працівники володіють і розпоряджаються своїми знаннями як необхідним ресурсом виробництва і виступають як носії унікальних здібностей, вони конкурують між собою в інший спосіб, аніж представники робітничого класу.

Оскільки, перехід суспільства від індустріального до постіндустріального періоду суспільного розвитку в першу чергу пов'язаний зі змінами в економічній системі, то відповідно до цього відбуваються зміни в системі управління підприємством, що вимагає удосконалення технічної бази, та відкриття нових можливостей на ринках, що сприяє загостренню конкуренції. Україна, за даними оцінювання Індексу конкурентоспроможності посіла 82-ге місце серед 142 країн з індексом конкурентоспроможності 4.0 [4], що необхідно

потребує використання інновацій у виробництві, розробки програм, які мали б підтримку на державному рівні та формування сприятливого інформаційного середовища. Виділяють такі основні риси постіндустріального виробництва: а) гуманізація техніки, що полягає у зведенні до мінімуму важкої фізичної та монотонної праці, поширенні праці творчого характеру; б) підвищення науко- та інтелектомісткості виробництва, пріоритет високих технологій; в) мініатюризація техніки, що дозволяє індивідуалізувати та диверсифікувати працю включених у виробництво людей; г) екологізація виробництва, що передбачає комплексне використання сировини, заміну її новими матеріалами, використання маловідходних та безвідходних технологій, запровадження суворих природоохоронних стандартів тощо; д) поєднання локалізації та глобалізації виробництва на основі різного роду (у т. ч. інформаційних) мереж [5, с. 440].

Негативним фактором, що не дозволяє поки що говорити про високий рівень конкурентоспроможності України є перш за все, негативні тенденції у сфері трудової міграції, а саме виїзд з України кваліфікованих працівників промисловості та сільського господарства, спеціалістів у сфері ІТ – економіки, а також науковців. А. Чухно зазначає, що лише 16 % господарського комплексу України спроможні працювати в умовах відкритого конкурентного ринку, 28,1% потужностей є безнадійно застарілимб, 55,9% потребують негайної модернізації, що, однак, жодним чином не гарантує виживання на світовому ринку товарів і послуг [6].

Щодо реалій економічного життя в Україні декотрі експерти зауважують, що інтенсифікація участі українських підприємств в міжнародних виробничих ланцюгах не може виступати пріоритетом економічної політики. Адже у такому випадку Україні відводиться роль постачальника продукції з низьким ступенем обробки або виконавця простих складальних операцій. «Виробництво буде зосереджено на окремих низькотехнологічних стадіях, що генерують незначну додаткову вартість, проте потребують високих затрат праці (робоча сила в Україні є привабливою для ТНК саме з огляду на її низьку вартість). Досягнення прогресивних структурних змін в економіці є неможливим. Збільшення обсягів додаткової вартості через технологічне оновлення виробництва та підвищення продуктивності праці можливе у рамках самодостатніх, незалежних галузей промисловості» [7].

Така позиція є вельми слушною, адже відомо, що від ступеня конкурентоспроможності в інноваційній сфері залежить впливовість держави. На сьогоднішній день, головне джерело інновацій, які б сприяли розвитку конкурентоспроможності, тобто науково-дослідницькі установи розташовано в Києві, Харкові, Дніпропетровську, Донецьку, Львові та Одесі (68% організацій, що виконують НДДКР); в Дніпропетровської та Харківській областях сконцентрована п'ята частина підприємств України, що впроваджували у виробництво інновації та випускали вперше в Україні нові види продукції машинобудування [8]. Оскільки інформаційні технології формують нові можливості виробництва, а конкурентоспроможність економіки залежить від міри впровадження нових технологій в галузях промисловості та сільському господарстві. Так, сучасні українські дослідники даного питання виокремлюють такі складові спроможності до інновацій: інтелектуальний рівень і творча, тобто креативна готовність населення, насамперед тих його категорій, що виступають як безпосередній суб'єкт інтелектуальної праці; рівень ресурсного забезпечення інноваційної діяльності в межах держави, регіону, галузі, підприємства; мається на увазі, інформаційна база, матеріально-технічне оснащення, професійна підготовка і кадрова підготовка в інноваційній сфері; фінансування та стимулювання відповідних видів діяльності та інноваційних процесів [9].

Один із представників вітчизняної парадигми А. Чухно відмічає, що перехід до повноцінного постіндустріального суспільства в Україні повинен здійснюватися шляхом науково-технічного прогресу, структурної перебудови матеріального виробництва, зростання продуктивності праці, зменшення обсягів зайнятості, широкого перетікання робочої сили у

сферу послуг, всебічного піднесення культурно-технічного та науково-технологічного рівня працівників [6, с. 53].

Справді, в рамках переходу України від індустріальної до постіндустріальної стадії суспільного розвитку відбуваються ті зміни, які були акцентовані провідними розробниками теорії постіндустріального суспільства, а саме: революція в технологічній сфері суспільства, суттєві технологічні зрушення пов'язані із впровадженням наукомістких енергозберігаючих та ресурсозберігаючих технологій. Адже, «першою і найпростішою характеристикою постіндустріального суспільства є те, що більша частина робочої сили вже не зайнята у сільському господарстві й обробній промисловості, а зосереджена у сфері послуг, до якої належать торгівля, фінанси, транспорт, охорона здоров'я, індустрія розваг, а також сфера науки, освіти й управління» [10, с. 18].

На сьогоднішній день спроба входження українського соціуму в загальноєвропейський економічний, політичний та соціальний простір свідчить про наявність в українській молоді відповідного, насамперед творчого ставлення до трудових відносин. На відміну від попереднього покоління, яке знало як «має бути», сучасне покоління має більш ширші погляди, пріоритети і вподобання, серед яких, крім матеріального добробуту, який був центральним орієнтиром з часів формування ринкової цивілізації, на перший план виходять такі духовні орієнтири, як індивідуальний успіх, визнання у суспільстві, професіоналізм у справі, якій присвячуєш життя, конкурентоспроможність. Така орієнтованість українців свідчить про усвідомлення ними необхідності побудови постіндустріального суспільства. Економічні, соціальні, культурні процеси формують у суспільній свідомості людей зразок успішної людини як ідеал, відповідно до цього індивідуальний успіх та життєві досягнення поступово входять до числа найважливіших цінностей сучасної особистості.

Неабияке значення у прагненнях сучасної молоді високого професіоналізму та досягнення успіху у своїй професійній діяльності має імператив суспільного визнання, що безпосередньо пов'язане із розвитком здібностей та можливостей. Таке визнання залежить від багатьох чинників, а саме: від репутації, духовного чи інтелектуального багатства, практичних здібностей, досягнень як в окремому колективі, так і у суспільстві загалом. Визнання особистості в суспільстві за нинішніх умов характеризується не лише усвідомленням людиною необхідності відповідати соціально значущим вимогам, а й наявністю у неї щирого бажання дотримуватися цих вимог.

Наступним орієнтиром сучасної української молоді є професіоналізм, тобто професійне володіння певним фахом, справою, яку обрали. Для багатьох постіндустріальних країн, на що звертає увагу і українська молодь, нині не достатньо задовольнятися лише кількісними характеристиками професійної діяльності. Особливий акцент робиться на якості.

Високий професіоналізм неможливий без розвитку в людини спеціальних здібностей, вироблених в умовах конкретної діяльності, а також відповідних знань і умінь, найважливішою умовою його досягнення обов'язково є могутній розвиток в індивіда загальних здібностей і перетворення загальнолюдських цінностей у його особистісні цінності, що означає моральну вихованість особистості.

Досягнення професіоналізму у справі, якій присвячується життя, пов'язано як з досягненням професійної майстерності, так і з розвитком найважливіших особистісно-професійних якостей, зокрема з розвитком цілеспрямованості, ініціативності, організованості тощо; неабияку роль відіграють такі індивідуальні особливості характеру як завзятість, наполегливість, послідовність, інтелектуальні здатності, творчий потенціал особистості, її моральні чесноти. Тому становлення справжнього професіонала і його професіоналізму у справі, якій присвячується життя, завжди пов'язано з індивідуально-професійним розвитком.

Як вже зазначалося, однією із важливих причин того, що українська економіка не встигає за постіндустріальним поступом провідних країн є низька конкурентоспроможність. Оскільки людина, яка знає, чого вона хоче і прагне досягти своїх цілей, завжди перебуває у постійному русі, в активності, а отже і перебуває в стані конкурентоспроможності. Міра

того, наскільки людина конкурентоспроможна, визначається тим фактором, наскільки вона здатна до боротьби, здатна втілювати свої креативні ідеї в реальність, відображена у тому, наскільки її особистість прагне до поставлених цілей та здатна їх відстоювати. Адже людина завжди певною мірою перебуває в конкурентній боротьбі, усвідомлено чи не усвідомлено.

Конкурентоспроможність особистості можна визначити як можливість індивіда перевищувати конкурентів за певних умов. Зміни сьогодення вимагають від людини вміння пристосовуватися і вливатися в соціальне життя, бути конкурентоспроможним. Для конкурентоспроможної особистості домінуючим є вміння відмовитися від стереотипів, здатність поглянути на проблему з іншого боку, здатність прийняти неочевидне рішення. Конкурентоспроможність молодого людини – це вміння постійно навчатися, орієнтуватися в світі інформації, ефективно її використовувати, прагнення до саморозвитку.

Висновки. Відповідно до нової значимості людини в постіндустріальному суспільстві першочергову роль відіграє соціальна сфера, яка формує відтворення та розвиток людського потенціалу, а саме – це сфера послуг та відпочинку, а також освіта. Таким чином, соціальні інвестиції в людей стають соціально вигідними, адже підвищують якість та результати праці. Отже, постіндустріальне суспільство характеризується досягненням високого рівня продуктивності праці, а також конкурентоспроможності не лише в межах своєї країни, а й на більш глобальному, інтернаціональному рівні. Якщо в постіндустріальному, інформаційному суспільстві створені сприятливі умови для функціонування творчої, інтелектуальної, робочої сили, то в Україні спостерігається відсутність здорової конкуренції.

Список використаної літератури:

1. Друкер, Питер Ф. Энциклопедия менеджмента [Текст]: Весь Питер Друкер в одной книге: лучшие работы по менеджменту, написанные за 60 лет / П. Ф. Друкер; пер. с англ. О. Л. Пелявского; ред. пер. Т. А. Гуреш. – М.; СПб.; К.: Издательский дом «Вильямс», 2004. – 432 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования [Текст] / Д. Белл; пер. с англ. / под ред. В. Л. Иноземцева. – Изд. 2-ое, испр. и доп. – М.: Academia, 2004. – 788 с.
3. Чухно А. Сучасна фінансово-економічна криза: природа, шляхи і методи її подолання [Текст] / А. Чухно // Економіка України. – 2010. – № 2. – С. 4-13.
4. The Global Competitiveness Report 2011–2012 [Electronic recourse]. – Way of access: http://www3.weforum.org/docs/WEF_GCR_Report_2011-12.pdf
5. Мунтян М. А. Постиндустриальное информационное общество как концепция новой глобальной цивилизации [Текст] / М. А. Мунтян // Безопасность Евразии. – 2001. – № 2. – С. 429-466.
6. Чухно А. Постиндустриальна економіка: теорія, практика та її значення для України [Текст] / А. Чухно // Економіка України. – 2001. – №12. – С. 49-53.
7. Trade and Development Report. United Nations Conference on Trade and Development. – New York, Geneva, 2004. – 161 p.
8. Проблеми конкурентоспроможності економіки в умовах євроінтеграції: регіональні аспекти. В збірнику Національного інституту стратегічних досліджень січень 2010 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://old.niss.gov.ua/book/Region/03-1>
9. Вовканич С., Копистянські Х., Цапок С. Розбудова інноваційного суспільства у контексті демографічного розвитку України [Текст] / С. Вовканич // Актуальні проблеми економіки. – 2004. – №8. – С. 115-129.
10. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Дениел Белл; [пер. с англ.]. – М.: Academia, 1999. – 956 с.

References

1. Drucker, Peter F. (2004). *Encyclopedia of Management*. In Huresh A. (Ed.). Kyiv: Izdatelskii Dom “Williams” (in Russ.)
2. Bell, D. (2004). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social forecasting*. In Inozemtsev V. L. (Ed.). Moscow: Akademia (in Russ.)
3. Chukhno, A. (2010). The current financial crisis: nature, ways and means to overcome it. *Ekonomika Ukrainy (Economy of Ukraine)*, 2 (in Ukr.)
4. *The Global Competitiveness Report 2011–2012*. Retrieved from http://www3.weforum.org/docs/WEF_GCR_Report_2011-12.pdf
5. Muntyan, M. A. (2001). The post-industrial information society as the concept of a new global civilization. *Bezopasnost Evrazii (Security of Eurasia)*, 2 (in Russ.)

6. Chukhno, A. (2001) Post-industrial economy: theory, practice and its importance for Ukraine. *Ekonomika Ukrainy (Economy of Ukraine)*, 12 (in Ukr.)
7. Trade and Development Report (2004). *United Nations Conference on Trade and Development*. New York, Geneva.
8. The problems of economic competitiveness in terms of European integration: regional aspects (2010). *The collection of the National Institute for Strategic Studies, January 2010*. Retrieved from <http://old.niss.gov.ua/book/Region/03-1> (in Ukr.)
9. Vovkanych, S. Kopystyansky, H., Tsapok, S. (2004). Building of innovative society in the context of demographic development of Ukraine. *Aktualni problemi ekonomiki (Actual problems of economy)*, 8 (in Ukr.)
10. Bell, D. (1999). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social forecasting*. Moscow: Akademia (in Russ.)

Одержано редакцією 08.06.2015
Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 340.12

МОЙСІЄНКО Василь Миколайович,
кандидат історичних наук, професор,
перший проректор
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: moyseenko@ukr.net

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МЕХАНІЗМУ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНИХ ТА КОЛЕКТИВНИХ ПРАВ У ЛІБЕРАЛЬНІЙ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІЙ ДУМЦІ

Стаття присвячена ліберальній інтерпретації сутності та механізму забезпечення індивідуальних і колективних прав. Автором доведено, що в основі класичного ліберального підходу до визначення сутності прав людини лежить ідея індивідуальної свободи та визнання права на самовизначення базовим правом особи, яке не може бути ані порушене, ані обмежене державою. Теоретиками лібералізму було усвідомлено, що, забезпечуючи інтереси кожного індивіда і підпорядковуючи себе принципу пріоритету прав людини, держава може порушувати права спільноти в цілому, а намагання захистити права спільноти може призвести до обмеження прав окремої особи. На думку автора, права спільноти виявляються тісно пов'язаними з системою прав людини, оскільки як при дослідженні суб'єктивних прав, так і при характеристиці прав спільноти, маємо справу з людиною, яка в одному випадку розглядається у своїй індивідуальній іпостасі, а в іншому – в суспільній. Автором обґрунтовується положення про пріоритетність прав і свобод людини і громадянина над правами і свободами спільноти та їх гармонійність в процесі реалізації.

Ключові слова: права і свободи людини і громадянина, покоління прав людини, ліберальна філософсько-правова думка, механізм забезпечення прав людини, державна влада.

MOYSIENKO Vasyl Mykolayovych,
Candidate of Sciences (History), Professor,
First Pro-Rector,
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: moyseenko@ukr.net

INTERPRETATION OF THE MECHANISM OF INDIVIDUAL AND COLLECTIVE RIGHTS IN LIBERAL PHILOSOPHICAL AND LEGAL THOUGHT

Abstract. Introduction. A complex character of current reforms requires new scientific-theoretical studies of a systematic development of the mechanism that ensures human rights adherence. The study of the problems of human rights adherence is topical because it correlates with the state mission to guarantee these

rights and with its concrete actions to realize them. **Purpose of the article** is to analyze liberal scientific-theoretical approaches to determination of human rights, their system, and the mechanism of individual and collective human rights adherence. **Results.** The author maintains that classical liberal approach to the very meaning of human rights is based on the idea of individual freedom and individual rights recognition, not restricted by the state. Liberal theoreticians realized that by adhering each individual's interests and being subjected to the principle of human rights priority, the state can violate the rights of the community as a whole. And vice versa, attempting to protect the rights of the community, the state can violate the rights of individual. The author holds that community rights are closely connected with the system of human rights, because both the study of subjective rights and the specification of community rights presuppose a person, considered in the first case as a separate individual and in the second case as a member of a collective. **Originality.** Generalization of liberal scientific-theoretical approaches in the field of human rights allowed the author to maintain that the concept of human rights adherence was understood as a complex of systemic approaches, based on regulatory principles of freedom, justice and fairness, as well as on the state power guarantee of human rights protection. **Conclusion.** The analysis of liberal interpretation of the mechanism of the individual and collective human rights adherence results in the following conclusions: 1) among the subjects of these or those rights, more and more often not only an individual and the state, but also social communities are singled out; 2) community rights turn out to be closely connected with the system of human rights, because both the study of subjective rights and the specification of community rights presuppose a person, considered in the first case as a separate individual and in the second case as a member of a collective. 3) in correlations between rights and freedoms of a person and a citizen and rights and freedoms of any social formation, priority will be with rights and freedoms of a person and a citizen.

Key words: human rights and freedoms, generations of the human rights, mechanism of maintenance of human rights, liberal philosophical and legal thought, power of the state.

Постановка проблеми. Комплексний характер реформ, які сьогодні відбуваються в Україні, зумовлює необхідність проведення науково-теоретичних досліджень, пов'язаних з формуванням політико-правових інститутів, системною розробкою механізму забезпечення прав людини в Україні в контексті реалізації таких конституційно визначених орієнтирів державного і суспільного розвитку, як правова, демократична та соціальна держава. Актуальність дослідження проблематики прав людини співзвучна, з тими завданнями, які повинна вирішувати держава для забезпечення цих прав, з конкретними напрямками державної діяльності, спрямованої на гарантування як індивідуальних, так і колективних прав.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження проблематики прав і свобод людини в Україні, а також питань, що пов'язані з їх нормативним забезпеченням, передбачає розгляд широкого кола джерел, які пов'язані не лише безпосередньо з тематикою забезпечення прав людини в Україні, а й стосуються висвітлення змісту самого поняття прав людини, питань їх класифікації, конституційних гарантій забезпечення прав людини в Україні, специфіки тих процесів, які пов'язані зі становленням України як демократичної, правової та соціальної держави. У цьому сенсі можна говорити про наявність цілого ряду змістовних досліджень, авторами яких виступили такі вітчизняні фахівці, як: В. Авер'янов, М. Антонович, О. Батанов, Р. Гринюк, Ю. Грошевой, М. Гуренко, А. Заєць, Р. Калюжний, М. Козюбра, А. Колодій, Г. Мурашин, О. Петришин, П. Рабінович, С. Римаренко, О. Скрипнюк, В. Сухонос, В. Темченко, С. Тимченко, Ю. Тодика, О. Тодика, В. Федоренко, О. Фрицький, В. Шаповал, Ю. Шемшученко, О. Ющик та ін.

Проте, незважаючи на достатньо велику кількість робіт, присвячених правам та свободам людини і громадянина, слід звернути увагу на те, що механізм забезпечення індивідуальних і колективних прав у інтерпретації представників ліберальної політичної думки не набув належного висвітлення у вітчизняній науці, що й зумовило вибір теми наукової розвідки.

Метою статті є аналіз ліберальних науково-теоретичних підходів до визначення прав людини, їх системи, а також механізму забезпечення індивідуальних і колективних прав людини.

Виклад основного матеріалу. Говорячи про механізм забезпечення прав і свобод людини та громадянина, як він поступово формувався у процесі розвитку політико-правової думки, маємо зазначити, що на сьогодні ми зустрічаємося з проблемами тлумачення поняття «система прав людини». Слід зазначити, що теорія «поколінь прав людини» [1, с. 61-64] передбачає застосування доволі специфічної моделі, яка, відтворюючи своєрідну піраміду, надбудовує над нею все нові й нові рівні. Багато в чому така інтерпретація системи забезпечення прав людини була зумовлена суто історичними обставинами, пов'язаними із розвитком тих суспільних відносин, які, власне, й фіксувались у правах людини, як гарантованих можливостях її самореалізації в різних сферах, а також задоволення тих чи інших її інтересів.

Зазначена система складається з інституційного, правового, організаційного та ресурсного забезпечення. Сталий зв'язок цих елементів створює взаємодіюче середовище забезпечення прав і свобод [2].

Тобто, ми повинні йти не просто шляхом перерахування забезпечення тих одиничних прав, які цю систему утворюють, а й намагатись висвітлити зв'язок між цією системою в цілому та суміжними з нею системами, які впливають на розвиток правових відносин, на процес суспільних змін.

Слід відмітити, що дедалі частіше ми стаємо свідками дискусій, які ведуться навколо такої проблеми, як співвідношення понять «забезпечення прав людини» та «забезпечення прав спільноти» в контексті функціонування та розвитку сучасної правової, демократичної держави [3, с. 207].

Але, як засвідчує історія розвитку теорії забезпечення прав людини, навіть орієнтація на реалізацію ідеалу правової держави не розв'язує всіх тих проблем, які постають в ході забезпечення прав людини. По суті, мова йде про те, що поряд з такою категорією, як «система забезпечення прав людини», має бути розглянуто ще одну – «система забезпечення прав спільноти». Більше того, говорячи про аналіз поняття «права спільноти», йдеться саме про необхідний крок у конституюванні та реконструкції теоретичного змісту поняття системи забезпечення прав людини.

Слід зазначити, що в багатьох випадках між цими двома видами прав не виникає суперечності, оскільки генеза прав спільноти як історично, так і логічно відбувається саме на основі ствердження невід'ємних прав людини (недарма права спільноти або ж колективні права) часто позначаються поняттям «третього покоління прав» [1, с. 63], яке логічно надбудовується над першими двома поколіннями прав людини. Більше того, будь-яке право, що ми приписуємо спільноті, фактично є органічним розвитком того чи іншого права людини (наприклад, право на захист індивідуальних прав органічно трансформується в право захисту колективних прав).

На нашу думку, поняття «спільнота» не слід ототожнювати з поняттям «державна». Втім, говорячи про «забезпечення прав спільноти», мається на увазі дещо інше. Адже ці права виникають не як результат протиставлення двох різних суб'єктів правовідносин (держави та індивіда), а як результат факту об'єктивного сполучення воль окремих індивідів, які утворюють суспільство. В цьому значенні права спільноти можуть бути розглянуті як права суспільства, або – права народу в цілому.

Відомо, що для класичної ліберальної правової теорії саме поняття «права спільноти» є доволі суперечливим, оскільки на рівні спільноти існують лише індивідуальні права (тобто ми завжди маємо справу з правом як внормованою свободою особи [4, с. 10]), а сама спільнота постає у формі математичної сукупності окремих індивідів. Недарма в своїй відомій праці «Принципи політики» Б. Констант писав: «Сувереном виступає сукупність громадян в тому сенсі, що жоден індивід, жодна група, жодна асоціація, яка об'єднує частину громадян, не може присвоїти собі суверенітет, якщо він їй не делегується. Однак з цього не випливає, що спільнота громадян, або ж ті, хто від її імені наділені суверенітетом, можуть суверенно розпоряджатись приватним існуванням індивідів. Навпаки, є сфера людського існування, яка, в силу власної необхідності, індивідуальна і незалежна і яка по

праву залишається поза сферою будь-якої соціальної компетенції» [5, с. 28].

Нагадаємо, що в основі класичного ліберального підходу до визначення сутності прав людини (від Г. Гроція до В. Гумбольдта) лежить ідея індивідуальної свободи та визнання права на самовизначення (за умови якщо це «самовизначення» не входить у суперечку і не заперечує подібне право інших індивідів) базовим правом особи, яке не може бути ані порушене, ані обмежене державою. Втім, ще в класичну ліберальну добу було усвідомлено, що, забезпечуючи інтереси кожного індивіда і підпорядковуючи себе принципу пріоритету прав людини, держава може порушувати права спільноти в цілому, а намагання захистити права спільноти може призвести до обмеження прав окремої особи.

В цьому контексті варто згадати класичну працю відомого французького мислителя А. де Токвіля «Про демократію в Америці», який, аналізуючи тенденції політичного і правового розвитку цієї країни, вперше наочно продемонстрував ті загрози, які можуть виникати на теренах зіткнення індивідуальних прав та інтересів спільноти. Зокрема, пишучи про т. зв. «всевладдя більшості» [6, с. 205], він попереджав, що тут справа полягає не просто в банальному зіткненні прав та інтересів більшості та інтересів меншості (прав окремих індивідів), а в тому, в який спосіб можна досягати забезпечення і захисту прав спільноти з правами окремих її членів. До речі, на значимість цих ідей А. де Токвіля абсолютно чітко вказав К. Лефор [7, с. 211]. Також зараз було б варто навести тезу С. Елкіна, який писав, що в основі ліберального тлумачення права лежить базова дистанція між сферами «публічного» та «приватного». Причому, згідно з класичним лібералізмом, беззаперечний пріоритет має бути віддано правам людини саме як індивіда, а не людини як члена спільноти [8, с. 186].

Практично всі без винятку дослідники погоджуються з тим, що одним з вирішальних принципів демократії і демократичної держави є правління більшості при врахуванні інтересів меншості. Однак навіть це суттєве уточнення щодо прав меншості все ж залишає проблему, яка постає, якщо ми застосуємо замість понять «більшість» і «меншість» такі терміни, як «права людини» та «права спільноти». З точки зору класичного лібералізму, ця колізія вирішується за правилом безумовної відмови будь-якій спільноті (будь-якій більшості, навіть якщо ця більшість асоціюється з усім суспільством) обмежувати будь-які права індивіда, особливо якщо йдеться про такі права, які ми відносимо до групи особистих прав. Але на рубежі XX-XXI ст. стало очевидним, що зміна суспільно-політичних реалій призвела до того, що в разі застосування цього класичного правила стає принципово неможливим забезпечити захист прав спільноти, убезпечити цю спільноту.

До того ж не можна забувати про те, що в законодавстві багатьох країн існують інститути, які прямо передбачають можливість правомірного обмеження прав окремих індивідів. Йдеться навіть не про такі класичні винятки з правил, як надзвичайний або військовий стан, а про інші правові інститути, які відносяться саме до взаємовідносин між особистими правами та інтересами і суспільними правами та інтересами, або ж, краще сказати – суспільно значущими інтересами. Як приклад, можна навести інститут крайньої необхідності в кримінальному праві (ст. 39 Кримінального кодексу України) [9].

Однак зараз, говорячи про «забезпечення прав спільноти», маємо на увазі не так колективні права, як ті, що формуються на рівні будь-якого людського союзу і мають на меті забезпечення цілісності та стабільності цієї спільноти, коли взагалі виникає така ситуація, що приходится порівнювати чи зіставляти в одній площині права окремих індивідів і права спільноти як певної цілісності. Тобто, говорячи про «права спільноти», ми не ототожнюємо їх ані з «правами, що встановлюються більшістю» (цей напрям критики було чудово показано Ф. А. фон Гаєком [10, с. 108], ані з тими індивідуальними за своєю суттю правами, які можуть бути реалізовані лише спільно з іншими індивідами (наприклад, право на страйк, яке хоча і є колективним правом, але реалізується шляхом конкретних дій кожного окремого індивіда як безпосереднього носія цього конституційного права). Як приклад такого «права спільноти», можна навести право на безпеку. Зауважимо, що його реалізація передбачає необхідність обмеження права окремих індивідів на свою власну безпеку. Скажімо, право

спільноти вимагати від її членів захисту спільноти в цілому може спричинити таку ситуацію, коли безпека спільноти забезпечуватиметься за рахунок зниження рівня індивідуальної безпеки окремих індивідів. Зокрема, гарантування зовнішньої безпеки спільноти будується на виділенні специфічної групи індивідів, які підтримують зовнішню безпеку і цілісність державно-організованої спільноти шляхом поставлення у небезпеку власного життя. Те ж саме стосується і правопорядку та його підтримання в державі, які забезпечуються діяльністю та функціонуванням специфічної групи правоохоронних органів. Причому окремі особи, що несуть службу в зазначених органах державної влади, зобов'язуються свідомо йти на ризик для власних прав та інтересів заради захисту прав і свобод інших громадян, підтримання суспільної безпеки. Зокрема, якщо згадати Закон України «Про міліцію» від 20 грудня 1990 р., то в ст. 10 закріплена норма, відповідно до якої працівник міліції на території України незалежно від посади, яку він займає, місцезнаходження і часу в разі звернення до нього громадян або службових осіб з заявою чи повідомленням про події, які загрожують особистій чи громадській безпеці, або у разі безпосереднього виявлення таких зобов'язаний вжити заходів до попередження і припинення правопорушень, рятування людей, подання допомоги особам, які її потребують, встановлення і затримання осіб, які вчинили правопорушення, охорони місця події і повідомити про це в найближчий підрозділ міліції [11].

Водночас подібна розбіжність між правом людини (право на особисту безпеку) та правом спільноти (право вимагати від особи відмовитись від особистої безпеки заради забезпечення безпеки спільноти) може поставати і в інших формах. Коли, наприклад, право спільноти передбачає не повну відмову від індивідуального права, а лише його часткове обмеження. Яскравим прикладом останньої ситуації можуть виступити ті випадки, коли спеціально уповноважені органи можуть обмежувати права окремих індивідів (право на таємницю особистого життя, право на недоторканність житла тощо) в інтересах національної безпеки (тут доречно згадати США, та діючий в ній Патріотичний акт, прийнятий після подій 11 вересня 2001 р., який значно розширює права спеціальних служб щодо доступу до конфіденційних даних) [12].

Таким чином, властивий ліберальному способу розуміння прав людини наголос на їх безумовному пріоритеті та складнощі теоретичного характеру, що виникають у разі необхідності взаємоузгодження прав окремих індивідів і прав спільноти, породили численні спроби уточнення того змісту, який вкладається в тезу пріоритетності прав людини.

На нашу думку, суть питання про співвідношення забезпечення прав окремих індивідів та забезпечення прав спільноти лише частково може бути зведена до схеми «індивід – держава», в якій останній член асоціюватиметься з суб'єктом прав спільноти. Це пояснюється тим, що, починаючи з XVII – першої половини XVIII ст., держава завжди тлумачилась як результат консенсуального узгодження інтересів членів первинної спільноти, завданням якої є захист того чи іншого кола природних і водночас невід'ємних прав та інтересів людини. До речі, на цей момент звертає увагу Н. Коркунов, який, наголошуючи на тому, що самообмеження держави правом складає невід'ємну умову будь-якої розвиненої держави [13, с. 206], переконливо демонструє, що ця ідея постає як наслідок сполучення двох базових принципів: а) принципу невід'ємності природних прав людини, та б) принципу виконання державою функції забезпечення та захисту прав людини і громадянина.

Тому, вживаючи поняття «забезпечення прав людини» та «забезпечення прав спільноти», йдеться зовсім не про те, що в певних випадках держава може порушувати принцип пріоритету прав людини і діяти на власний розсуд, виходячи з міркувань політичної доцільності, або будь-яких інших мотивів. Тому цілком природно, що, говорячи про співвідношення системи забезпечення прав людини і забезпечення прав спільноти, ми розглядаємо ці питання в межах єдиного науково-теоретичного поля, а не в якості однієї з форм протиставлення між державою та індивідом.

Якби ця проблема насправді могла бути екстрапольована до подібної моделі («держава» – «громадянин»), то тоді ми б не мали серйозних ускладнень в ході її

розв'язання, а, спираючись на теорію правової держави, пішли б обґрунтованим та неодноразово апробованим шляхом аргументації зміщення акцентів в системі «людина – держава» на користь першого її елементу, і тлумачення інтересів держави виключно через призму прав і свобод людини. В такому разі, характеризуючи права людини як «природні можливості індивіда, що забезпечують його життя, людську гідність і свободу у всіх сферах суспільного життя» [14, с.13], ми б одразу зробили висновок про незаперечний пріоритет цих прав перед правами спільноти.

Тобто термін «спільнота» вживається не в значенні певного інституту, який височіє над індивідом, над особою, над людиною і може порушувати її природні права, а в значенні сукупності таких саме осіб, що наділені рівними правами, але при цьому можуть мати відмінні інтереси.

Так, саме про неможливість ототожнення понять «забезпечення прав спільноти» та «забезпечення прав держави» свідчить і те, що всі права держави з позицій конституційно-правової теорії розглядаються переважно як обов'язки її громадян.

Будь-яка державна дія, виражена в нормативній формі і підтримувана силою державної влади, має своїм зворотним вектором відповідну реакцію з боку суспільства. Тобто, праву держави збирати податки кореспондує обов'язок громадянина ці податки сплачувати. На відміну від цього, права спільноти не є нормативно закріпленими обов'язками її членів. У випадку вже згаданого нами права на безпеку, можна сказати, що його реалізація далеко не завжди відбувається через інститут «конституційного» або «юридичного» обов'язку. Зокрема, намагання забезпечити більший рівень безпеки спільноти шляхом суттєвого обмеження права на таємницю телефонних переговорів чи кореспонденції не може бути реалізоване завдяки посиленню на обов'язок особи піти на подібне обмеження, оскільки, з точки зору права, подібного обов'язку просто немає.

Таким чином, як бачимо, складність дослідження проблеми взаємодії «забезпечення прав людини» та «забезпечення прав спільноти» зумовлюється насамперед специфікою їх співвідношення. Разом з тим, вказуючи на можливість обмеження прав людини як окремого та автономного індивіда з точки зору прав спільноти, не можна зважати на те, що в даному випадку ми маємо справу не просто з традиційною проблемою обмеження права.

Висновки. Таким чином, аналіз ліберальної інтерпретації механізму забезпечення індивідуальних і колективних прав дає підстави сформулювати ряд узагальнень: 1) серед суб'єктів, що є носіями тих або інших прав, дедалі частіше виділяємо не лише індивіда та державу, а й соціальні спільноти, розмір яких може варіюватись від місцевого до загальносуспільного; 2) права спільноти виявляються тісно пов'язаними з системою прав людини, оскільки як при дослідженні суб'єктивних прав, так і при характеристиці прав спільноти, маємо справу з людиною, яка в одному випадку розглядається у своїй індивідуальній іпостасі, а в іншому – в суспільній; 3) там де має місце взаємодія прав і свобод людини та громадянина з правами і свободами будь-яких соціальних утворень, завжди права і свободи людини та громадянина матимуть пріоритет над правами і свободами взаємодіючої сторони; 4) колективні права не повинні зводитись до суми індивідуальних прав осіб, які входять в ту чи іншу спільноту; 5) правомірність колективних прав повинна проходити перевірку «людським виміром» – правами людини. Колективні права не повинні ігнорувати індивідуальні права людини, суперечити їм чи подавляти їх [15, с. 43].

З огляду на вищезазначене постає потреба в переосмисленні змісту принципу «пріоритету прав людини», оскільки права спільноти виявляються не більш віддаленими від прав людини, ніж індивідуальні права, а отже, вони не можуть бути безумовно віднесені до «другого ешелону» прав людини. Зокрема, в теоретико-методологічному аспекті потребує розширення коло дослідницьких пошуків і спроб аналізувати систему прав людини, як з точки зору автономних індивідів, так і з позицій індивіда як члена спільноти.

Список використаної літератури:

1. Скакун О. Ф. Теорія держави і права / О. Ф. Скакун. – К.: Алтера; ЦУЛ, 2011. – 520 с.
2. Романов А. А. Система забезпечення прав і свобод людини та громадянина в Україні / А. А. Романов // Форум права. – 2012. – №2. – С. 599–602. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://archive.nbuv.gov.ua/e-journals/FP/2012-2/12raagvu.pdf>
3. Донеллі Дж. Права людини у міжнародній політиці / Дж. Донеллі. – Львів: Кальварія, 2004. – 280 с.
4. Рабінович П. М. Основи загальної теорії права та держави / П. М. Рабінович. – Одеса: Юридична література, 2002. – 176 с.
5. Констан Б. Принципы политики, пригодные для всякого правления / Б. Констан // Классический французский либерализм: Сб. – М.: РОССПЭН, 2000. – С. 23–258.
6. Токвиль А. де. Про демократію в Америці / А. де Токвиль. – К.: Видавничий дім «Всесвіт», 1999. – 590 с.
7. Лефор К. Политические очерки (XIX–XX в.) / К. Лефор. – М.: РОССПЭН, 2000. – 368 с.
8. The Democratic State / Ed. by R. Benjamin, S. L. Elkin. – Lawrence: University Press of Kansas, 1985. – 275 p.
9. Кримінальний кодекс України від 5 квітня 2001 р. № 2341-III в ред. від 16.03.2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/2341-14>
10. Гаск Ф. А. Конституція свободи / Ф. А. Гаск. – Львів: Літопис, 2002. – 556 с.
11. Закон України «Про міліцію» від 20.12.1990 р. № 565-XII в ред. від 16.03.2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/565-12>
12. Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act of 2001 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-107publ56/html>
13. Коркунов Н. М. Русское государственное право / Н. М. Коркунов. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1901. – Т. 1. – 573 с.
14. Капицин В. М. Права человека и механизмы их защиты / В. М. Капицин. – М.: ИКФ «ЭКМОС», 2003. – 288 с.
15. Римаренко С. Ю. Індивідуальні та колективні права: компаративний аналіз / Римаренко С. Ю. // Університетські наукові записки Хмельницького університету управління та права. – 2007. – №2 (22). – С. 35–46.

References

1. Skakun, O. F. (2011). *Theory of State and Law*. Kyiv: Altera (in Ukr.)
2. Romanov, A. A. (2012). The system of providing rights and freedoms of man and citizen in Ukraine. *Forum prava (Law Forum)*, 2, 599-602. Retrieved from <http://archive.nbuv.gov.ua/e-journals/FP/2012-2/12raagvu.pdf> (in Ukr.)
3. Donnelly, J. (2004). *Human rights in international politics*. Lviv: Calvary (in Ukr.)
4. Rabinovych, P. M. (2002). *Basics of the general theory of law and state*. Odesa: Yurydychna literatura (in Ukr.)
5. Konstan, B. (2000). Principles of politics that are suitable for all governing bodies. *Classicheskiy francuzskiy liberalism (Classic French liberalism)*. Moscow: ROSSPEN, 23–258 (in Russ.)
6. Tokvil, A. D. (1999). *About democracy in America*. Kyiv: Vydavnychiy dim "Vsesvit" (in Ukr.)
7. Lefor, K. (2000). *Political essays (XIX-XX c.)*. Moscow: ROSSPEN (in Russ.)
8. *The Democratic State* (1985). In R. Benjamin (Ed.). Lawrence: University Press of Kansas.
9. *Criminal Code of Ukraine on April* (2001). Retrieved from <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/2341-14> (in Ukr.)
10. Haiek, F. A. (2002). *Constitution of freedom*. – Lviv: Litopys (in Ukr.)
11. *Law of Ukraine "About police"* (1990). Retrieved from <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/565-12> (in Ukr.)
12. *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act of 2001*. Retrieved from <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-107publ56/html>
13. Korkunov, N. M. (1901). *Russian state law, 1*. St.-Peterburg: Tipografia M. M. Stasulevicha (in Russ.)
14. Kapitsin, V. M. (2003). *Human rights and mechanisms for their protection*. Moscow: IKF «EKMOS» (in Russ.)
15. Rymarenko, S. (2007). Individual and collective rights: comparative analysis. *Universytetski naukovy zapysky Khmelnytskoho universytetu upravlinnia ta prava (University research notes of Khmelnytsky University of Management and Law)*, 2 (22), 35–46 (in Ukr.)

Одержано редакцією 09.06.2015
 Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 130.12+316.3

БРОДЕЦКАЯ Юлия Юрьевна,
кандидат социологических наук, доцент,
доцент кафедры философии и политологии
Национальной металлургической академии Украины
(г. Днепропетровск),
e-mail: brodezkaia_yulij@mail.ru

ПРЕОДОЛЕВАЯ ТОТАЛЬНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКОГО: ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ПРОЕКТ СОЦИАЛЬНОСТИ

Фокус анализа сосредоточен на изучении теоретико-методологических предпосылок исследования феномена социальной целостности. Состояние концептуальной базы современной социальной теории, направленной на исследование феномена социальности, условия и механизмы ее развития, говорят о необходимости поиска новых интерпретационных схем. Противоречивость возможностей методологии политической философии в анализе социального, ограничивает потенциал последнего, сводя социальность к аспекту поля политики. Поэтому в качестве одной из теоретических моделей, направленной на преодоление граничности тотальности политического дискурса, выступает постмодернистская традиция. Потенциал последней позволяет проникать за жесткие рациональные схемы классической политической философии, представляя сообщество, как некую духовную практику, возможность со-бытия. Таким образом, в качестве методологии исследования проблемы социальной целостности используется постмодернистский подход, актуализирующий потенциал неполитических общностных отношений. Данный методологический шаг позволяет раскрывать социальность на качественно ином социокультурном уровне анализа, как реифицированную практику отношения к Другому. Научная новизна работы заключается в попытке расширения эвристических возможностей теории социальности в аспекте анализа проблемы социальной целостности с целью конструирования комплексной методологии исследования проблемы.

Ключевые слова: индивидуальная и социальная целостность, социальная теория, политическая философия, общность, социальность, постмодернистская теория, тотальность.

BRODETSKAYA Yuliya Yuryevna,
Candidate of Sciences (Sociology), Associate Professor,
Philosophy and Political Science Department,
National Metallurgical Academy of Ukraine
(City Dnepropetrovsk),
e-mail: brodezkaia_yulij@mail.ru

TO OVERCOME THE POLITICAL TOTALITY: POST-MODERN PROJECT OF SOCIALITY

Abstract. Introduction. It is very important for modern social theory to clear up main trends in it, to study the conditions and mechanisms for the development of sociality. This suggests the need to find new interpretive schemes. **Purpose.** The purpose of the work is to analyze the theoretical and methodological preconditions of social integrity phenomenon. **Methods.** Therefore, as a research methodology of the social integrity issues the postmodern tradition is one of the theoretical models designed to overcome the limitations of the total political discourse. The potential of this theory allows to go beyond the strict rational scheme of classical political philosophy, represents the Community as a spiritual practice, the possibility of co-existence. Thus, the postmodern approach is used as a research methodology for investigation the problem of social integrity. It actualizes the potential of non-political relations community. This methodological step gives an opportunity to reveal sociality at a qualitatively new level of socio-cultural analysis as the practice of attitude to other. **Originality.** 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 its generation and presentation in the modern society allows to reveal the conditions of the social integrity. Therefore, it will allow to overcome the problem of the social crisis, which is stated by the modern researchers.

Key words: *individual and social integrity, social theory, political philosophy, community, sociality, postmodern theory, totality.*

Постановка проблемы. Постмодернистская теория предлагает альтернативное видение решения проблематики социальной целостности. Увидеть в общности потенциал преодоления проблем множественности и индивидуализма, реабилитации целостности социального мира – основная задача данного теоретического направления. Постмодернизм становится методологической базой анализа общества, направляющей свой потенциал на преодоление границ политического дискурса о сообществе.

Анализ последних исследований и публикаций. Альтернативность постмодернистского дискурса наиболее полно прослеживается в работах западных исследователей. Ж. Деррида, А. Бадью, Ф. Лаку-Лабарт, Ж. Батай, Ж.-Л. Нанси, М. Бланшо, Дж. Агамбен, Р. Эспозито закладывают новое видение политического и социального с характерным радикальным сомнением в современном политическом словаре и поиском истоков интерпретации социальности [1]. Данная теоретическая школа закладывает методологию исследования «неполитического» сообщества, призванного преодолеть ограниченность классического политического дискурса. В настоящее время в этом направлении работают Т. Лорье, Дж. Броунит, Ф. Чих, Е. Петровская, В. Косыхин, В. Лехциер, С. Голенков, продолжая формирование номадной методологии исследования бытия субъекта.

Целью данной статьи является анализ интерпретативного потенциала постмодернистской теории в решении проблемы социальной целостности.

Изложение основного материала. Философия постмодерна выступает против онтологии коммунитаристской теории в решении проблемы целостности. Рассуждая о человеке-субъекте как проблеме сообщества, а сообществе, как проблеме субъекта, постмодернизм стремится преодолеть угрозу перерасти в онтологию «я», трансформируясь в философию социального. Однако ни субъект, ни сообщество не обладают статусом исходного пункта. Концептуализировать человеческое «существование сообщца», не допуская противоречия со свободой человека-субъекта – основная задача постмодернистов.

В связи с этим, исследователи нового деконструированного пространства раскрывают проблему напряженности между ограниченностью социального контекста и единичностью индивида, по сути, продолжая, по мнению К. Штекль, традицию ницшеанского нигилизма и хайдеггеровской *Fundamentalontologie* [2, с. 36]. Центральной категорией анализа здесь становится трансформация «сущностного человека» в «человека отношений», субъекта, чья идентичность фрагментирована, «привязана» к локально-историческим и культурным обстоятельствам. Нарушая идеологическую перспективу Модерна, постмодерн обосновывает контекстуальность индивида. Субъект умер и вслед за его смертью возникает вопрос, кто приходит «после» него [3]. Разочарование тотальностью Модерна заставляет постмодернистов возвращаться к природе социальности: что заставляет людей объединяться в общество? Что лежит в основе имманентной социальности?

Так, основной вопрос, который поднимает французский философ Ж. Батай в своей работе «Внутренний опыт» [4]: возможно ли сообщество в эпоху Постмодерна? Отвечая на него, исследователь обращается к концепции несуществующего или негативного сообщества, «сообщества тех, кто не имеет ничего общего, кто лишен избирательного сообщества» [5, с. 7]. Изучая социально предельные ситуации человеческого действия, возможности интимного восприятия общества и границы социального, философ пытается проникнуть за ее завесу. Исследователь противопоставляет сообщество современному ему обществу, в котором люди разъединены, а человеческие связи утрачены. Эти «традиционные сообщества», существующие в рамках социальных норм и принуждений, по мнению Ж.

Батая, навязываются нам извне, без нашего на то согласия. Так формируется фактическая социальность – результат боготворения почвы, крови, расы. Она продолжает существовать в виде тоталитарных сообществ, где люди слиты в единое целое и потому неспособны к истинной коммуникации, требующей чувства границ. В такой ситуации и формируется Единичный человек – закрытый, отделенный от мира, но так нуждающийся в бесконечной открытости, в даре своего существа другому. И лишь истинное сообщество, представляющее альтернативу тотальности фактической социальности, создаёт условия, чтобы человек не замыкался на себе, имел возможность открыться.

Пытаясь проникнуть в природу социального, Ж. Батай фокусирует внимание на моменте «окончательной потери социальности» – смерти. В ней он пытается найти основу концептуализации феномена, обусловленного, с одной стороны, жадой сопричастности, а с другой – ее невозможностью, что рождает принудительный порядок «традиционной» социальности. Опыт человеческой конечности Ж. Батай помещает в желание (создавать сообщества). «В искусстве желания – это ничто Внешнего отвечает нашей жадости сообщаться... В коммуникации, в любви желание имеет небытие своим объектом... Вершина морального сознания и есть момент, когда брошены кости, когда существо замирает по ту сторону себя самого, на границе небытия... Целостность бытия возможна не иначе, как по ту сторону смысла» [6, с. 47]. По мнению философа, полнота человека обретается в самоопустошении себя в сообществе друг друга, от которого нам остаются только наши границы. «Смерть – эмоциональный элемент, придающий безусловное значение совместному существованию» [7, с. 128]. Сообщество оформляется не в результате страха собственной смерти, а под влиянием опыта смерти другого, который рождает «принцип недостаточности» [5, с. 12-13]. Иными словами, «принцип недостаточности» и есть желание сопричастности, выражающееся не столько в потребности «слиться с другим существом», сколько в стремлении отделения, как условия формирования собственной идентичности¹. Смерть «другого» является крайней формой такого оспаривания. Следовательно, основу социальности, как потребности деления опытом, Ж. Батай видит в том факте, что человеку не суждено утолить жажду сопричастности, которую порождает опыт смерти другого. Вместе с тем, сопричастность не возникает в силу невозможности разделить опыт смерти, поэтому в обществе она принципиально невозможна. Условием реализации человека здесь выступает не только стремление «получить», но и «отдать». Последнее и есть излишки энергии, которые расходуются на поиски сопричастности.

Предложенный исследователем способ мыслить сообщество через идею границы и сингулярности (единичности), продолжает себя в работах Ж.-Л. Нанси, М. Бланшо, П. Кlossовски. Человек не в состоянии утолить жажду сопричастности, порождаемую опытом смерти другого – так описывает в своей работе «Неописуемое сообщество» М. Бланшо основу человеческой социальности. «Жизнь сообщца должна держаться *на высоте смерти*. Удел большинства частных жизней – незначительность. Но любое сообщество способно существовать лишь на высоте губительной напряженности, оно распадается, как только перестает постигать особое величие смертельной опасности» [4, с. 120]. На этом же основании – готовности разделить опыт смерти другого (символической прежде всего), исследователь проводит различие между сообществом традиционным и избирательным (принудительным): «... первое из них навязывается нам извне, без нашего на то согласия: это

¹ Основанием анализа конечности выступает психоаналитическая концепция «стадии зеркала» Ж. Лакана [8]. Исследуя идентичность, автор выделяет «стадию зеркала», в рамках которой ребенок начинает осознавать себя отдельно от матери, учится строить свою «воображаемую» идентичность (переходящую со временем в «символическую»). Таким образом, на уровне «воображаемого» он получает опыт отделения, который становится основой для формирования идентичности, отдельности («суверенности», по Ж. Батаю). Со временем, ребёнок получает новый опыт – опыт конечности другого, смерти. Он окончательно и закрепляет «суверенность» без возможности «трансгрессии».

фактическая социальность или обоготворение почвы, крови, расы. Ну, а второе? Его называют избирательным в том смысле, что оно не могло бы существовать помимо воли тех, кто свободно сделал свой выбор» [5, с. 65].

«Избирательное сообщество» не может быть основано на совместном действии, которое предполагает достижение общей цели. Целью «избирательного сообщества» является оно само. «Сообщество не является редуцированной формой общества, равным образом, оно не стремится к общностному слиянию... В противоположность любой социальной ячейке, оно чуждается производства и не ставит перед собою никаких производственных целей. Чему же оно служит? Да ничему, разве что оказанию помощи другому даже в миг его смерти, чтобы этот другой не отошел в одиночку, а почувствовал поддержку и в то же время сам оказал ее другому» [5, с. 68]. Основным признаком группового действия в «избирательных сообществах» является его отсутствие.

Исследованием границ социальности М. Бланшо вслед за Ж. Батаем, заложил начало избавления идеи со-бытия от соблазна отождествления с какими-либо коллективистскими проектами, реализуя идею «неописуемого», «воображаемого», «непроизводимого сообщества», которое, только возникнув, исчезает. Так, продолжая постмодернистскую традицию, французский философ Ж.-Л. Нанси исследуя «соразделённую совместность», использует его оппозицию к тоталитарному обществу, построенному на принципе герметизма. Тоталитарное общество – это опыт подчинения единому гомогенному телу, опыт, который исключает единичность человеческого существа, стирает его тело (знак различия) и значимость его отдельности. Тоталитарное общество отрицает сам принцип сообщества и это заставляет осознавать, что мы отдельные, смертны, и превыше всего ценить не поглощающую всеобщность, а «отдельность» и конечность человека. Ж.-Л. Нанси пытается исчерпать религиозные и натуралистические репрезентации сообщества: «Сообщество разделяет то, что мы все в нём разделяем: отдельность каждого составляет нечто более общее с другими, а именно, когда речь идёт о его рождении и смерти... Сообщество не может быть завершено в своём собственном произведении как в самовоплощении своего собственного субстанциального субъекта. Напротив, подобное бесконечное воплощение или такая бесконечная операция заключает в себе тоталитарный проект, подменяющий единичности единством членов великого Живого организма (Народа, Человечества и т. д.). Сообщество может постичь себя лишь как «непроизводимое»: не производящее из себя своего собственного произведения» [9, с. 18].

По мнению Ж.-Л. Нанси, принцип объединения в единое целое, имеющий долгую европейскую традицию, не является ключевым для сообщества современности и даже противоречит ему (такой вывод исследователь предпринимает в результате попытки десубстанциализации сообщества). Сообщество противостоит общине, которая является обществом имманентности, и «сплавляет многие эго в *Эго* или высшее *Мы*» [10, с. 42]. Альтернативу модели традиционного унитарного сообщества исследователь видит в идее его отмены. Обращаясь к онтологии человеческого со-бытия, Ж.-Л. Нанси отказывается понимать сообщество как множество индивидуумов, связанных внешними связями (само бытие сообщества делает имманентность или тотальность невозможной). Вместо этого он обращается к понятию единичностей или сингулярностей (*singularité*), которые появляются одновременно и формируют сообщество в самом событии его появления. Идентичность, к которой присоединяются разные, чтобы стать одним (народом, государством, нацией), производится обществом из себя самого и в качестве себя самого и, таким образом, является его произведением, работой (*oeuvre*).

Ж.-Л. Нанси смещает исследовательский акцент с понятий идентичности и принадлежности (существования-в) к идее сообщества, которое непрестанно работает над производством более демократических, открытых и подвижных отношений с другими для привития чувства «бытия вместе». Работа по воссозданию данной идентичности это, по сути, «работа смерти» (в терминологии Ж.-Л. Нанси), так как в пределе именно смерть индивидов, опыт конечности инвестируется в производство коллективных идентичностей и бессмертных

субстанций. На каждый коммунитаристский запрос история находит новый «тоталитарный» ответ: тоталитарное государство, как абсолют тотальности или современный индивидуализм связанный с отчуждением, техникой, капиталом, полагающий свою самость в качестве подлинной и изначальной. Образуя все с самой собой, самость есть идея тотализации.

По мнению философа, человеческое мышление изначально ориентировано логикой суверенитета, изобретающей себе «субъекта», «народ» или же другие устойчивые идентичности с одной лишь целью – претензией на власть, детерминированной жадной присвоения, захвата, владения и господства, в атомы, монады, единства того же самого, множась на себя нули. Однако чистой идентичности не бывает, в современных условиях она теряет смысл. Сообщество это сообщество единичностей, касающихся друг друга, но при этом конституируемых разделением. Разделение есть движение к бытию, и слияние не имеет места из-за совместного появления единичностей, то есть соявления (comparution): единичность соявляется только вместе с другими единичностями. Коммуникация с другими начинается с отделения.

Ж.-Л. Нанси демонстрирует, что несмотря на устойчивую традицию тотально политизировать вопрос о сообществе (все феномены социальной жизни являются политическими по своей сути (при этом подчёркивается, что политическое не идентично политике²)), тенденция абсолютизации этого измерения свидетельствует лишь об одном. Восходящее ещё к Аристотелю возражение, что если всё является политическим, то сама эта характеристика утрачивает определённую, не отменяет необходимости прояснения условий, при которых все социальные феномены начинают рассматриваться через призму политического. Одержимость политическим, его обожествление, предполагает, что утрачивается способность проживать иные сферы бытия-сообща в их инаковости, то есть как вне-политические. Не в смысле, что они не находятся в связи с политическим, а что они устанавливают свой собственный порядок отношений. Последний, даже если он и может быть описан в политических терминах, не исчерпывается этим, поскольку конституирование нового порядка осуществляется в силу забвения сферы политического. Здесь важно понять не только условия, но и возможные последствия установления монархии политического.

Таким образом, сообщество Ж.-Л. Нанси, как и сингулярная модель сообщества Ж. Батая не имеет локальности или «внешних» границ. Каждый желающий может стать (почувствовать, представить, вообразить себя) членом такого безграничного сообщества. Такое вневременное и внеграницное со-бытие снимает традиционную доминацию главенствующего большинства. Поскольку нет множественности или коллективности, то и нельзя в ней выделить большинство и меньшинство, предпочесть одно другому. Это сообщество, где нет целого, нет центра, нет иерархий, нет внешних границ и топографии. На первое место выходит сам человек, переживающий свою особость, отдельность, конечность и свои границы с другими людьми.

По мнению Дж. Агамбена, «миф об уникальной и незаменимой природе индивидуального, единственная функция которого в нашей культуре – гарантировать возможность некоего всеобщего представления индивидуального, Бадалья противопоставляет абсолютную незаменимость, лишённую представления и представимости, – абсолютно непредставимое сообщество» [12, с. 56]. В своей работе «Грядущее сообщество» исследователь, вслед за Ж.-Л. Нанси, предлагает идею сообщества без сообщества. Философ выводит формулу грядущего сообщества «без участия и без сущности, сообщества, которое, возвращаясь, никогда не присутствует как приоритет», где принадлежность к сообществу возможна без идентичности. Это сообщество единичностей,

² По мнению Ж.-Л. Нанси, невозможно удерживать различие между «политическим» и «политикой», так как это одно и то же. В современном мире «политическое» начинает играть такую же роль, что и божественное. Однако это не так, поскольку есть политика, и она играет специальную роль, но она должна играть её в отношении... к другим сферам, вроде искусства, любви, мышления, которые суть различные способы бытия-сообща» [11, с. 11].

фрагментарностей. Речь идет о «человеческом существовании, ...не опосредованном ни произвольным условием принадлежности..., ни простым отсутствием условий, ...ни самой принадлежностью» [12, с. 76].

Любое или единичное бытие здесь выступает основой сообщества, которого по сути нет (нет общего места, образа, нет единства). При такой организации производится сеть отношений, которая не связана с расовым, классовым, гендерным или культурным единением. Это сообщество-без-идентичности, «без всякой репрезентации или возможного описания». Это «абсолютно нерепрезентируемое сообщество», которое возвращает человеку возможность быть сингулярностью. По мнению философа, трансцендентность, а не имманентность человека составляет суть его природы. Трансцендируя навстречу другому, превращая внутреннее во внешнее, люди обретают «совместность» (*togetherness*). В этом контексте актуализация человеческой сущности достигается не в границах единичного «Я», а посредством выхода за эти границы, через достижение «совместности» [13, с. 254].

Как и Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбен не представляет конкретных форм репрезентации идеи сообщества. Последнее остается нерепрезентируемо, поскольку идет в разрез с самой традиционной теннисовской идеей сообщества, основывающегося на стремлении к «существованию-в» и производстве способов репрезентации, подразумевающих некое основание. Разрушая нормативные основания идеи сообщества, постмодернисты призывают возродить его не в виде некоего идеального конструкта, а как самопорождающую активность, процесс, прерывание, которое действует исходя из положения о невозможной коллективности. Отказ от идеи коллективности сообщества снимает вопрос поиска его оснований.

Дж. Агамбен, как и большинство постмодернистов, обеспокоенный доминанцией политического в жизни человека и сообщества, противопоставляет последнее государству, для которого единичность (отдельного человека) вне идентичности не имеет значения. Поэтому снятие коллективности, в качестве основной предпосылки сообщества, позволяет решать одновременно и проблему тотальности (насилия и принуждения) и индивидуализации. Конструктивный аспект «совместного нахождения в пространстве» есть «бытие-совместно без единения (*assemblage*)». Сообщество способно представлять лишь фиктивную гармонию своих членов, подавляя случайный характер собственного установления. Как активная, прерывающая идея, сообщество призывает к непрерывному отключению тотализирующих и исключающих мифов коллективности, на которых оно построено. Как активность, оно призывает к открытию иных возможностей, скрытых в сетях отношений, в проживании и существовании с другими.

Вслед за Дж. Агамбеном итальянский философ Р. Эспозито в своей работе «Иммунизация, сообщество, биополитика» [14] видит в сообществе реальный шанс преодоления проблемы иммунизации политического (тоталитарных обществ) в пространстве бытия, суть которого заключалась в закрытии границы с внешним. Последнее неизбежно вело к закрытию возможности дальнейшего развития, примитивизации и унификации тоталитарного как такового, отрицанию жизни. Поэтому сообщество есть альтернатива иммунизации. В качестве открытой, множественной структуры, оно практикует различия, даёт возможность высвободить множественность бесконечных сингулярностей, несводимых одни к другим, так, чтобы наша свобода совпала с этой несводимостью. И если иммунизация прерывает любую связь с внешним и уводит человека в его внутреннее, то сообщество, обращает его на внешнее.

Здесь речь не идёт о сообществе как единстве. Сообщество нельзя мыслить как тело, в котором отдельное человеческое существо растворяется в более крупной индивидуальности, но оно и не есть просто продукт взаимного узнавания. Для Р. Эспозито сообщество есть открытие человека-субъекта тому, что прорывает его замкнутость. Это множественность, но другая. Она выстраивается не по оппозиции к единичности отдельного человека, а по оппозиции к замкнутости человека на себе. Синонимом к этой множественности будет не единство или объединение, а открытость вовне, друг на друга. По сути, это смысловая зона, в

которой единичное бытие человека обретает шанс раскрыться, проявить свою уникальность. Другими словами, человек не существует вне его бытия в общем с другими мире, мы можем определить единичное существо только исходя из общего.

Выводы. Таким образом, диагностируя симптоматику кризиса «проекта Модерна», постмодернистский дискурс проводит тотальную ревизию концептуального аппарата политической философии. Это привело к частичному отказу от понятия «общество», поиску альтернативы классической парадигмы жесткой структуризации социального. В качестве последней постмодернизм предлагает модель ризомного децентрированного пространства, открытого для территориализации, самоконфигурирующего человеческого сосуществование. Это недифференцированный «мир, кишачий номадическими [кочевыми]... сингулярностями» (в терминологии Ж. Делеза).

Номадность социальности постмодерна это продукт актуализированных соотношений – профессиональных, экономических, этнических и т. п., чье «номадологическое распределение» детерминирует потребность их коммуникации. Заставляя сингулярности резонировать, коммуницировать и разветвляться, эта система, по мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, представляет собой множественность, «...но мы пока не знаем, что она влечет за собой, когда... обретет субстантивный характер» [15; 16].

Список использованной литературы:

1. Esposito R. «Impolitico» // *Enciclopedia del pensiero politico*. Autori, concetti, dottrine / R. Esposito, C. Galli. – Roma, Bari: Editori Laterza, 2000. – 933 p.
2. Штёкль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна / К. Штёкль // *Вопросы философии*. – №8. – 2007. – С. 34-46.
3. Cadava E. Connor, P. Nancy, J.-L. Who comes after the subject? / E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. – New York: Routledge, 1991.
4. Батай Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай. – СПб.: Аксиома, 1997. – 336 с.
5. Бланшо М. Неопишемое сообщество / М. Бланшо; пер. с фр. Ю. Стефанова. – М.: Московский философский фонд, 1998. – 80 с.
6. Bataille G. Sur Nietzsche / G. Bataille. *Euvres completes*, VI. – Paris: Gallimard, 1973. – P. 7-182.
7. Батай Ж. Ненависть к поэзии / Ж. Батай. – М.: Ладомир, 1999. – 614 с.
8. Lacan J. The mirror-stage as formative of the I as revealed in psychoanalytic experience / J. Lacan. – N.Y.: W.W. Norton & Co, 1977.
9. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси; пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.
10. Nancy J.-L. La communauté désoeuvrée / J.-L. Nancy. – P.: Christian Bourgois Éditeur, 1986. – 164 p.
11. Щитцова Т. Предисловие / Т. Щитцова // *Топос*. – 2013. – № 2. – С. 7-11.
12. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен; пер. с ит. Д. Новикова. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
13. Korabljova V. Reactualisation of the Christian Model of Family in the Globalization Context / V. Korabljova // *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки*. – 714 (2006). – С. 250-257.
14. Esposito M. *Communauté, immunité, biopolitique* / M. Esposito. – Paris: Les prairies ordinaires, 2010. – 183 p.
15. Laurie T. Epistemology as Politics and the Double-Bind of Border Thinking: Lévi-Strauss, Deleuze and Guattari / [Electronic recourse] / T. Laurie // *Journal of Multidisciplinary International Studies*. – Mignolo: Vol. 9, no. 2, July 2012. – Accessed mode: <https://www.academia.edu/2137504>
16. Laurie T. Becoming-Animal Is A Trap For Humans, Deleuze and the Non-Human / [Electronic recourse] / T. Laurie; eds. H. Stark and J. Roffe. – 2015. – Accessed mode: <https://www.academia.edu/10912960/>

References

1. Esposito, R. (2000). «Impolitico». *Encyclopedia of Political Thought. Authors, concepts, doctrines*. In Esposito R. and Galli C. (ed). Roma, Bari: Editori Laterza (in Ital.)
2. Shtekl, K. (2007). Community after the subject. Orthodox intellectual tradition and philosophical discourse of political modernity. *Voprosy filosofii (Problems of Philosophy)*, 8, 34–46 (in Russ.)
3. Cadava, E. Connor, P. Nancy, J.-L. (2007). *Who comes after the subject?* New York: Routledge
4. Bataille, G. *Inner Experience*. SPb.: Axiom (in Russ.)
5. Blanchot, M. (1998). *The Unavowable Community*. Moscow: Moskovskii filosofskii fond (in Russ.)
6. Bataille, G. (1973). On Nietzsche. *Complete collected works, VI*. Paris: Gallimard (in Fr.)

7. Bataille, G. (1999). *The Hatred of Poetry*. Moscow: Ladomir (in Russ.)
8. Lacan, J. (1977). *The mirror-stage as formative of the I as revealed in psychoanalytic experience*. N.Y.: W.W. Norton & Co.
9. Nancy, J.-L. (2009). *The Inoperative Community*. Moscow: Vodoley (in Russ.)
10. Nancy, J.-L. (1986). *Association of idlers*. Paris: Christian Bourgois Éditeur (in Fr.)
11. Shchittsova, T. (2013). The preface. *Topos*, 2, 7–11 (in Russ.)
12. Agamben, G. (2008). *The Coming Community*. Moscow: Tri kvadrata (in Russ.)
13. Korabljova, V. (2006). Reactualisation of the Christian Model of Family in the Globalization Context. *Visnyk Kharkivs'kogo nacional'nogo universytetu im. V. N. Karazina. Serija: teorija kul'tury i filosofija nauky (Visnyk of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series: Theory of Culture and Philosophy of Science)*, 714, 250–257 (in Eng.)
14. Esposito, M. (2010). *Association, immunity, biopolitique*. Paris: Les prairies ordinaires (in Fr.)
15. Laurie, T. (2012, July). Epistemology as Politics and the Double-Bind of Border Thinking: Lévi-Strauss, Deleuze and Guattari. *Journal of Multidisciplinary International Studies. Mignolo*, 9, 2. Retrieved from <https://www.academia.edu/2137504>
16. Laurie, T. (2015). *Becoming-Animal Is A Trap For Humans, Deleuze and the Non-Human*. In Stark H. and Roffe J. (eds.). Retrieved from <https://www.academia.edu/10912960/>

Анотація. Бродецька Ю. Ю. Долаючи тотальність політичного: постмодерністський проект соціальності. Фокус аналізу зосереджений на вивченні теоретико-методологічних передумов дослідження феномену соціальної цілісності. Стан концептуальної бази сучасної соціальної теорії, спрямованої на дослідження феномена соціальності, умови і механізми її розвитку, говорять про необхідність пошуку нових інтерпретаційних схем. Суперечливість можливостей методології політичної філософії в аналізі соціального обмежує потенціал останнього, зводячи соціальність до аспекту поля політики. Тому в якості однієї з теоретичних моделей, спрямованої на подолання обмеженості тотальності політичного дискурсу, виступає постмодерністська традиція. Потенціал останньої дозволяє проникати за жорсткі раціональні схеми класичної політичної філософії, представляючи спільноту, як духовну практику, можливість спів-буття. Таким чином, в якості методології дослідження проблеми соціальної цілісності використовується постмодерністський підхід, що актуалізує потенціал неполітичних суспільних відносин. Даний методологічний крок дозволяє розкривати соціальність на якісно іншому соціокультурному 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 проблеми.

Ключові слова: індивідуальна і соціальна цілісність, соціальна теорія, політична філософія, спільність, соціальність, постмодерністська теорія, тотальність.

Одержано редакцією 22.05.2015
 Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 008(477)

LYTVYN Yaroslav Mykolayovych,

Postgraduate student

of the Department of Philosophy and Religious Studies,

Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,

e-mail: nemo1988@meta.ua

INTELLIGENTSIA IN SHAPING THE SPIRITUAL IMAGE OF THE NATION

Abstract. Introduction. In the article is considered one of the visions of the concept “intelligentsia”, its socio-cultural importance. Determine the fundamental task of the intelligentsia that is (re)creation of the spiritual image of the nation. Being “ethical elite” determined by the degree of responsibility and involvement in national life. Thus, the intelligentsia regarded as a condition for the existence of the spiritual image of a nation that finds its essence in the continuity of tradition and experience. Intelligence is seen as a kind of spiritual position in relation to being-around. **The purpose** of the article is to identify and substantiate the tasks facing intellectuals under the existing socio-cultural situation and, consequently, the

*essential definition of this social group. And also outline the concept of the spiritual image of the Ukrainian nation and find meaning spiritual elite of the nation in the development of this phenomenon. **Methods.** The study used methods of synthesis and generalization. Also phenomenological method of analysis. **Results.** The only way to solve social problems is the dialogue between the opposition sides. Between groups of people between the government and citizens, between man and nature. The condition of such a dialogue is the presence of common intersubjective space in which all participants have a chance to be "heard". This is possible only when there will be a common goal of existence, the only threat to all, the only way to salvation. It makes possible the formation of large communities, such as the nation, followed by the formation of very large scale, supranational. The originality of the article lies in the interpretation intellectuals as the creator of the spiritual image of the nation. **Conclusion.** Sociocultural values of intelligentsia is in active transforming activity against indifference and ignorance. The main factor for this position is the availability of critical thinking. Activities intellectuals as "ethical elite" play a decisive role in the (re) broadcasting spiritual image of the nation. Spiritual image is seen as a philosophical idea that unites all spiritual manifestations of a plurality of individual, nation etc. The condition for the deployment of the spiritual image of the Ukrainian nation is continuity of cultural traditions, which should provide representatives of "ethical elite" – guarantor of cultural continuity.*

Key words: *Intelligentsia, spiritual way, nation, ethical elite.*

ЛИТВИН Ярослав Миколайович,
аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: nemo1988@meta.ua

ЗНАЧЕННЯ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ У ФОРМУВАННІ ДУХОВНОГО ОБРАЗУ НАЦІЇ

У статті розглядається одне з бачень поняття "інтелігенція", його соціокультурне значення. Визначається засадниче завдання інтелігенції, що полягає у (від)творенні духовного образу нації. Приналежність до "етичної еліти" визначається мірою відповідальності та причетності до загальнонаціонального буття. Таким чином, інтелігенція розглядається як умова існування духовного образу нації, що виявляє свою сутність в тяглоті традицій і досвіду. Інтелігентність розглядається як певна духовна позиція по відношенню до буття-навколо. Тож соціокультурне значення інтелігенції виявляється в активній перетворюючій діяльності, небайдужості та боротьбі проти незнання. Головним чинником до такої позиції є наявність критичного мислення. Діяльність інтелігенції, як "етичної еліти" відіграє визначальну роль у (ре)трансляванні духовного образу нації. Духовний образ розглядається як філософська ідея, що об'єднує в собі всю множину духовних проявів певної особистості, нації etc. Умовою розгортання духовного образу української нації є тяглість культурної традиції, котру мають забезпечити представники "етичної еліти" – гарант культурної спадкоємності.

Ключові слова: *інтелігенція, духовний образ, нація, етична еліта.*

Formulation of the problem. The actuality of the article lies in importance of this issue for modern Ukraine. Background research caused the need to find answers to philosophical questions relate to the spiritual image of the nation and the role of intellectuals in this formation. Humanity at the beginning of the XXI century is faced with a number of new global challenges of terrorism and dangerous viruses are a growing threat to environmental safety, the spread of deadly diseases, territorial conflicts, a growing percentage of people living below the poverty line - a problem that really is not no solvable, but they mostly are social in nature, and therefore they can solve only through certain deliberate changes in society. As the UN Secretary-General Ban Ki-moon: "Today we are experiencing a lot more crises caused by human activities rather than natural disasters. War. Poverty. Ignorance. Crises by people may choose only the people themselves". The only way to solve such problems is the dialogue between the opposition parties. Between groups of people between the government and citizens, between man and nature. The condition of such a dialogue is

the presence of common intersubjective space in which all participants have a chance to be “heard”. This is possible only when there will be a common goal of existence, the only threat to all, the only way to salvation. What makes possible the formation of large communities, such as the nation, followed by the formation of very large scale, supranational. With the general idea, says Husserl, there are socio-cultural conditions for the formation of this community and it gradually becomes historic, that begins to exist in time and space. In this study we will try to consider the impact of a particular social group, namely, the intelligentsia, the formation of such a common idea, which leads to the formation of a single image of the nation.

Analysis of the recent research and publications. The problem of formation of the spiritual image of the nation's researchers contacted various schools and directions. In this study, we chose the phenomenological vision of the problem proposed by Husserl. The social significance of the intelligentsia regarded us terms of O. Losev and J. Leclerc. Regarding the importance for the development of Ukrainian intelligentsia nation we turned to I. Dziuba, O. Zabuzhko. To confirm some theoretical positions benefited concrete sociological studies N. Chernish.

The purpose of the article is to identify and substantiate the tasks facing intellectuals under the existing socio-cultural situation and, consequently, the essential definition of this social group. And also outline the concept of the spiritual image of the Ukrainian nation and find meaning spiritual elite of the nation in the development of this phenomenon. The study used methods of synthesis and generalization. Also phenomenological method of analysis.

The main material. The scientific novelty of the article lies in the interpretation intellectuals as the creator of the spiritual image of the nation. The eternal problem of intellectuals - the understanding of reality – is not sufficient. As noted Losev: “Intelligence is not just the accumulation of knowledge, possession profession or participate in the general cultural process, moral behavior, artistic ability, socio-historical origins or affiliation to a certain segment of society. It's all manifestations intelligentsia, and not herself” [1, p. 314]. First of all, life is a certain practice that can be described “as a function of personality, arising from varying ideology” [1, p. 314].

What is this idea of intelligentsia? In his view, is an intelligent man who seeks all means to uphold the principles of universal improvement. But this ideological imperative, according to Losev, should not be conscious. It should be a living reality of inner life that chooses for themselves manifestations. Must remain unchanged only detected above ideological principle. Intelligence must be unconscious and necessary phenomenon, as the air we breathe without thinking about it.

Social and cultural values intellectuals Losev defines as “a constant and relentless desire not to contemplate, and to change reality” [1, p. 316]. Through active participation in being intelligent does not remain indifferent to the world-around. He feels strongly about the imperfections of life and can not come to terms with them. So should, first of all, consciously work on his own improvement and streamlining of the surroundings. Intelligence must be “armed against all kinds of natural, social and historical imperfections” [1, p. 317].

An important part of this armament is the ability for critical thinking. Rarely in history there are times when you could be intellectuals and at the same time “to be sure of its security” [1, p. 319]. Being an intellectual means to be in constant readiness for protection and self-defense. As noted Losev, it's a casual feat that requires painstaking and long work on themselves. The aim of this work is to create a spiritual image of identity, social community, nation. Intellectual must protect their right to understand how and what he understood. Protection should not be aggressive, but rather confirming. It's like impossible to remain silent in terms of fraud and deception. The resulting knowledge you should be the force that will press for itself in terms of ignorance. Knowledge has become a requirement. Knowledge has become active.

History of Ukrainian culture is an example of dissociation continuity. We lost whole layers of identity. Entire generations of people forgotten and lost, did not have time to find his successor. It should be remembered that the spiritual culture exists only in continuing if there is someone who did shall read, understand and take on their own. Therefore, the main task of intellectuals of all time is to continue the tradition of spiritual culture, maintaining its continuity through time and adverse circumstances, the search further continuity. Ukrainian sixties is an example of such a confrontation

with the system of ignorance and misunderstanding, which is any totalitarianism. In terms of the enormous pressure they fought for the right for the own word.

It was this need for self-defense stepped up in the early twentieth century and more and this threat is becoming evident. After the Second World War has never been so big questioned the foundations of civilization of a society in which the ability to negotiate, and then hear the Other, is paramount. Ukraine in this situation was the starting point for a series of centrifugal processes in which a referendum on Scottish disconnect from the UK and possible similar referendums in Ireland and Spain, is only the beginning of a global restructuring of the world.

We have to wonder: what characterized the spiritual image of Ukraine? Not in historical or geographical or even a psychological (mental) sense, namely, spiritual, metaphysical, its meaning. How to determine a “mental image” Husserl “unity of spiritual life, activity and creativity with all the goals, interests, concerns, efforts target images, institutions and organizations” [2, p. 66].

Starting the search in this direction we can hope to find a primordial level of our self that will give us the answer to the question: Who we are? and above – Where we are? The challenges of history, to which the overall consciousness of humanity seeks and probably finds some answers, appear before Ukraine. And Ukraine should these search answers included. The difference was only that “Ukraine has to deal not only with common to all mankind the problems of the twentieth and twenty-first centuries, but also the problems that went with XVII, XVIII, XIX centuries” [3, p.11].

What is this spiritual image? This “immanent philosophical idea or, equivalently, immanent teleology, which, in terms of universal humanity, recognized as a breakthrough and the beginning of a new human era, the era of mankind, which henceforth simply want to live and can live freely doing their existence, its historical life according to the ideas of the mind, according to his endless task” [2, p.67]. Here is the orientation to the horizon of life and forms telos every nation. “Everyone is in telos infinite; only development he perceived as telos” [2, p. 69].

Any development is impossible without certainty and ordering its own motion. The motion, as any action is possible only if the starting point. According to Jean Leclerc, “isolated intellectual does not exist” [4, p. 55]. Being an intellectual is already engaged means to be social being. “Intellectual itself through his writing tends to influence the world, which so far is his world, as he is an active participant in it” [4, p. 70]. Thus an intellectual, though, creates a world of its spiritual way by which are possible any movement and development. “The historic movement aimed at education standards. The constant focus on the inherent rate of intentional life of the individual, and hence the nations” [2, p.69]. Only this way contributes to the common good. “This means, however, progressive restructuring of the entire humanity under the influence of ideological formations, which have efficiency in small and smallest groups” [2, p.70].

This can occur only through reflective of intellectuals through critical review and normalizing political, economic and artistic life of society. Intellectuals must form a cultural space that must be “air” for all other areas of human activity. “Tematized is just something that directed consciousness. Awakened, conscious life is always something to focus on as the target or a means ... ” [2, p.74]. According to Husserl, for we have become a “viewer, world observer, that is, to become a philosopher” [2, p. 79]. It is a philosophical level of comprehension of reality gives us the general idea of integrity and perfection. Any development involves commitment to integrity, and hence to the ideal. “Due to the requirement of submission of all empirical ideal standards, such as standards of absolute truth, far-reaching change immediately is the general practice of human existence, so the whole cultural life” [2, p. 81]. For this task has brought “a new spiritual community”. A kind of “ethical elite” that has to implement the establishment of the spiritual image of Ukrainians. The concept of “ethical elite” (Dzyuba) opposed the so-called political elite. This is the “ethical elite in the Christian sense”. So-called “elite social class”, according to Dzyuba, can be realized only as a projection of this “moral elite”. Instead exterminated “elite by blood” to come “elite in spirit”. “A true gentleman” – “man effort” that “feels a deep inner need to apply some rules out other, higher than itself, which it voluntarily obeys” [5, p. 335].

The main objective of the national “moral elite” is the development of a system of

worldview, which should be the basis for nation-building and strengthening national model of nation-building. In other words, the task of “ethical elite” should be the formation of a national idea. It is because of its spiritual elite “social community understands itself as independently operating entity of decisions and actions which depends on society in general” [6, p. 269]. The national idea is a spiritual image of a nation that is a prerequisite for the historical existence of people. That since the development of the national idea and nominate political demands of Ukrainian nation can be considered real protagonists of history.

First of all, you “subtract” the cultural past of his people. Only then will face the national idea without distortion and ideological stratification. As noted Dziuba: “It is – in folk songs and ballads, it is – in the image of Ukrainian man in the classics of our literature and art, it is – in the asceticism of the known and unknown heroes who died for Ukraine or who dedicated his work to it” [3, p.14]. We have come to own roots, remembering the forgotten and not fully evaluated names.

And the establishment of this “new spiritual community” relies on the same philosophy. After all philosophers “in his philosophizing are functionaries of humanity” [2, p.147]. They are the bearers of spiritual images of cultural identity, community, nation. After all philosophers “are the real heirs of the past” [2, p.148]. For each of us there are many people living this spiritual way of confirming their own identity, their nation and humanity as a whole. We are the successors of the original image and must breathe life into it. Pay like a candle, which exists to disperse the darkness.

Conclusion. Thus, we determine the intelligentsia as a condition for the existence of the spiritual image of the nation, which finds its essence in the continuity of tradition and experience. Intelligence – is a certain spiritual attitude towards life-around. So sociocultural significance of the intelligentsia is in active transforming activity against indifference and ignorance. The main factor to such positions is the availability of critical thinking. Business intelligence as “ethical elite” plays a decisive role in the (re)broadcasting spiritual image of the nation. Spiritual image is the philosophical idea that unites all the multiple manifestations of a spiritual personality, nation etc. The condition for the deployment of the spiritual image of the Ukrainian nation is continuity of cultural traditions, which should ensure that representatives of “ethical elite” – the guarantor of cultural continuity.

In the article is considered one of the visions of the concept “intelligentsia”, its socio-cultural importance. Determine the fundamental task of the intelligentsia that is (re)creation of the spiritual image of the nation. Being “ethical elite” determined by the degree of responsibility and involvement in national life. Thus, the intelligentsia regarded as a condition for the existence of the spiritual image of a nation that finds its essence in the continuity of tradition and experience. Intelligence is seen as a kind of spiritual position in relation to being-around.

References (in language original)

1. Лосев А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1988. – 366 с.
2. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії / Едмунд Гуссерль // Філософська думка. – 2002. – №3. – С. 134-149.
3. Дзюба І. Україна перед сфінксом майбутнього / Іван Дзюба // Український історичний журнал. – 2003. – №3. – С. 3-22.
4. Леклерк Ж. Соціологія інтелектуалів / Жерар Леклерк. – Львів: Ахілл, 2009. – 160 с.
5. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій / Оксана Забужко. – К.: Факт, 2007. – 640 с.

References

1. Losev, A. (1988). *Daring of spirit*. Moscow: Politizdat (in Russ.)
2. Husserl, E. (2002). Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Introduction to phenomenological philosophy. *Filosofs'ka dumka (Philosophical Thought)*, 3, 134-149 (in Ukr.)
3. Dziuba, I. (2003). Ukraine before Sphinx of Future. *Ukrayins'kyi istorychnyy zhurnal (Ukrainian historical journal)*, 3, 3-22 (in Ukr.)
4. Leclerc, J. (2009). Sociology of intellectuals. Lviv: Achilles (in Ukr.)
5. Zabuzhko, O. (2007). Notre Dame d'Ukraine: Ukrainian in the conflict of mythologies. Kyiv: Fact (in Ukr.)

Одержано редакцією 22.05.2015
Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК: 101.1; 371.13

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

ФЕНОМЕН НАВЧАННЯ У СВІТЛІ КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглянуто методологічний потенціал комунікативної філософії в осмисленні феномену навчання. Наголошено, що комунікативна взаємодія створює між-простір, у якому учасники розширюють обрії власного за умови збереження суверенності кожного з них. Акцентовано увагу на тому, що екстраполяція ідей комунікативної взаємодії на освітній процес презентує його як педагогіку співробітництва, дозволяє віднайти нові орієнтири у розвитку дидактичних практик, перебудувати їх на позиціях суб'єкт-суб'єктних відносин. Презентовано розуміння свідомості суб'єктів навчання не як певної даності, а як комунікативного процесу, що виробляється на кожному етапі розвитку. Наголошено, що саме завдяки толерантному, виваженому ставленню до досвіду та цінностей Іншого, можливе переосмислення набутих знань і створення на основі інтерсуб'єктивних практик нового ресурсу знань. У світлі Іншого конкретне людське Я збагачується та усвідомлює нові можливості та орієнтири власного розвитку. Досвід Іншого дозволяє подивитися на світ очима Іншого і на себе очима Іншого. Комунікація розглядається як важливий фактор соціалізації людини, демонструється її здатність оволодіти ситуацією. На прикладі теорії комунікативної дії Ю. Габермаса проаналізовано акти комунікації, у яких відбуваються якісні соціально-культурні перетворення; їх умовою є рефлексія, розуміння, емоційність, креативність. Визначено, що у навчальній діяльності комунікація дії сприятиме переформатуванню навчання із процесу трансляції готових знань до їх створення у середовищі спішукачів на основі інтерсуб'єктивних практик. Під час комунікації суб'єкти навчання намагаються спільно узгоджувати свої плани у горизонтах власного життєсвіту на основі спільного тлумачення та осмислення ситуації. Мова йде про комунікативну згоду, яка досягається у вільний спосіб, без ідеологічного тиску.

Ключові слова: комунікація, комунікативна філософія, навчання, освіта, взаємодія, саморозвиток, особистість, дія.

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 PHENOMENON OF EDUCATION IN THE CONTEXT OF COMMUNICATIVE PHILOSOPHY

Abstract. Introduction. Problem is the need to find new ideological and methodological guidelines of education development that takes into account the complexity and variability of the modern world. **Purpose.** Purpose is coverage of the methodological potential of communicative philosophy and the problems of modernization of educational activity. **Methods.** Research methods – the research applies hermeneutical approach in the analysis of the communicative nature of knowledge. **Results.** The concept of communication is one of the fundamental in educational activities. Communication is a precondition for personal, individual existence, which determines the possibility of existence and the realization of human essence. Communication has creative character and acts as an original project of social action. Its potential is directed at the development of new skills, especially social, as well as the search for effective ways to achieve them. It is determined that the modern educational activity is based on understanding the space of

*education as an open, complex system that is in the process of self-transformation and self-development, understanding knowledge as a source of personal transformation subjects of study. **Originality.** The examination of communication as interaction represents the development of the subjects of learning through the experience of the Other, which is understood not as a hostile but as different. In the light of Another the particular human self is enriched and aware of new opportunities and benchmarks for their own development. Experience of Another allows seeing the world through the eyes of Another and yourself through the eyes of Another. **Conclusion.** Communicative practices lead to major adjustments in the development of didactics. Methodological potential of communicative philosophy allows finding new guides in the development of didactic practices, to rebuild their positions in subject-subject relations. Communication focuses not only on the ability to listen but to hear. Consideration of communication as an action will allow not only to describe problems but to solve them. Communication is seen as an important factor in the socialization of person, demonstrates his ability to master the situation.*

Key words: communication, communicative philosophy, education, study, interaction, self-development, personality, action.

Постановка проблеми. Реалії сучасного світу дивовижно змінилися. Вони позначені глибинними трансформаціями в усіх сферах суспільного життя й свідчать про становлення якісно нового типу суспільства. Дане суспільство характеризується руйнуванням стійких і сталих структур, відсутністю чітких магістральних напрямів розвитку подальшого розвитку, хаотизацією процесів та самоорганізацією нових локальних порядків тощо. Воно розвивається в умовах перманентних змін і переходів від стабільного до невизначеного й незвичного. Зміни у соціокультурному розвитку викликають у людини стан розгубленості й тривоги, нерозуміння тих явищ і процесів, які відбуваються довкола.

Уникнути шоку перед майбутнім людині має допомогти освіта. Її соціокультурне призначення полягає у забезпеченні входження молодого покоління в життя, долучення його до культурних надбань і створення нових тощо. Вона не існує поза реальністю, оскільки своїх нових характеристик та обрисів набуває у контексті запитів певної історичної епохи. У цьому зв'язку актуалізується питання, як має змінитися освіта, зокрема дидактика як теорія навчання, з тим, щоб допомогти людині відшукати адекватні відповіді на виклики сучасності, виконавши превентивну функцію її підготовки до життя в епоху цивілізаційних змін.

Дана проблема зумовила необхідність пошуку нових світоглядних і методологічних орієнтирів розвитку освітньої сфери, які б брали до уваги перипетії розвитку сучасного світу, враховували його складність та непередбачуваність, не нехтували його унікальними проявами у процесі пізнання. Зазначимо, що освіта є складним об'єктом пізнання, що ґрунтується на ідеях, помислах, діях тощо людини, а тому передбачає використання у дослідженні своїх проблем множинності методологічних підходів, їх змістового й смислового різноманіття. У межах даної наукової розвідки зупинимося на евристичному потенціалі ідей комунікативної філософії у вирішенні проблем освітньої діяльності.

Засадничою ідеєю комунікативної філософії є визнання того, що інтерсуб'єктивні та мовно-комунікативні структури й виміри людського буття є визначальними у гармонізації основ людського існування. Даний напрям передбачає окреслення універсальних умов можливого взаєморозуміння, обґрунтування основ людської солідарності через рівноправність і відповідальність усіх членів комунікативної спільноти людства, з'ясування нових підходів до людської діяльності. Він пропонує принципово інші світоглядні орієнтири. «Така філософія апелюючи до інтерсуб'єктивності, узаasadниченої мовою, як трансцендентальною величиною, а не партикулярних цінностей та норм, виведених із конкретних історичних обставин, претендує на знаходження універсальних і вагомих підстав людської солідарності» [1, с. 66], – зауважує А. Луцишин.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Комунікативна філософія як окремий напрям дослідження набула популярності у другій половині ХХ столітті. Її представники М. Бахтін, М. Бубер, Г. Марсель та інші звертають увагу на відкритий характер діалогічного пізнання. У своїх працях вони аналізують не лише його раціональну складову, а й

екзистенціальну, тілесно-емоційну, ціннісно-духовну тощо. Пріоритетним у їх підходах є перехід від взаємозв'язку *Я-Ти* до взаємозв'язку *Я-Інший*, тобто презентація переходу з площини суб'єктивного до інтерсуб'єктивного виміру. Етичним аспектам феномену комунікації присвячено роботи К.-О. Апеля, Е. Левінаса, Ю. Габермаса, К. Ясперса та ін. Розуміння комунікативних практик як складного феномену соціального життя, що засвідчує складність світу людини, презентовано у працях М. Бубера, О. Больнова, Ю. Габермаса, Дж. Остіна, М. Ріделя та ін.

Осмилення багатofункціональної соціальної природи комунікації представлено у роботах вітчизняних дослідників В. Возняка, В. Даренського, А. Єрмоленка, А. Луцишина, Л. Ситниченко, Л. Озадовської, О. Перепилиціної, В. Табачковського. Продуктивними у визначенні методологічних засад розвитку сучасної дидактики є наукові розвідки Н. Вяткіної, В. Гайденко, В. Зінченка, С. Куцупал, І. Предборської, І. Радіонової та ін.

Метою статті є висвітлення методологічного потенціалу комунікативної філософії у модернізації навчальної діяльності.

Виклад основного матеріалу. Концепт комунікації є одним із засадничих у навчальній діяльності. Звісно, складно собі уявити освіту поза комунікацією. Шляхом комунікації здійснюється передача знань, контроль рівня та якості їх засвоєння тощо. Комунікація є умовою особистісного, індивідуального буття, яка визначає можливість існування та реалізації людської сутності. У комунікативних практиках реалізується не лише процес навчальної діяльності, а й відбувається розвиток і саморозвиток суб'єктів навчання. Конкретне людське Я ніякого готового суцього-в-собі не має й здатне набути його лише у взаємодії з іншою людиною, її світом.

Комунікація постає як зустріч із світом іншої людини, її системою цінностей та пріоритетів, що спонукає до чогось нового, змушує по-новому подивитися на світ, по-іншому міркувати й діяти. У такий спосіб комунікація-зустріч передбачає виведення людини на якісно новий рівень взаємодії зі світом та із собою. «Я існую у зустрічі, вона є моїм першоджерелом, моєю домівкою, без неї унеможливився б увесь мій внутрішній світ. З самого початку моє власне буття істотно пов'язане із буттям Ти» [2, с. 156], – стверджує О. Больнов. Філософ поняття «зустріч» трактує значно ширше, ніж просту комунікативну взаємодію. На його думку, зустріч можна розглядати як зустріч з ситуацією, зустріч з подією, зустріч з минулими культурними надбаннями тощо. Загалом під зустріччю розуміють ту реальність, яка протистоїть людині у процесі цієї зустрічі. Зустріччю є все те, що містить виховний потенціал, що спонукає людину до переживань та вчинків, зумовлює їх розвиток. Розглядаючи виховання як зустріч, дослідник виокремлює наступні її різновиди: зустріч духовних поривань дитини з живими елементами навколишнього світу; зустріч керівника з підлеглими, сильного зі слабким, зустріч між батьками, вчителями та дітьми за межами школи; зустріч людських внутрішніх сил із самою людиною; зустріч з новим; зустріч з поганим; зустріч зі створеним світом. При цьому на проблему він дивиться досить широко, практично всі стосунки людини з навколишнім світом називає зустріччю [2, с. 166]. Зазначені міркування є релевантними з огляду на те, що зумовлюють врахування у навчанні емоційно-ціннісної сфери суб'єктів освіти, відображають глибину їх особистісних зацікавлень, переживань, уболівань, формують почуття їх відповідальності та співпричетності за долі і життєві пріоритети інших. Їх значимість і важливість посилюється тією обставиною, що сучасні освітні інституції перетворилися на місце справжньої незустрічі. Їх діяльність чітко регламентується й передбачається низкою програм та постанов. Стосунки між викладачами та учнями/студентами й батьками дуже часто носять формальний характер. Світ учительський та світ учнівський нічого не мають спільного. Як тільки задзвенить дзвінок, стверджує П. Вальчак, поєднання цих світів виявляється ілюзією [3, с. 256]. А у атмосфері ілюзії важко досягти атмосфери справжніх, щирих та відкритих відносин. Вони, навпаки, характеризуються штучністю, заформалізованістю. Ці відносини засвідчують, що очікування політиків, батьків та педагогів розходяться з очікуваннями

учнів/студентів. Теорія мало співвідноситься із досвідом. Наукові розвідки та концепції, які продукуються сучасними дослідниками не хочуть зустрічатися із розумінням та прийняттям їх практикою. Як результат, підсумовує П. Вальчак, ми маємо справу з фіктивним вихованням, його псевдо-формою, діяльністю, що прикидається чимось, чим вона не є [3, с. 258].

Комунікація передбачає взаєморозуміння і взаємну узгодженість при збереженні відмінності та унікальності позицій її учасників. Вона є можливою за умови подолання однією стороною домінування над іншою. Її визначальною характеристикою є рівноправне, взаємне спів-буття у якому виникає особлива солідарність. Така солідарність полишена протиборства, проте ґрунтується на боротьбі. Вона, за твердженням К. Ясперса, постає «не як боротьба двох екзистенцій одна з одною, а спільна боротьба супроти себе та супроти іншого» [4, с. 156]. Боротьба розуміється як взаємне напруження усіх сил і потенційних можливостей учасників комунікативних практик, з тим, щоб подолати сконструйовані межі власного *Я* і трансгресувати у нові свої іпостасі. Кожен приходиться сам до себе за допомогою *Іншого*. Екзистенція людини існує й розвивається зі світом *Іншого* та завдяки йому. У даній взаємодії вона постає як можливість бути, тобто розуміється як проект, а не як результат. У цьому процесі людина приречена повсякчас витримувати натиск чужої реальності, вплив внутрішнього світу інших людей. Комунікативна взаємодія, як стверджує О. Больнов, завжди включає «рух назустріч» тому, що «рухається проти мене, що не залежить від моїх планів, а несподівано виникає переді мною, тобто є чимось несподіваним і непередбачуваним» [2, с. 149]. Вона виштовхує людину зі звичної для неї життєвої колії і спонукає до чогось нового, змушує її по-іншому подивитися на світ, по-іншому діяти й міркувати. Дані ідеї концептуалізують одну із проблем навчальної діяльності, а саме – відношення рівноцінних суб'єктів освітнього процесу. У навчанні, на переконання О. Попової, «педагог не може вступити у діалог з вихованцем вже з готовим знанням. Навпаки, навчальний матеріал формується «тут і зараз» у колективному спілкуванні, яке відповідає нормативній правильності, правдивості чи істинності пропозицій» [5, с. 756]. Налаштування в освітньому діалозі не лише на отримання знань, але й на їх нормативну правильність і правдивість, на думку дослідниці, забезпечить підготовку компетентних індивідів, здатних аргументовано відстоювати власну позицію [5, с. 756].

Відносини комунікативної взаємодії ґрунтуються на взаємності, довірі й відкритості тощо на відміну від анонімних, вузько-утилітарних відносин. Комунікативна взаємодія, вважає М. Бубер, створює між суб'єктами між-простір. «Між», розуміється ним, не просто як допоміжна конструкція, а як місце зустрічі, де взаємодіють екзистенції [6, с. 154]. У даній взаємодії не лише відбувається розвиток суб'єктів через долучення їх світів у живильний взаємовплив, а й зберігається суверенність суб'єктів комунікації, їх здатність залишатися на ґрунті власного світобачення, системи цінностей, життєвих принципів та засад. Збагачення за рахунок пізнання унікального, вартісного досвіду *Іншого*, розширення обріїв власного буття відбувається за умови збереження «суверенності» кожного з них.

Екстраполяція вищезазначених міркувань у навчальні практики презентує їх як педагогіку співробітництва, конструктивність якої визначається спільним пошуком істини та передбачає відхід від лінійного, уніфікованого мислення на користь визнання і розуміння багатогранності, різноманітності світу. У цьому контексті знання втрачають статус раз і назавжди окресленої істини та набувають ознак плюральності, інтердисциплінарності, динамічності. Освітній процес все більше концентрується на розвитку здатності до навчання, а саме тому, як навчатися, як трансформувати інформацію у нове знання, як застосовувати на практиці. Воно створює простір інтерсуб'єктивного досвіду, через який є можливим і необхідним взаєморозуміння людей з різними життєвими світами. У цьому контексті освітня модель отримує дещо інше спрямування. Увага освітян переноситься з пізнання нескінченної множини фактів, засадничих принципів на набуття умінь, здатності до навчання, а саме на те, як навчатися, як трансформувати набуті знання у нові, як використовувати нові знання на практиці. У сфері освіти комунікативні практики орієнтують навчальний процес не стільки

на підготовку нового покоління до життя, скільки є прагненням залучити людину до активного процесу пізнання світу. Знання вже не розглядаються як «власність» вчителя, які він «дарує» учням.

Проте, комунікація може бути релевантною не лише у постановці й обговоренні проблем, пошуку й окресленні шляхів виходу з них. Вона може розумітися як ефективний засіб у їх вирішенні. Йдеться про розуміння комунікації як дії. Проблема ролі багатоманітності зв'язків між мовою та дією презентована у низці досліджень. Оригінальні напрацювання презентовані у дослідженнях Ю. Габермаса, Дж. Р. Серля, Дж. Остіна, Р. Бубнера, Д. Вендервекена, Р. Сандерса та інших. Зокрема, Дж. Р. Серль вважає, що будь-який мовленнєвий акт зумовлений дією. Основною одиницею мовлення є не символ, не слово, не речення, а процес реалізації мовленнєвого акту. Типова мовленнєва ситуація, на його думку, вже зумовлена діями, як-то: говоріння, слухання, висловлювання, заперечення тощо. «При висловлюванні той, хто говорить приводить у рух мовленнєвий апарат, промовляє звуки. У той же час він здійснює інші акти: інформує тих, хто слухає чи викликає у них роздратування або нудьгу. Він також здійснює акти, які полягають у пригадуванні тих чи інших осіб, місць тощо. Окрім того, він висловлює ствердження чи задає запитання, віддає команду чи докладає, вітає чи попереджує...» [7, с. 159], – констатує дослідник. Інший дослідник Дж. Остін пояснює мовленнєвий акт як здійснення іллокутивної дії, намірів мовця, які містяться у мовленнєвому акті. Він стверджує, що вживання слів є насправді звичною подією у здійсненні певного типу дій [8, с. 19].

Таким чином, основне призначення мови полягає не лише у тому, щоб описувати предмети, а спонукати й здійснювати цілеспрямовані дії над ними. Ця методологічна настанова знайшла подальший розвиток у працях Ю. Габермаса. Спираючись на сучасні дослідження у галузі соціології, психології, філософії, лінгвістики, він запропонував низку оригінальних ідей і проектів, присвячених питанням соціальної еволюції й комунікації, теорії пізнання, особливостям суспільних відносин людей тощо. Німецький філософ презентував інтелектуальну конструкцію комунікації як дії, що здатна відобразити новий рівень соціальної реальності. У своїх міркуваннях дослідник відштовхується від порівняння двох інтеракцій: комунікативної взаємодії й комунікативної дії. Він вважає, що дані типи інтеракцій різняться між собою, насамперед, механізмом координації дії, зокрема тим, «чи використовується природна мова, лише як медіум передачі інформації, чи і як джерело соціальної інтеграції» [5, с. 39]. Ю. Габермас наголошує, що комунікативна взаємодія має стратегічну мету. Вона спрямована на мовне взаєморозуміння й координацію дій, тобто постає «єднальною енергією самої мови». У комунікативній дії «досягнення координації залежать від пронизуючого немовну діяльність впливу діячів на ситуацію дій та один на одного» [5, с. 39–40]. Якщо комунікативна взаємодія спрямовує зусилля на висвітлення причин різноманітних соціокультурних проблем, то комунікативна дія презентує пошук шляхів їх вирішення. Загалом йдеться про нове розуміння комунікації. Новизна полягає у тому, що комунікативні дії розглядаються як засіб вирішення проблем, а не лише як засіб їх констатації.

Отже, комунікація не обмежується лише речовими актами. У її межах відбувається низка взаємодій, спрямованих на отримання ефективного спільного практичного результату. «Мовленнєві акти відрізняються від простої немовної діяльності не лише рефлексивним рухом самоінтерпретації, але й значно ширшим характером цілей, на які вони спрямовані, характером результатів, яких можна досягти у мовленні» [5, с. 37], – стверджує Ю. Габермас. Йдеться про здатність мови проектувати реалії дійсності. У актах комунікації створюються нові й переглядаються вже звичні культурні смисли, з тим, щоб слугувати орієнтирами у подальших соціально-культурних перетвореннях. Пізнання здійснюється у широкому полі культури, куди залучаються і де переплітаються різноманітні життєві практики, ідеї, думки й помисли людей. Поряд із об'єктивними факторами пояснення реалій соціокультурного буття враховуються і суб'єктивні. У такий спосіб комунікативні практики наповнюються новим

змістом, вони розвиваються, змінюються, виявляючи здатність продукувати нові смисли та ідеї.

Комунікація носить творчий характер, виступаючи своєрідним проектом соціальної дії. Її потенціал спрямовується на вироблення нових умінь, насамперед соціальних, а також на пошук ефективних шляхів їх досягнення. У ній відображаються проектні відносини до соціальної реальності. Ці відносини ґрунтуються на знаннях, створених у різних сферах культури й пов'язані з універсальністю пізнавальної діяльності, яка охоплює як ціннісні орієнтації, так і практичні цілі. Комунікація націлена на пошук й отримання нових підходів соціального прогнозування, нових соціальних норм і цінностей, які слугуватимуть орієнтирами подальшого розвитку суспільства. Тому за посередництва комунікативних практик можуть бути виявлені соціальні та політично-культурні зміни, що зумовили деформацію цінностей, а також обговорені питання, пов'язані із особистісною повноцінністю людини (включає питання про особистісний авторитет, особисту думку, совість, душевний стан тощо). Відповідно комунікативна дія, з одного боку, може спонукати до особистісного самовизначення й розвитку, а з іншого – сприяти формуванню суспільної думки, яка б надала людині більше можливостей для виявлення й реалізації своїх потреб та інтересів.

Націленість комунікативних актів на продукування нових цінностей і смислів, їх здатність здійснювати соціокультурне проектування є важливим методологічним орієнтиром у розвитку сучасної дидактики. Насамперед, розуміння комунікації як дії сприяє переорієнтуванню мети й завдань навчальної діяльності. Відбувається відхід від розуміння навчання як процесу засвоєння готової суми знань (навіть за умови, що в освітніх практиках відбувається постановка, спільне обговорення навчальних проблем, окреслюються можливості їх вирішення). Навчальна діяльність розглядається як середовище, у якому не лише аналізуються проблеми, а й ведеться пошук оптимальних шляхів їх вирішення і практичної реалізації у життєвих реаліях. Необхідними умовами цього процесу є креативність, емоційність, розуміння, рефлексія тощо. Саме вони не лише допомагають віднайти консенсус у вирішенні проблем, а можуть розумітися як пошук нових характеристик і властивостей об'єктів з метою отримання нових знань, як здатність суб'єктів навчання переосмислювати набутий досвід у контексті феноменологічних уявлень про мінливість буття людини. Мова йде про те, що вони є не лише складовою частиною, результатом пізнавальної діяльності, а й її стартовим елементом при окресленні нових цілей та завдань. Цікавими у цьому контексті міркувань є погляди К.-О. Апеля. Дослідник стверджує, що рефлексія є необхідною умовою комунікації, оскільки саме вона допомагає їй віднайти нові можливості свого розвитку. У межах комунікативного акту, на його думку, рефлексія спрямовується на реалізацію наступних дій: це знаходження загального фундаменту для сторін, що ведуть полеміку; пошуки консенсусу відносно рівня претензій; прийняття інтерсуб'єктивного узгодження, можливості чи неможливості усвідомленого проектування нових соціальних реалій. Як стверджує К.-О. Апель, такий підхід включає комунікаційно-діяльнісний і проектно-конструктивний аспекти, не дивлячись на наявність у ньому ідеальних припущень [9].

Розуміння комунікації як дії сприятиме не лише проектуванню світу довкола людини, а й передбачатиме людський саморозвиток. Комунікативні дії спрямовуватимуться на формування ціннісних орієнтацій, розуміння поведінкових факторів, розвиток самосвідомості та духовної свободи. Навчальна діяльність в умовах комунікаційних дій розглядатиметься як середовище розвитку й проектування власного самобутнього Я. Отже, мова відкриває індивідам горизонт можливих дій і досвіду, розглядаючи практики навчання як процеси соціалізації та виховання суб'єктів.

Висновки. Комунікативні практики вносять серйозні корективи у розвиток дидактики. Методологічний потенціал комунікативної філософії дозволяє віднайти нові орієнтири у розвитку дидактичних практик, перебудувати їх на позиціях суб'єкт-суб'єктних відносин. Спілкування орієнтується не лише на здатність слухати, але й чути. Проте саме в інтонаціях співрозмовників, у грі їх слів, особливостях жестикуляції та мовленнєвих інтонаціях закладено різні смисли, які мають інформаційно-ціннісне навантаження, що може

суттєво впливати на конструктивність взаємодії, здатність ефективно вирішувати проблеми тощо.

Розгляд комунікації як взаємодії презентує розвиток суб'єктів навчання за рахунок досвіду *Іншого*, який розуміється не як ворожий, а як інакший. Саме завдяки толерантному, виваженому ставленню до досвіду та цінностей *Іншого*, можливе переосмислення набутих знань і створення на основі інтерсуб'єктивних практик нового ресурсу знань. У світлі *Іншого* конкретне людське *Я* збагачується та усвідомлює нові можливості й орієнтири власного розвитку. Досвід *Іншого* дозволяє подивитися на світ очима *Іншого* та на себе очима *Іншого*. Визнання й плекання суверенності *Іншого* у практиках освіти дозволить по-іншому поглянути на потенціал свого досвіду, віднайти можливості його подальшого розвитку, не сприятиме замиканню навчальної діяльності у координатах свого.

Розгляд комунікації як дії дозволить не лише описувати проблеми, а їх вирішувати. Комунікація розглядається як важливий фактор соціалізації людини, демонструє її здатність оволодіти ситуацією. Також комунікативні дії сприяють створенню нового інформаційного ресурсу, із залученням досвіду та ціннісних орієнтацій усіх учасників у площині взаєморозуміння. Під час комунікації суб'єкти навчання намагаються спільно узгоджувати свої плани у горизонтах власного життєвіту на основі спільного тлумачення та осмислення ситуації.

Враховуючи ту обставину, що проблема модернізації навчальної діяльності та її переорієнтації на сучасні соціокультурні реалії є багатогранною та складною доцільно продовжити дослідження з окресленої проблеми. Зокрема, більш детально розглянути евристичний потенціал педагогіки трансресії щодо саморозвитку особистості.

Список використаної літератури:

1. Луцишин А. Комунікативна філософія як пропозиція світоглядних парадигмальних змін / Андрій Луцишин // Вісник Львівського університету. Серія Філософія. – 2009. – Вип. 12. – С. 60–66.
2. Больнов О. Ф. Зустріч / О. Ф. Больнов // Першоджерела комунікативної філософії / Л. А. Ситниченко. – К.: Либідь, 1996. – С. 137–156.
3. Вальчак П. Шкільні простори не-зустрічі / Павел Вальчак // Філософія освіти. – 2014. – №1 (14). – С. 256–262.
4. Ясперс К. Комунікація / Карл Ясперс // Л. А. Ситниченко. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 176–189.
5. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Юрген Габермас // Філософія освіти: науковий часопис. – 2011. – № 1–2. – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – С. 35–96.
6. Бубер М. Перспектива / М. Бубер // Першоджерела комунікативної філософії / Л. А. Ситниченко. – К.: Либідь, 1996. – С. 149–156.
7. Серль Р. Дж. Что такое речевой акт / Дж. Р. Серль // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 17. – М.: Прогресс, 1986. – С. 151–169.
8. Остин Дж. Как совершить действие при помощи слов / Джон Остин // Избранное: [пер. с англ. Л. Б. Макеевой, В. П. Руднева]. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 332 с.
9. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світ / К.-О. Апель // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 395–413.
10. Попова О. Б. Учитель в сучасному освітньо-комунікативному дискурсі / О. Б. Попова // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки: Наук. вісник: зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2013. – Вип. 72 (№5). – С. 754–757.

References

1. Lutsyshyn, A. (2009). Communicative philosophy as a proposal of worldview paradigmal transformations. *Visnyk L'vivskoho universytetu. Seriiia Filozofiiia (Announcer of the Lviv university, Series philosophy)*, 12, 60–66 (in Ukr.)
2. Bolnov, O. F. (1996). Meeting. *Original sources in communicative philosophy*, 137–156. Kyiv: Lybid' (in Ukr.)
3. Valchak, P. (2014). School spaces of not-meeting. *Filozofiiia osvity (Philosophy of education)*, 1 (14), 256–262 (in Ukr.)
4. Jaspers, K. (1996). Communication. *Original sources in communicative philosophy*, 176–189. Kyiv: Lybid (in Ukr.)

5. Habermas, Ju. (2011). Postmetaphysical thinking. *Filosofija osvity (Philosophy of education)*, 1–2, 35–96. Kyiv: Vyd-vo NPU im. M. P. Drahomanova (in Ukr.)
6. Buber, M. (1996). Perspective. *Original sources in communicative philosophy*, 149–156. Kyiv: Lybid (in Ukr.)
7. Serl, R. J. (1986). What is a Speech Act? *Novoye v zarubezhnoi linyvistike (New in a foreign linguistics)*, 17, 151–169. – Moscow: Progress (in Russ.)
8. Ostyn, J. (1999). How to Do Things with Words. *Selected works*. Moscow: Ideia-Press, Dom intelektualnoi knyhy (in Russ.)
9. Apel, K.-O. (1999). Discursive ethics as a political ethics of responsibility in situation of present day world. *Yermolenko A. M. Communicative practical philosophy*, 395–413. Kyiv: Libra (in Ukr.)
10. Popova, O. B. (2013). Teacher in modern educational and communicative discourse. *Hileya (Hileya)*, 72 (5), 754–757. Kyiv: Vyd-vo NPU im. M. P. Drahomanova (in Ukr.).

Одержано редакцією 15.05.2015
Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 101. 37

КОНОВАЛЬЧУК Валентина Іванівна,
кандидат психологічних наук, доцент,
завідувач кафедри психології
Черкаського обласного інституту
післядипломної освіти педагогічних працівників,
e-mail: vallina_k911@ukr.net

СУТНІСТЬ ТА ЗНАЧЕННЯ ДОВІРИ У ПРОСТОРИ ОСВІТИ

Результат пізнавальних відносин, у які вступає людина, значною мірою визначається відкритістю її когнітивного простору. Тому із сукупності актуальних наукових проблем філософії освіти виокремлюється аспект чинників відкритості особистості до когнітивної взаємодії. У якості визначального механізму розвитку особистості у просторі освіти розглядається довіра. Метою статті є виявлення сутності феномену довіри та визначення її значення для повноцінного розвитку особистості у системі освіти. Освіта передбачає діяльність, пріоритетним спрямуванням якої є сама особистість. Освіту слід розглядати як «макрокосм», що визначається різноманітністю інформаційно-пізнавальних потоків, які наділені силою розвивального впливу на особистість. Довіра є складним феноменом, який опосередковує всі впливи, що проходять через ментальний і практично-діяльнісний аспекти життя особистості. Формуючись на рівні почуттів і емоцій, довіра визначає спосіб практичних взаємин індивіда і навколишнього світу. Відсутність довіри спотворює сприйняття інформації, ускладнює контакти. Розвиток і відновлення довіри на початкових етапах соціалізації та освіти індивіда виявляється найважливішим способом підготовки дитини до повноцінного пізнання і розвитку.

Ключові слова: довіра, особистість, розвиток особистості, освіта, простір освіти, взаємодія, комунікація, пізнання.

KONOVALCHUK Valentyna Ivanivna,
Candidate of Sciences (Psychology), Associate Professor,
Head of the Department of Psychology,
Cherkasy regional in – service
Teacher Training Institute,
e-mail: vallina_k911@ukr.net

THE ESSENCE AND MEANING OF TRUST IN EDUCATION

Abstract. Introduction. *The structure of cognitive relations the person joins and their result are defined by the openness of cognitive space. The aspect of openness and accessibility factors is pointed out from the challenging scientific issues complex in order to understand their constructive role in human*

*cognition which combines creation and discovery in itself. One of the defining “organizers” of person’s being in the network of society relations is trust. The role of trust increases in the conditions of new configuration of education space. Development of the stated problem in the frames of philosophy of education has the exceptional meaning for its solution. **Purpose.** The paper aims at trust phenomenon essence revealing and defining of its meaning for adequate development of personality in the system of education. **Results.** As the result of analysis and synthesis of cultural and historic heritage of leading scholars due to education problems it was defined that education presupposes activity the priority aim for which is a personality who cognizes and explores themselves, their nature, creative and spiritual potential, opens and reveals new power, skills, senses and emotions. Education should be regarded as “macrocosm”, which is defined by the variety of information cognition streams, which have the power of developing impact on personality. The efficiency of education influences is provided by mechanisms of trust. The absence of trust distorts the reality perception, causes alienation of contacts and information, makes intercommunication impossible. **Originality.** The significance of trust factor in the system of education is proved. **Conclusion.** Development and renewal of trust norms on initial stages of individual’s socialization prove to be the most important pre-reflective means of child’s preparation for adequate cognition and development.*

Key words: trust, personality, development of personality, education, education space, interaction, communication, cognition.

Постановка проблеми. Глобальний перехід до інформаційної епохи містить яскраво виражену кризову компоненту і тому не може розглядатися у якості однозначного варіанту благополучного суспільства. Зважаючи на закономірність стрімкого й незворотного розвитку новітніх інформаційних технологій і відповідної їм трансформації основних сфер людської діяльності, таких як економіка, політика і культура, суспільство має або здійснити відповідну структурну реорганізацію відповідно до викликів нової епохи, або зайти в ситуацію еволюційного глухого кута. Питання конкретних наслідків інформаційної епохи для людської цивілізації залишається відкритим і передбачає пізнавальні зусилля наукової спільноти для змістовного розуміння реальності мережевого суспільства. Мережеве суспільство є характеристикою сучасності і зумовлює створення єдиного комунікативного простору або єдиного світу. У зв’язку із цим особливого значення набувають питання, що стосуються функціональних особливостей ролі людини як суб’єкта-агента процесів комунікації. Структура пізнавальних відносин, у які вступає людина, передбачає відкритість її когнітивного простору. Оскільки відкритість є показником готовності і спроможності до встановлення контакту, тому у сукупності актуальних наукових проблем виокремлюється аспект чинників відкритості, з тим щоб зрозуміти їх конструктивну роль у пізнанні як діяльності людини, що поєднує в собі створення і відкриття.

Одним з необхідних «організаторів» буття людини у мережі суспільних відносин є довіра. Спроби осмислення феномену довіри здійснювалися ще древніми мислителями і продовжуються нинішніми дослідниками. На думку І. Антоненко, «серед багатьох сил, які діють в суспільстві, одній з них, часто непомітній і у багатьох випадках ігнорованій, належить разом з тим провідна роль в організації соціальної взаємодії і взаєморозуміння людей, ця сила – довіра» [1, с. 28]. Історія розвитку людського суспільства показує, що дефіцит довіри згубно впливає на соціум, а її наявність, навпаки, виявляє високу спроможність у прискоренні соціального розвитку.

Сучасна епоха характеризується кризою довіри, яка визнається політиками, представниками бізнесу, вченими і в цілому народами різних країн як соціальний дефіцит, що вимагає свого рішення. Відносини між людьми в цілому і довіру, зокрема, сучасні дослідники визначають як найбільш важливу проблему сучасності, що лежить в основі формування і розвитку якостей як окремих індивідів, так і діяльності спільнот та функціонування суспільства в цілому [2]. Розробка проблеми довіри у руслі філософії освіти має виняткове значення для її вирішення, оскільки системою освіти закладається основа ціннісних орієнтирів і стратегічного спрямування розвитку особи та спільнот, які вона створюватиме.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема довіри як наукова категорія ще не отримала належного комплексного соціально-філософського осмислення, незважаючи на свою досить глибоку наукову розробку в рамках соціокультурного, соціологічного і філософського знання. Напрацювання в області вивчення довіри часто важко з упевненістю віднести до соціологічної або філософської сфери наукового знання, оскільки соціально-філософське осмислення проблеми довіри неминуче заломлюється призмою соціологічного аналізу факторів формування і трансформації довіри в суспільстві. Найбільш повний аналіз феномену довіри і його соціокультурної обумовленості представлений у працях А. Селігмена, Ф. Фукуями [3; 4].

Слід зазначити, що соціально-філософський спектр дослідження довіри розгортається в контексті проблем соціального порядку, стабільності, соціальної та інституційної систем суспільства, його організацій, процесів і структур. Особливу увагу зосереджує на собі феномен довіри в теорії соціального капіталу, оскільки розглядається як найважливіший ресурс соціального капіталу. Саме у цьому напрямку ведуться серйозні розробки як вітчизняними, так і зарубіжними вченими. Серед них особливий внесок – це дослідження Ф. Фукуями, П. Козирева, В. Столяр, В. Макеєва, Е. Гідденса, Н. Лумана, Д. Коулмена, А. Селігмена [3; 4; 5; 7; 10]. Важливим є визнання вченими соціальної довіри у її соціальній цінності в якості значущого економічного активу будь-якої держави, який зазвичай використовується для інвестування і підвищення якості життя населення, стабілізації і підвищення відчуття соціальної впевненості й захищеності. При цьому відзначається, що довіра є не лише економічним, але одночасно і моральним ресурсом, який по мірі своєї дії здатний збільшуватися; якщо ж його не використовувати, то він може вичерпатися.

Проблема довіри із необхідністю зосереджує на собі увагу в рамках ризикологічної концепції. Ризикогенність сучасного світу і тенденції постійного примноження соціальних загроз і ризиків підвищують роль та значущість соціальної довіри як механізму підвищення ступеню і почуття безпеки людини у суспільстві за умов зростання соціальної невизначеності й напруги. Змістовне висвітлення проблеми взаємозв'язку довіри і ризику представлено у працях Е. Гідденса, А. Селігмена, Н. Лумана, У. Бека [3; 5; 6; 10]. Автор концепції «суспільства ризику» У. Бек переконливо доводить зв'язок показників зниження рівня довіри у суспільстві із збільшенням ризиків у соціальному середовищі [6].

Соціокультурний аспект вивчення довіри ґрунтується на врахуванні багатогранності означеного феномена, який вважається похідним від історичної, культурної, економічної, політичної, правової, психологічної та інших сфер і проявів людської діяльності та соціальних відносин. Згідно із соціально-психологічною точкою зору, довіра є фундаментальною складовою внутрішньоособистісного простору людини, однак, функціонуючи, вона виявляється у просторі міжособистісної, міжгрупової взаємодії, здійснюючи функцію зв'язку людини зі світом. Т. Скрипкіною були виділені фундаментальні функції довіри в житті людини, найважливіша з яких полягає в тому, що вона виступає умовою цілісної взаємодії людини зі світом [7].

Основні надбання із дослідження природи довіри зосереджені у психологічних науках. Довіра розглядається як особистісна характеристика, як елемент спілкування та комунікації, як форма соціальної, організаційної та професійно-компетентної поведінки. Провідними у висвітленні проблеми є роботи таких авторів, як К. Ясперс, К. Хорні, Е. Фромм, Е. Еріксон, А. Маслоу, К. Роджерс, В. Франкл, А. Купрейченко, В. Зінченко та інші. Дослідники виявляють зв'язок довіри із психічним здоров'ям людини, життєвою орієнтацією, процесами самоактуалізації. Так, А. Купрейченко виявляє дві незалежні соціально-психологічні категорії: довіру і недовіру, оптимальне співвідношення яких задовольняє вимоги сучасності в ситуаціях соціальної взаємодії (зацікавленість в співробітництві і мирному співіснуванні разом із необхідністю заходів обережності та контролю в потенційно небезпечних сферах і ситуаціях взаємодії підвищеної невизначеності [11, с. 91].

Вивчення досвіду дослідження феномену довіри засобами міждисциплінарного

підходу, дозволяє філософському дискурсу будуватися навколо культурно-історичних надбань соціально-гуманітарних наук – соціології, психології, економіки. Необхідність філософської рефлексії природи довіри, її сутності та значущості задля здійснення розвитку особистості у системі освіти викликана очевидною недостатністю уваги філософів до цього складного феномену у галузі філософії освіти.

Метою статті є виявлення сутності феномену довіри та її значення для повноцінного розвитку особистості у системі освіти.

Виклад основного матеріалу. Сучасний стан освіти, перекликаючись із суспільними та світовими подіями і процесами, визначається як кризовий і передбачає з метою виходу із неї змістовну реорганізацію на основі перегляду цінностей та принципових засад.

Повноцінна освіта ґрунтується на принципах залучення людини до активного процесу відкриття і творчого освоєння світу у відповідності до вроджених потенцій, які Ш. Амонашвілі визначає як пристрасті: до пізнання, до розвитку, до самостійності, до дорослішання. Однак, у першу чергу, людина, відкриваючи для себе навколишній світ, взаємодіючи у ньому, освоюючи його, має переживати освіту як процес двосторонній: не лише спрямований на пізнання світу зовнішнього, але і зорієнтований на саму людину. Отже, освіта передбачає діяльність, пріоритетним спрямуванням якої є сама особистість, що пізнає і відкриває себе, своєї природи і творчого й духовного потенціалу, розкриття і розвиток у собі нових сил, здібностей, відчуттів та переживань. На жаль, античний ціннісний орієнтир на пізнання людиною самої себе значною мірою був проігнорований традиційною системою освіти. Як наслідок – сучасний світ у стані біфуркації, зокрема, і через проекцію внутрішньої загостреної суперечності людини, непізнаної та некерованої. Тому вкрай важливим є прозрівання людини у процесі її життєдіяльності і розвиток її на основі пізнання найперше власного внутрішнього світу.

Освіту слід розглядати як «макрокосм», що визначається різноманітністю інформаційно-пізнавальних потоків, які наділені силою розвивального впливу на особистість. Освіта, маючи онтологічний статус, постає як відкритий та необмежений простір, в якому визначається індивідуальний «мікрокосм» особистості. Неодмінною умовою освіти є гуманізація міжособистісних взаємин, які постають як унікальна основа для повноцінного розвитку особистості. У зв'язку із назрілою необхідністю розробки цієї проблеми винятково цінною є філософська спадщина М. Бубера. Заслугує на увагу розуміння освіти дослідником як ненавмисний, неціленаправлений вплив на учня, що здійснюється в умовах спільної діяльності. Для Бубера виховання і навчання – це менш за все технологія. Вчитель може блискуче володіти методикою, досконало знати свій предмет, мати в своєму розпорядженні всі мислимі технічні ресурси і підручники, але таїнства виховання не відбудеться. Це таїнство, на переконання автора, неможливо змоделювати і здійснити ніякою технологією.

Бубер розуміє взаємини вчителя і учня як різновид, притім, – найважливіший – людських відносин. «Саме людські відносини – діалогічне «Я» і «Ти» є головною категорією виховання» [12, с. 95]. Філософ не вважає вихованням технологічний процес надання знань, формування та прививання умінь і навичок, в процесі чого учень і вчитель виявляються байдужими та чужими один одному. Виховання у освітньому процесі не є засвоєнням і навіть не є лише розвитком, – це народження в душі дитини того, що становить сутність її людського «Я». Для забезпечення цього центрального в освітньому процесі моменту М. Бубер вводить поняття «ввімкнутого сприйняття». Мова йде не про природний пізнавальний процес, а про явище душевно-духовного рівня, про особливий тип людських стосунків. «Ввімкнуте сприйняття» є ставленням вчителя до учня на основі абсолютної безкорисливості: тоді дитина вірить, що вчитель не переслідує стосовно неї власних цілей... і щиро бере участь в її долі; що він, учень, став частиною життя вчителя, який зацікавлений в його людському щасті. Окрім цього, дитина має бути упевнена, що в ній бачать в першу чергу особистість, гідну поваги, а не просто учня...» [12, с. 96]. На цій основі, вважає Бубер,

народжується в душі дитини довіра, причому не тільки до конкретної людини, але до людей взагалі і ще ширше – до світу. Педагог є концентрованим виразом зовнішнього світу з його вимогами і правилами стосовно дитини. Бубер вважає, що там, де немає довіри, немає і справжнього знання. «Довіра до вчителя означає знання. Ненадійний світ кидає юну душу на сваволю долі, прирікаючи її на розчарування, а знання захищає її – знання того, що існує людська істина, істина людського існування. І не просто існує, а втілена в учителеві» [12, с. 97]. Однак, довіра не може розглядатися у якості засобу для досягнення успіху в навчанні. Довіра є самостійною цінністю і запорукою педагогічного успіху, успіху у вихованні, яке філософом розумілося як народження особистості, як таїнство духовного становлення людини. Довіра народжує самоповагу – повагу дитини до себе як особистості, і саме це є головним, що має дати дитині школа.

В рамках сучасної філософської традиції існують концепції, які розглядають довіру як укорінену в структурах життєвого світу. Поняття «життєвий світ» було введено в філософію Е. Гуссерлем. Для Е. Гуссерля, *Lebenswelt* («життєвий світ») означає універсальний горизонт, що охоплює хаос допредикативних, донаукових споглядань [13]. Життєвий світ – це світ споглядального досвіду, який належить до суб'єктивності досвіду і до повсякденного життя людського співтовариства. Е. Гуссерль підкреслює наявність суб'єктивного як із самого початку включеного в життєвий світ. Ідея інтерсуб'єктивності виводить життєвий світ із сфери індивідуальної суб'єктивності і робить цей світ спільним з іншими людьми. У межах життєвого світу довіра отримує статус договору про значення або культуру. Тільки розділений з іншим світ набуває впорядкованості.

Розуміння «життєвого світу» як комунікативного простору є подальшим розвитком ідей Е. Гуссерля Ю. Хабермасом. Автор розглядає життєвий світ як засновану на довірі основу повсякденної життєвої практики і досвіду щодо світу; це також деяке цілісне знання, яке є може існувати десь на задньому плані життєвого досвіду [14]. В комунікативній повсякденній практиці, стверджує Ю. Хабермас, не існує незнайомих ситуацій. Всі нові ситуації випливають з життєвого світу. Таким чином, довіра в рамках теорії Ю. Хабермаса є умовою комунікативної дії. Під комунікативною дією дослідник розуміє взаємодію, найменше, двох індивідів, яка упорядковується згідно із нормами, прийнятими за обов'язкові, яка орієнтована на взаєморозуміння діючих індивідів, їх консенсус. Ця згода щодо ситуації і очікуваних наслідків заснована скоріш на переконанні, але не на примусі. Вона передбачає координацію тих зусиль людей, які спрямовані саме на взаєморозуміння [14, с. 385]. Довіра як фігура, на думку автора, не здатна до трансформації, є замкнутою, жорстко заданою системою. Довіра як назва, кодифіковане значення, як комунікативна дія виникає в умовах готовності суб'єктів комунікації переглянути первісний договір про значення тих або інших сфер життєвого світу. Життєвий світ, таким чином, відтворюється завдяки комунікативній дії в якості ресурсу суспільної солідарності, тобто існує завдяки відкритості, постійній ревізії припущень і очікувань сторін, які беруть участь в комунікативному дискурсі.

Довіра людини до світу як самостійний феномен вперше була обґрунтована американським соціальним психологом і психотерапевтом Е. Еріксоном у контексті психосоціальної теорії життєвого циклу людини. Автор розглядає довіру людини до світу як базову соціальну установку особистості. «Це почуття формується на підставі досвіду першого року життя дитини і перетворюється на установку, що визначає її ставлення до себе і до світу» [15, с. 80]. Однією з головних умов «психічного здоров'я» особистості Е. Еріксон виділяв прийняття свого образу у стосунках із навколишнім світом. Цей образ себе він визначає як «ідентичність». У динамічних стосунках особистості із навколишнім середовищем їй доводиться змінювати образ себе, свої форми поведінки та ін., що зумовлює «кризу ідентичності». Почуття довіри і недовіри є фундаментальними почуттями, які визначають подальший розвиток всіх інших видів відносин особистості до світу, себе і інших людей. Це почуття виникає дуже рано і залежить від «якості отримуваної дитиною материнської турботи» [15, с. 80]. «Таким чином, почуття довіри не залежить від кількості

їжі або проявів батьківської ніжності; швидше, воно пов'язане зі здатністю матері передавати своїй дитині почуття впізнаваності, сталості і тотожності переживань» [15, с. 81]. Має бути рівновага між «потребою дитини отримувати і потребою матері давати. Мати має взаємодіяти із дитиною на *безпомилковій мові внутрішнього зв'язку*, тоді дитина зможе довіряти їй, світу і самій собі... Тільки таким чином виникає почуття базової довіри – це перша і основна цілісність, яка, мабуть, передбачає те, що всередині і ззовні має знаходитися досвід, взаємопов'язаний з добротою» [15, с. 77]. Якщо ж дитина на першому році не відчує любов, добро, то може сформуватися недовіра, злість до себе, до світу і інших людей. Довіра до себе і довіра до світу є взаємозалежними і визначають взаємний вплив. Відчуття довіри виникає при контакті з матір'ю, на любов матері дитина відповідає довірою. У дитини, яка не відчуває любові, не отримує материнської турботи, ласки, не відчуває материнського зв'язку, розвивається негативне уявлення про себе, почуття недовіри, агресія, почуття провини, а потім агресія направляє на весь зовнішній світ і на людей, зокрема. Під базовою довірою до світу Е. Еріксон має на увазі власну природну відкритість дитини та відчуття стабільної прихильності до неї інших людей. Якщо у дитини виникає і стабілізується «базова недовіра», то, ставши дорослою, вона буде прагнути закриватися у собі, відчужуватися від інших людей, відмовлятися від задоволення потреб, бажань, насолоди від життя, підтримки й допомоги інших у скрутних ситуаціях. Втрата чи відсутність материнської любові, ласки і материнської присутності можуть призвести до дитячої депресії й хронічного негативу. Світ сприймається як чужий і холодний та незатишний, якщо ніхто не проявляє турботи. І одночасно байдужий, холодний світ – не завжди джерело зла, бо зло активне. Життєвий досвід свідчить про те, що причина сприйняття світу як джерела зла – в жорстокості і насильстві, якого в ранньому дитинстві зазнає людина.

«Глобальною психологічною травмою» називає такий дитячий досвід В. Дружинін і визначає його як «катастрофу всередині індивідуального світу, мікрокосмосу людини» [16]. Її результатом є «вигорання» природної семантики особистісного простору. На відміну від локальної психологічної травми, яка, на думку автора, викликає невроз, фобію або манію, змістом яких можуть бути окремі аспекти життя, глобальна психологічна травма видозмінює ставлення до життя. Таким чином, психологічна практика перекликається із філософськими дослідженнями стосовно визначальної ролі довіри у здійсненні людського життя та виявляє умови становлення – руйнації довіри у внутрішньому просторі особистості.

Слід відзначити, що одна з ідей концепції Е. Еріксона полягає в тому, що довіра і недовіра змінюються в процесі особистісного розвитку людини. На різних етапах вікового розвитку людини довіра і недовіра можуть посилюватися або слабшати залежно від особистого досвіду, соціального оточення, вікових особливостей, але фундаментальне, центральне ставлення довіри і недовіри до себе і світу формується на першому році життя, в дитинстві, на його думку. Почуття базової довіри і недовіри закладає ґрунт для переживань і виникнення багатьох інших почуттів. На формування почуття власного Я, почуття дорослості, своєї особистості, самооцінки, впевненості в собі впливає становлення базового почуття довіри. Довіра до себе взаємопов'язана із довірою до іншого і до світу в цілому.

Висновки. Довіра є досить складним, багатофакторним і багатозаровим феноменом, який досліджується як культурний концепт, що пронизує собою як ментальну, так і практично-діяльнісну сторони життя індивіда. Вона формується та існує на рівні почуття, емоцій у вигляді образу, символу та іміджу, у вигляді поняття в понятійно-логічній сфері; раціонального усвідомлення світу і у вигляді способу практичних взаємини індивіда й навколишньої дійсності. Це явище характеризує своєрідність особистісного світогляду, системи життєвих пріоритетів і цінностей людини і, одночасно, специфіку духовної атмосфери, яка існує в суспільстві. Сама довіра є базовим елементом онтогенезу людини і визначається раннім дитячим досвідом її взаємин із найближчим оточенням. Базова життєва, екзистенціальна потреба індивіда у безпеці трансформується в одному зі своїх видів у довіру як ціннісно-моральний принцип, що регулює взаємини між людьми і уможливлює їх спільну

діяльність. Таким чином, довіра спочатку формується на несвідомому, інтуїтивному і дораціональному рівні, причому вона супроводжується виникненням почуттів недовіри. Базова довіра, закладена на ранніх етапах соціалізації індивіда, виявляється найважливішим дорефлексивним надбанням, людини, яке визначає спроможність повноцінного пізнання і розвитку. Цей соціопсихологічний і соціокультурний механізм корегує всі дії кожного індивіда і є своєрідним каталізатором прийняття рішень в різних сферах його життєдіяльності. Відсутність довіри – причина дезадаптації, зростання рівня невдоволення, конфліктності, тривожності, депресії. Відсутність довіри спотворює сприйняття дійсності, породжує відчуження контактів та інформації, ускладнює взаємодію. Виняткове значення має довіра у просторі освіти. Система пізнавальної діяльності реалізується повноцінно лише за умови наявності довіри, яка відкриває доступ до кожної особистості у просторі освіти, забезпечує взаємообмін інформацією, сприяє розвитку кожного.

Список використаної літератури:

1. Антоненко И. В. Социально-психологическая концепция доверия / И. В. Антоненко. – М.: Изд-во «Флинта»; Изд-во «Наука», 2006. – 480 с.
2. Социальная психология: [учебное пособие] / Л. Г. Почебут, И. А. Мейжис. – Санкт-Петербург: Питер, 2010. – 672 с.
3. Селигмен А. Проблема доверия / А. Селигмен. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
4. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – М.: Изд-во АСТ, 2004. – 730 с.
5. Гидденс Э. Устройство общества: очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – М.: Академический Проект, 2003. – 528 с.
6. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. Пер. с нем. В. Седельник и Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
7. Скрипкина Т. П. Психология доверия / Т. П. Скрипкина. – М.: Академия, 2000. – 264 с.
8. Хорни К. Невротическая личность нашего времени / К. Хорни; пер. с фр. В. Большакова. – М.: Академический Проект, 2006. – 208 с.
9. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм; пер. с англ.; под ред. Д. А. Леонтьева. – 2-е изд. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007. – 224 с.
10. Зинченко В. П. Психология доверия. 2-е изд. / В. П. Зинченко. – Самара: Изд-во СИОКПП, 2001. – 104 с.
11. Психология доверия и недоверия [Текст]: научное издание / А. Б. Купрейченко. – М.: Ин-т психологии РАН, 2008. – 571 с.
12. Бубер М. Избранные произведения / М. Бубер. Пер. с нем. Бартман Н.; Вступ. ст. Н. Прата [Репринт с изд. 1979]. – Иерусалим: Алия, 1989. – 345 с.
13. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука; Ювента, 1998. – 315 с.
14. Habermas J. Texte und Kontexte / J. Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. – 326 s.
15. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон; пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. Толстых А. В. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с.
16. Дружинин В. Н. Варианты жизни / В. Н. Дружинин. – СПб.: Питер, 2010. – 156 с.

References

1. Antonenko, I. V. (2006). *Social and psychological conception of trust*. Moscow: Publishing house Flinta, Publishing house Nauka (in Russ.)
2. Pochebut, L. G., Meizhis, I. A. (Ed.) (2010). *Social psychology*. Saint-Petersburg: Piter (in Russ.)
3. Seligman, A. (2002). *Problem of trust*. Moscow: Idea-Press (in Russ.)
4. Fukuiama, F. (2004). *Trust. Social virtues and the way to prosperity*. Moscow: Publishing house ACT (in Russ.)
5. Giddens, A. (2003). *The constitution of society: outline of sructuration theory*. Moscow: Academic project (in Russ.)
6. Bek, W. (2000). *The society of risk. On the way to the second modern*. Moscow: Progress-Tradition (in Russ.)
7. Skripkina, T. P. (2000). *The psychology of trust*. Moscow: Akademia (in Russ.)
8. Horni, K. (2006). *Neurotic personality of our time*. Moscow: Academic project (in Russ.)
9. Fromm, E. (2007). *The Art of Loving. (2-nd ed.)*. Saint-Petersburg: Publishing house Azbuka-klassika (in Russ.)
10. Zinchenko, V. P. (2001). *The psychology of trust (2nd ed.)*. Samara: Publishing house SIOKPP (in Russ.)
11. Kupeichenko, A. B. (Ed.) (2008). *Psychology of trust and distrust*. Moscow: Institute of psychology of Russian Academy of Science (in Russ.)

12. Buber, M. (1989). *Selected works*. Erusalim: Aliia (in Russ.)
13. Gusserl, E. (1998). *Cartesian meditations*. Saint-Petersburg: Nauka, Yuventa (in Russ.)
14. Habermas, J. (1991). *Text and Context*. Frankfurt on Main: Suhrkamp (in German)
15. Ericson, E. (1996). *Identity: Youth and Crisis*. Moscow: Publishing group Progress (in Russ.)
16. Druzhinin, V. N. (2010). *Variants of life*. Saint-Petersburg: Piter (in Russ.)

Одержано редакцією 22.05.2015

Прийнято до публікації 17.06.2015

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК: 130.2

СТАРОДУБ Інна Миколаївна,
викладач Національного університету
Державної податкової служби України,
e-mail: dan.inna558@ukr.net

ТЕОРІЇ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ: ГЕНЕЗА, СУПЕРЕЧНОСТІ ТА РОЗВИТОК

У статті розглядаються основні теорії міжкультурної комунікації, їх становлення, особливості розвитку та взаємозв'язку. Проводиться порівняльний аналіз теорій на основі антропологічного, соціологічного, лінгвістичного, психологічного та комплексного підходу. Також розкривається взаємозв'язок понять «культура» і «комунікація», роль вербальної і невербальної складової комунікації та їх вплив на ефективність міжкультурного спілкування. Описуються спроби вивести культурні константи, та дослідження присвячені порівнянню різних культур світу на основі універсальних ознак, притаманних кожній культурі. Автор виокремлює дослідження міжкультурної компетенції, аналізує їх результати та практичне застосування, що полягає у визначенні рівня міжкультурної сенситивності як здатності особистості адекватно поводитися в міжкультурних ситуаціях. Це дозволяє визначати рівень готовності особистості до міжкультурної комунікації та, за необхідності, сформувати відповідні навички й знання для її успішної реалізації. Розглядаються також роботи, присвячені практичному вирішенню проблем комунікації з представниками інших культур, а саме визначенню правильної моделі крос-культурної поведінки партнера та вибір відповідної стратегії ведення переговорів і їх теоретичне підґрунтя.

Ключові слова: міжкультурна комунікація, міжкультурна компетентність, міжкультурна сенситивність, поліхромність, монохромність, монокультурний/міжкультурний спосіб мислення, етноцентризм, етнорелятивізм.

STARODUB Inna Mykolaivna,
Assistant lecturer,
National University of State Tax Service of Ukraine,
e-mail: dan.inna558@ukr.net

INTERCULTURAL COMMUNICATION THEORIES: GENESIS, CONTRADICTIONS AND DEVELOPMENT

Abstract. Introduction. The development of any society in the world today is dependent on the ability to interact, collaborate and obtain knowledge from the international community. Any interaction on this level provides intercultural communication between different cultures, which in practice is not always effective. The factors that hinder understanding between speakers of different cultures can be both: objective (language, religion) and subjective (worldview, values). Therefore, the study and analysis of intercultural communication theories helps to avoid problems on the way of successful intercultural interaction which is especially relevant for our country in the way of integration into the European community. **The purpose** of the study is to investigate the origin, further development and discrepancies of intercultural communication theories and review the current directions of research in this area. **Results.** Having analyzed the most significant theories in intercultural communication we revealed: firstly, that the theories are versatile but have one thing in common: the subject of study is the representative of a certain culture and his/her characteristics; secondly, intercultural communication theories can be examined from anthropological (E. Hall), sociological (H. Hofstede), linguistic (E. Hirsch) and psychological point of view. Integrated approach that combines the above features (R. Hesteland, S. Dahl) is also possible. The study of intercultural competence (M. Bennet, M. Hammer) and its applied aspect – the development of questionnaires, questionnaires with detailed instructions for analysis is also worth noticing as a separate trend in intercultural communication studies. **Originality** of the study lies in comparative approach to analyzing

intercultural communication theories and determining main approaches to analyzing these theories.
Conclusion. *The theory of intercultural communication originated and was developed through research of American and European scientists who, firstly, had the opportunity to conduct such studies on the basis of major international companies, and secondly, there was an urgent need to examine this issue in connection with the globalization processes. The main trends of development of intercultural communication theories are issues of construction strategy of interaction with other cultures representatives based on knowledge of traditions, customs, language and cultural characteristics and the formation of cross-cultural personality that can adapt to any cultural conditions through research, development and acceptance of other cultures as equal.*

Key words: *intercultural communication, intercultural competence, intercultural sensitivity, monochrome and polychrome, monocultural / intercultural mindset, ethnocentrism, ethnorelativism.*

Постановка проблеми. Сучасні тенденції розвитку суспільства невіддільно пов'язані з процесами глобалізації, інтеграції, міжкультурної взаємодії. Ефективна співпраця на міжнародному рівні є обов'язковим елементом соціального-економічного розвитку та взаємозбагачення світової спільноти. Будь-яка взаємодія на міжкультурному рівні передбачає комунікацію між представниками різних культур, яка, як показує практика, не завжди є ефективною. Причиною можуть стати як об'єктивні (мова, релігія), так і суб'єктивні (світосприйняття, цінності) фактори, що заважають порозумінню між носіями різних культур. У зв'язку з необхідністю вирішення проблем такої комунікації та взаємодії, у США виникає теорія міжкультурної комунікації, яка в першу чергу мала практичне спрямування й давала чіткі відповіді на те, що потрібно знати і чим володіти, для того щоб ефективно спілкуватися з представниками інших культур.

Оскільки Україна довгий час не мала можливості повноцінного входження у світову спільноту, не виникало й нагальної необхідності вивчення проблем міжкультурної комунікації. Так як ми рухаємося в напрямку євроінтеграції майже у всіх сферах діяльності, нам необхідно переступити бар'єр неприйняття та встановлювати рівні контакти з представниками інших культур, переймати позитивний досвід і культурні надбання інших народів задля власного розвитку. Важливо в умовах культурної глобалізації не втратити власної культурної ідентичності й самобутності. Тому вивчення та аналіз теорій міжкультурної комунікації допоможе уникнути проблем на шляху входження в світовий культурний простір і розвивати свою власну лінію поведінки й стратегію співробітництва з міжнародною спільнотою.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Виникнення теорії міжкультурної комунікації і, власне, терміну «міжкультурна комунікація» пов'язують з виходом у світ роботи Е. Холла і Д. Трагера «Культура як комунікація: модель та аналіз» (1954). У даній роботі дослідники розглядають комунікацію як невіддільну складову культури та людських відносин. У своїй наступній праці «Німа мова» (1960), Е. Холл вперше задається питанням розбіжності культур, етнічної ідентичності та робить спроби визначити константи, які були б притаманні кожній культурі та дозволяли б здійснювати їх порівняльний аналіз. Відомий американський дослідник Г. Хофстеде, на основі емпіричних досліджень у 50-ти країнах світу, проаналізував культурні відмінності в межах чотирьох так званих «вимірів» і створив рейтинг цих країн відповідно до запропонованих ознак. Культура та особистість стоять в центрі досліджень іншого американського антрополога К. Оберга, який вперше ввів поняття «культурний шок», описав симптоми та шукав шляхи його подолання. С. Хантінгтон та А. Тойнбі беруть за основу аналізу цивілізаційні ознаки, такі як мова, релігія, цінності, ідентичність, сукупність яких відрізняє культурні групи.

Значною є група дослідників, які розглядають міжкультурну комунікацію з точки зору комунікативних процесів (Е. Д. Гірш, О. Тейлор, М. Хеммер). Лінгвістичний підхід (мовленнєві стилі, ефективність міжкультурного спілкування, знаковість у мові) та зв'язок культури і мови (мовна картина світу) вивчалися ще на початку ХХ століття (Ф. Боас, Е. Сепір, Б. Уорф, Б. Малиновський, С. Г. Тер-Минасова).

Практичний підхід до вирішення проблем міжкультурної комунікації та розробка методики ведення переговорів з представниками інших культур на основі їх відмінностей мали місце в кінці ХХ та на початку ХХІ століття. А. Гестерланд, на основі досліджень Е. Холла та Г. Хофстеде, розробив моделі крос-культурної поведінки та окреслив сфери їх застосування. С. Даль аналізує культурні відмінності, беручи до уваги світосприйняття носіїв культур, особливості їх вербальної та невербальної комунікації, цінності, норми поведінки, соціальні ролі. Логічним продовженням і способом розв'язання проблем міжкультурної комунікації стали наукові розробки у напрямку міжкультурної компетентності. Цей напрям представлений американськими дослідниками М. Беннетом та М. Хеммером, які розробили метод визначення рівня міжкультурної компетентності та визначили основні умови її формування.

В останні десятиліття вітчизняні вчені проявили інтерес до досліджень проблем міжкультурної комунікації та компетентності (І. С. Бахов, В. І. Аксьонова, Н. В. Захарчук, О. А. Гончарова, П. М. Донець, І. Ю. М'язова), проте комплексно проблема становлення та розвитку теорій міжкультурної комунікації не досліджувалась.

Мета статті: дослідити шлях становлення, розвиток та основні суперечності теорій міжкультурної комунікації і розглянути сучасні напрями дослідження в цій галузі.

Виклад основного матеріалу. Як уже зазначалося раніше, американський дослідник Едвард Холл є засновником теорії міжкультурної комунікації. Він вперше запропонував спосіб, який дозволив порівняти та розподілити за категоріями культурні ознаки. Особливості міжкультурної комунікації він розглядає з антропологічної точки зору, а людина в нього виступає як носій культури або дослівно – «істота, яка продукує культуру». Тому основою кожної культури є так звана інфра-культура, тобто поведінка, яка передує культурі, і лише згодом перетворюється на культуру. Тому Е. Холл вважає, що задля здійснення ефективної міжкультурної комунікації потрібно перш за все розуміти, як культура впливає на наше життя та розуміти важливість того, як культура обумовлює наші дії, а потім уже вивчати особливості інших культур [1, с. 36-37].

Важливим внеском науковця є твердження, що «культура – це комунікація, а комунікація – це культура», тому комунікація розглядається як складова частина культури. Також він звертає увагу на невербальну складову комунікації, яка зумовлена особливостями культури, та яку не можна ігнорувати в процесі міжкультурної комунікації. Не менш важливою постає вербальна складова комунікації, а саме вивчення іноземної мови, яка «занурює мовця у зовсім інше відображення реальності» [1, с. 217].

Е. Холл вперше розробив критерії аналізу культури, розділивши її на два рівні: видимий (persuasive) та не видимий (illusive). Верхівкою «айсберга культури» виступають одяг, мова, фізичне оточення, правила та норми спілкування, а прихованою частиною – наголошення слів, висота і тон мовлення, світобачення, гендерні ролі, статус в суспільстві та інше. Подальшим кроком стало структурування культури на компоненти, так звані «Системи Первинних Повідомлень» (Primary Message Systems), які в подальшому полегшили дослідження культурних відмінностей:

1. Взаємодія (мовлення, тон, голос, жести, ролі, захист).
2. Зв'язки (субординація, соціальний устрій та рангова структура).
3. Існування (їжа, робота, диференціація обов'язків).
4. Гендерні відносини (гендерні ролі, норми сексуальної поведінки та очікування).
5. Територіальність – використання простору.
6. Темпоральність – ритм життя, лінійність або циклічність подій, темп мовлення.
7. Навчання – логічне або емпіричне (Як передаються знання? Хто ходить до школи?)
8. Гра – система, яка переплітається з іншими.
9. Захист від природних і духовних (релігія) явищ, ворогів.
10. Експлуатація суспільства, природи, тощо заради блага суспільства [1, с. 61-81].

Розробка даних компонентів стала першим кроком для ґрунтовного вивчення і порівняння культур. Більш детально Е. Холл проаналізував темпоральність (використання

часу), стверджуючи, що час – це своєрідна мова; територіальність або використання простору, розділивши його на зони – інтимну, особисту, соціальну та громадську; мову тіла (жести), які супроводжують вербальні висловлювання, підсилюючи їх. Важливим також було дослідження культурного контексту і розмежування між високо-контекстуальними та низько-контекстуальними культурами, а також системи використання часу: поліхромність та монохромність [2].

Спираючись на інтерактивну природу комунікації, Е. Холл довів, що при міжкультурному спілкуванні потрібно враховувати систему культурних відмінностей, яку він систематизував та розділив на компоненти, що стало основою для подальших досліджень у цій галузі.

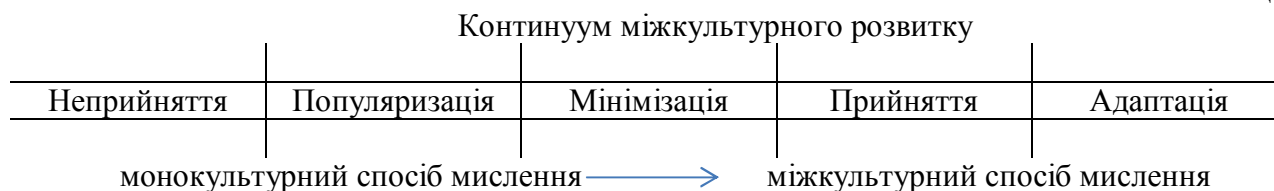
Значним внеском в дослідження національних культур стала робота нідерландського соціолога Герта Хофстеде «Наслідки культури» (Culture's Consequences), створена на основі емпіричних досліджень 60-70 років ХХ століття у 50-ти країнах світу. Центром дослідження Г. Хофстеде є ментальні програми – відчуття, мислення та поведінкові форми, сформовані у індивіда протягом життя на основі цінностей, які прийняті у суспільстві. Цінності, як вважає науковець, є стабільними елементами суспільства, тому і компаративне дослідження культур варто починати із дослідження цінностей [3, с. 28]. Ціннісний підхід до дослідження поведінки індивідів або груп індивідів перегукується з ідеями Е. Холла, проте він розподіляв культуру на компоненти за зовнішніми її проявами (верхівка айсберга), тобто досліджував цінності на основі поведінки. А Г. Хофстеде бере за основу ментальні програми, тобто, не видимі прояви культури (основа айсберга), і на основі цінностей пояснює поведінку індивідів.

Повертаючись до теорії Г. Хофстеде, варто зазначити, що дослідження було проведено на основі статистичних даних та описано культури в рамках чотирьох «вимірів»: «дистанція влади (висока – низька)», «індивідуалізм – колективізм», «маскулінність – фемінність», «уникнення невизначеності (високе – низьке)» [4]. Згодом, після численних спроб розширити та деталізувати ці критерії, було додано вимір «вседозволеність – стриманість», розроблений болгарським дослідником Майклом Мінковим. Відтак, сучасні порівняльні дослідження проводяться з урахуванням п'яти критеріїв, в рамках яких визначається високий чи низький рівень кожної з даних ознак і пояснюється, як той чи інший показник впливає на суспільні і міжособистісні відносини, та як потрібно взаємодіяти з представниками таких культур.

Розвинув теорію міжкультурної комунікації та надав їй прикладного спрямування американський дослідник Мітчелл Хеммер. Він зосереджує свої дослідження на розв'язанні конфліктів на ґрунті культурних відмінностей, вивчає проблему формування міжкультурної компетентності в організаціях і навчальних закладах.

Важливим внеском М. Хеммера у розвиток теорії міжкультурної комунікації було створення «опитувальника з міжкультурного розвитку» (Intercultural Development Inventory), який складається з 50 позицій, на які потрібно дати відповідь. Аналітична структура опитувальника дозволяє, опрацювавши результати, відобразити позицію респондента на «континуумі міжкультурного розвитку» (табл. 1). Власне континуум міжкультурного розвитку представлений прямою, де початковою точкою є менш складний досвід міжкультурної комунікації особи, а кінцевою – відповідно більш складний. Цей досвід включає розуміння та усвідомлення індивідуумом культурних відмінностей і сприйняття світу близьке до представника іншої культури. Іншими словами, ця шкала представляє «перехід від монокультурного способу мислення до міжкультурного способу мислення. Міжкультурний спосіб мислення, в свою чергу, це – здатність перенесення культурної перспективи та адаптація поведінки до відповідного культурного контексту. На відміну від цього, монокультурний спосіб мислення характеризується сприйняттям культурних відмінностей з перспективи власної культури» [5, с. 205].

Таблиця 1



Теоретичним підґрунтям опитувальника з міжкультурного розвитку М. Хеммера були дослідження М. Беннетта, які стосувалися питання міжкультурної компетенції. За словами дослідників, для здійснення ефективної міжкультурної комунікації необхідно володіти міжкультурною компетенцією.

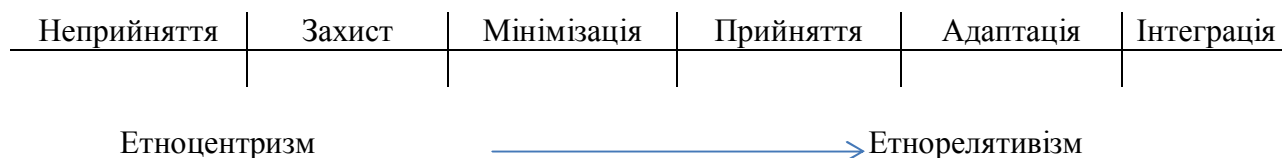
Для послідовного розвитку міжкультурної компетенції, за словами дослідника, необхідні певні умови. Ці умови включають міжкультурний спосіб мислення (здатність до виявлення культурних відмінностей та позитивне ставлення до них), міжкультурні навички (здатність, в результаті навчання, ідентифікувати потенційні сфери непорозуміння та вибрати адекватну поведінку, враховуючи ці розбіжності) та міжкультурну сенситивність (здатність відповідно поводитися в міжкультурних ситуаціях) [6, с. 1].

Саме третій фактор, за словами М. Беннетта, є визначальним, оскільки «міжкультурний спосіб мислення та міжкультурні навички будуть недостатніми для формування міжкультурної компетентності без розвинутої міжкультурної сенситивності» [6, с. 9]. Міжкультурна сенситивність – це не просто сприйняття та розуміння культурних відмінностей, а й прийняття представника іншої культури як рівного і відповідне поводження з ним.

Модель розвитку міжкультурної сенситивності, створена М. Беннеттом (табл. 2), дозволяє визначити здатність людини до адекватного сприйняття та дій в умовах культурних відмінностей. Дана модель була запозичена і адаптована М. Хеммером для визначення, в ході тестування, рівня розвитку міжкультурної компетенції. Континуум міжкультурного розвитку складається з п'яти позицій, на відміну від моделі М. Беннетта, яка містить шість позицій і включає «інтеграцію». Континуум також ділиться на дві частини та прогресує від монокультурного способу мислення до міжкультурного, що, по своїй суті, відповідає поділу М. Беннета на етноцентризм та етнорелятивізм. Етноцентризм – це несвідоме сприйняття власної культури, як центральної; етнорелятивізм, на противагу, це – свідоме визнання існування всіх культур, включаючи власну. Проте М. Хеммер, на відміну від М. Беннетта, не враховує таку складову міжкультурної компетенції як міжкультурні навички, які здобуваються в результаті навчання. Таке ігнорування веде до мінімізації ролі навчання у формуванні міжкультурної компетенції [7].

Таблиця 2

Модель розвитку міжкультурної сенситивності



Навички міжкультурної комунікації здобуваються шляхом вивчення культурних особливостей, усвідомлення міжкультурних відмінностей та рівності, позитивним ставленням до представників інших культур. Таким чином сама ідея здобуття міжкультурних навичок підтверджує ідею Е. Холла, що культурі можна навчати. У сучасному світі актуальним залишається питання навчання міжкультурному спілкуванню, тому проблема формування міжкультурної компетенції є основним напрямком досліджень сьогодення у рамках теорії міжкультурної комунікації.

Проблему формування міжкультурної компетенції також досліджує американський культуролог Е. Гірш. Він виділяє наступні рівні міжкультурної компетенції: рівень, необхідний для виживання; рівень, достатній для входження в іншу культуру; рівень, який забезпечує повноцінне існування індивіда в новій культурі; рівень, який дозволяє повною мірою реалізувати ідентичність мовної особистості [8]. Логіка такого поділу зрозуміла і перегукується з ідеєю континууму міжкультурного розвитку М. Хеммера, що веде від неприйняття іншої культури до адаптації та можливості спілкуватися на рівних.

Е. Гірш розглядає взаємодію культур з лінгвістичної точки зору і робить акцент на формуванні мовленнєвих навичок і знань, розумінні культурних символів та вмінні їх правильно застосовувати. Важливим, на думку дослідника, є культурна грамотність, яка «робить нас господарями стандартного інструменту пізнання та комунікації, таким чином дозволяючи нам передавати та отримувати складну інформацію усно чи письмово, в часі та просторі» [8, с. 2-3].

Британський дослідник С. Даль у своїй роботі «Комунікація та трансформація культури» (Communication and Culture Transformation), узагальнюючи дослідження своїх попередників, розробляє власну комплексну класифікацію ознак культури. Культура, за визначенням дослідника, це – сукупність наступних ознак групи(або підгрупи): спільні цінності, переконання та базові норми, та поведінка, яка з них випливає [9, с. 6]. Культура в даному контексті, це – колективний набір ознак, який є динамічним і змінюється з часом. До таких ознак культури він відносить: національний характер або сутність особистості; механізм сприйняття; концепцію часу; концепцію простору; мислення; мову; невербальну комунікацію (включаючи кінесіку, проксеміку, зовнішній вигляд, поставу, оптичну систему, контакт (дотик), паралінгвістичну систему та символізм); цінності; поведінку: норми, правила, мораль; соціальні групи або відносини. Таким чином С. Даль поєднує приховані ознаки культури (цінності, норми, сприйняття часу, простору та інше) із зовнішніми ознаками (зовнішній вигляд, поведінку, мову, символи) та пропонує розглядати культуру в рамках даних критеріїв як цілісну взаємопов'язану, динамічну систему.

С. Даль аналізує тенденції розвитку міжкультурної комунікації, включаючи політичні, соціально-економічні зміни, глобальний бізнес, вплив медіа та Інтернету і говорить про культурну трансформацію, тобто адаптацію індивіда до нових культурних умов. С. Даль спростовує ідею універсальної або космополітичної культури, яка, за прогнозами «песимістично налаштованих вчених», може призвести до втрати культурної ідентичності окремих народів, адже «культура – це дещо більше та глибше, ніж просто зовнішні ознаки, якими вона характеризується» [9, с. 44].

Більш практичний підхід до вирішення проблем міжкультурної комунікації має Р. Гестеланд, який класифікує культури на основі культурних змінних, через які виникають більшість проблем при веденні міжнародних переговорів. Основою вирішення таких проблем є визначення правильної моделі крос-культурної поведінки партнера та вибір відповідної стратегії ведення переговорів. Дослідник виділяє такі моделі: увага на угоді/увага на взаємовідносинах; неформальна/формальна культури; культура з жорсткими часовими рамками/культура з гнучкими часовими рамками; емоційно експресивні/емоційно стримані культури [10, с. 14-15]. Модель «увага на угоді/увага на взаємовідносинах» перегукується з моделлю поведінки за виміром Г. Хофстеде «індивідуалізм – колективізм», так як представники індивідуалістичних культур зосереджують увагу на роботі, не надаючи багато значення особистісним взаємовідносинам, а у колективістських культурах ділові стосунки можна побудувати тільки на основі хороших взаємовідносин між партнерами. Неформальні/формальні культури Р. Гестеланда мають такі ж ознаки, як культури з «низькою дистанцією влади і високою дистанцією влади» Г. Хофстеде. А культури з жорсткими часовими рамками/гнучкими часовими рамками описував Е. Холл, за критерієм темпоральності. Принципово новою ознакою, яку виділив Р. Гестеланд є емоційний портрет культури, і відповідно до нього емоційно експресивні/емоційно стримані культури.

Р. Гестеланд також застерігає від стереотипізації, так як дані характеристики можуть проявлятися до певної міри (більше або менше) у різних культурах. Також кожна культура має свій унікальний набір ознак, який є визначальним, проте не абсолютним.

Висновки. Теорія міжкультурної комунікації зародилася та набула розвитку завдяки дослідженням американських та європейських науковців, які по-перше, мали можливість проводити такі дослідження на базі великих міжнародних компаній, по-друге, була нагальна необхідність вивчення даної проблеми у зв'язку із глобалізацією бізнесу та пошуками іноземних партнерів за кордоном.

Проаналізувавши найбільш знакові теорії в міжкультурній комунікації, можна відмітити багатоаспектність досліджень, в центрі яких стоїть носій культури і його ознаки. Міжкультурна комунікація розглядається з антропологічної (Е. Холл), соціологічної (Г. Хофстеде), лінгвістичної (Е. Гірш) та психологічної точки зору. Актуальним є також комплексний підхід, який поєднує в собі вищезазначені ознаки (Р. Гестеланд, С. Даль). Знаковими є дослідження в напрямі формування міжкультурної компетентності (М. Беннет, М. Хеммер) та їх прикладний аспект – розробка анкет, опитувальників з детальними інструкціями аналізу. Основними тенденціями розвитку теорії міжкультурної комунікації залишаються питання побудови стратегії взаємодії з представниками інших культур на основі знання традицій, звичаїв, мови та культурних особливостей і питання формування міжкультурної особистості, здатної адаптуватися до будь-яких культурних умов шляхом вивчення, освоєння та прийняття іншої культури як рівної.

Список використаної літератури:

1. Hall E. T. *The Silent Language* / E. T. Hall. – NY: Doubleday and Co., 1959. – 420 p.
2. Hall E. T. *The Hidden Dimension* / E. T. Hall. – NY: Anchor books, 1990. – 217 p.
3. Hofstede G. *Cultures and organizations: software of the mind: intercultural cooperation and its importance for survival* / G. Hofstede, G. J. Hofstede, M. Minkov. – 3rd ed. – New York: McGraw Hill, 2010. – 450 p.
4. Колонтай М. М. Влияние национальных культур на становление и развитие менеджмента в разных странах (исследование Гирта Хофстеда) [Електронний ресурс] / М. М. Колонтай – Режим доступу: <http://www.research.by/webroot/delivery/files/ecowest/1999n2r06.pdf>
5. Hammer M. R. *The Intercultural Development Inventory manual* / M. R. Hammer. – Vol. 3. – Ocean Pines, MD: IDI, LLC, 2007. – 217 p.
6. Bennett J. Milton. *Developing Intercultural Competence for Global Managers* / Milton J. Bennett // *An Intercultural Mindset and Skillset for Global Leadership: Conference Proceedings of Leadership Without Borders: Developing Global Leaders from Adelphi*, MD: National leadership Institute and the Center for Creative Leadership, University of Maryland University College, 2001. – P. 1-15.
7. Bennett J. M. *Developing intercultural sensitivity: An integrative approach to global and domestic diversity* / J. Bennett, J.M. Bennett, D. Landis: *Handbook of intercultural training*, 3rd edition. – Thousand Oaks: Sage, 2004. – 265 p.
8. Hirsh E. D. *Cultural Literacy. What every American needs to know* / E. D. Hirsh. – N.Y.: Vintage, 1988. – 87 p.
9. Dahl S. *Communications and Culture Transformation. Cultural Diversity, Globalization and Cultural Convergence* [Електронний ресурс] / S. Dahl. – Режим доступу: <http://dahl.at/wordpress/research-publications/intercultural-communication/communications-and-culture-transformation>.
10. Гестеланд Р. Р. *Кросс-культурное поведение в бизнесе* / Р. Р. Гестеланд. – Днепропетровск: Баланс-Клуб, 2003. – 288 с.

References

1. Hall, E. T. (1959). *The Silent Language*. New York: Doubleday and Co.
2. Hall, E. T. (1990). *The Hidden Dimension*. New York: Anchor books.
3. Hofstede, G., Hofstede, G. J., Minkov, M. (2010). *Cultures and organizations: software of the mind: intercultural cooperation and its importance for survival*. New York: McGraw Hill.
4. Kolontai, M. M. *The impact of national cultures on the formation and development of management in different countries (research of Geert Hofstede)*. Retrieved from <http://www.research.by/webroot/delivery/files/ecowest/1999n2r06.pdf> (in Russ.)
5. Hammer, M. R. (2007). *The Intercultural Development Inventory manual*. Ocean Pines, MD: IDI, LLC.
6. Bennett, J. Milton (2001). *Developing Intercultural Competence for Global Managers. An Intercultural Mindset and Skillset for Global Leadership: Conference Proceedings of Leadership Without Borders: Developing Global Leaders from Adelphi*. MD: National leadership Institute and the Center for Creative Leadership, University of

Maryland University College.

7. Bennett, J., Bennett, J. M., Landis, D. (2004). *Developing intercultural sensitivity: An integrative approach to global and domestic diversity*. Thousand Oaks: Sage.

8. Hirsh, E. D. (1988). *Cultural Literacy. What every American needs to know*. New York: Vintage.

9. Dahl, S. (1998). *Communications and Culture Transformation. Cultural Diversity, Globalization and Cultural Convergence*. Retrieved from <http://dahl.at/wordpress/research-publications/intercultural-communication/communications-and-culture-transformation>

10. Gesteland, R. R. (2003). *Cross-cultural behavior in business*. Dnepropetrovsk: Balance Club (in Russ.)

Одержано редакцією 16.05.2015

Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 111.84:130.12:165.4

КИСЕЛИЦЯ Світлана Володимирівна,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

та соціально-гуманітарних дисциплін

Чернігівського національного технологічного університету,

e-mail: ksvim37@gmail.com, kimm7@rambler.ru

ПАРАДОКСИ ТОЛЕРАНТНОСТІ У КОНТЕКСТІ ЖИТТЄВОЇ МУДРОСТІ

Статтю присвячено толерантності в міжособистісних, міжетнічних і міжцивілізаційних стосунках, пошукові ефективних способів поєднання індивідуальних, групових та загальнолюдських цінностей. Проблема засвоєння миролюбності та втілення її у повсякденність є позачасовою у будь-якому суспільстві. Метою дослідження є з'ясування умов успішного функціонування толерантного світовідношення, трансформація світоглядного змісту гуманізму на екзистенціальний рівень, доведення здатності особистої стриманості та розсудливості підтримувати мир і спокій у глобальному вимірі, окреслення толерантності як форми життєвої мудрості. Основними результатами дослідження є встановлення різновекторної природи людських інтересів та вирішення суперечностей між ними через домовленість про межі допустимості (чи терпимості) відповідно до засад людського співіснування: все, що не заборонено – дозволено, аби у висловлюваннях і діях не містилося загрози здоров'ю і гідності людини. Наукова новизна дослідження міститься у проекті онтологічного та гносеологічного обґрунтування толерантності як особливого типу міркування і духовної діяльності людини у трьох вимірах її існування. Це створює логічні та етичні підстави такої моделі поведінки, яка принципово заперечує нетерпимість як безперспективний життєвий шлях і стверджує пріоритет загальнолюдських цінностей як перспективне прагнення до цілісності, довершеності, мудрості на всіх рівнях людського буття. Висновки автора полягають у наступному: критерії допустимих і категорично заборонених дій мають встановлюватися у результаті суспільної дискусії. Вони повинні визначати міру відповідальності за їх порушення не тільки через моральне засудження, але й правові норми, щоб позбавити людину спокуси неконтрольованою свободою.

Ключові слова: толерантність, нетерпимість, радикальність, довіра, розсудливість, гуманізм, духовні цінності, мудрість.

KYSELITSIA Svitlana Volodymyrivna,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor,

Department of Philosophy, Social Science and Humanities,

Chernigiv National technological university,

e-mail: ksvim37@gmail.com, kimm7@rambler.ru

PARADOXES OF TOLERANCE IN THE CONTEXT OF WORDLY WISDOM

Abstract. Introduction. *The article is dedicated to the tolerance in interpersonal and interethnic relations on the background of the humanization of the community, search of effective methods combining individual and universal values. A pressing problem of our time is spreading of intolerance, radical attitudes in society as in Ukraine and in the world. The reasons for these trends are multifarious and complex: growing of inequalities in societies and their expressions such as unemployment and the absence of concrete life perspectives for young population, the increasing and permanent exposure to social media and life in a virtual world, the informational struggle for opinions and souls as well as the disappointments with existing democratic regimes. Purpose is to clarify the conditions for successful functioning of a tolerant outlook, realization of ideological content of humanism on the existential level, study the ability of personal restraint and prudence to maintain peace and tranquility in a global world, defining tolerance as a form of wisdom. Methods of studying a phenomenon of tolerance are the principles of Hippocrates, existential dialectic, christian ethics, critical rationalism, relativism and humanism. The main results of the study: the author established the varied nature of human interests and tried to resolve contradictions between them through agreement on the limits permitted (or patience) in accordance with the principles of human coexistence that everything is permissible – not prohibited, so in the statements and actions did not contain threats to health and dignity rights. The originality of the research contains in the draft ontological and epistemological justification of tolerance as a special type of meditation and spiritual life in the three realms of existence, creating logical and ethical grounds of such behaviors is fundamental objection intolerance as hopeless life and claims priority of human values as a promising commitment to integrity perfection, wisdom at all levels of human existence. The conclusions of the author are the following: allowable criteria and categorically prohibited acts are established as a result of public debate. They must determine the extent of liability for violations not only through moral condemnation, but also rightfully to deprive a person temptations of uncontrolled freedom.*

Key words: *tolerance, intolerance, radicality, trust, prudence, humanism, spiritual values, wisdom.*

Постановка проблеми. Світову спільноту випробовують катаклізми нетерпимості, що є неприпустимим в постіндустріальному суспільстві з огляду на його техногенну складову. Ідеї економічного, національного, культурного тощо відродження досить часто перетворюються в антиподи, які штовхають світ до тоталітаризму. Нетолерантність як світоглядно-психологічний стан та розповсюджене соціальне явище створюють підґрунтя для ненависті і ворожнечі, викликають закономірні кризи в освіті, політичну нестабільність, зниження якості життя, релігійне протистояння. Відтак, у глобальному світі нагальним завданням є подолання суперечності «беззубого добра» та «агресивного зла» у контексті гуманізації культурно-антропологічного простору, що уможлиблює як осягнення людиною власної сутності, так і подальше існування у розмаїтому світі. Тож, однією з найактуальніших проблем сучасного світу виявляється поступове витіснення попереднього досвіду особистих поразок, соціальних катаклізмів та гуманітарних катастроф, максимальну налаштованість на довіру.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Історія філософської думки репрезентує неабияке розмаїття способів вирішення проблеми втілення толерантності у повсякденність. У якості методологічних засад вирішення суперечності між ними можуть виступати принципи Гіппократа «Не зашкодь», екзистенціальної діалектики «Все у житті переходить у свою протилежність», християнської етики «Бог не посилає людині більше випробувань, ніж вона здатна витримати», еволюціонізму «Все живе – подібне», критичного раціоналізму «Верифікуй гіпотезу», релятивізму «Людина – міра всім речам» та гуманізму «Возлюби людину – вінець буття». Тож, гуманітарна традиція розмислу над духовними цінностями покликана «втихомирити» міжгенеративні, міжетнічні, міжрелігійні, міжпартійні суперечності та суперечки, створюючи умови подальшого співіснування на засадах доброзичливості й добродійності не стільки задля тріумфу людяності, як заради елементарного виживання.

Діалектика життя людини в Україні, з огляду на її геополітичне положення на перетині шляхів та культур, вкрай актуалізує пошук тих світоглядних істин, що здатні нас

об'єднати і витіснення тих постулатів, що нас роз'єднують. Цей підхід у вітчизняній філософській думці, починаючи із шестидесятих років ХХ сторіччя, цілеспрямовано обстоювався Г. Горак, С. Кримським, В. Табачковським, В. Шинкаруком, О. Яценком. Серед сучасних мислителів постулати толерантності настійливо розповсюджуються Є. Андросом, І. Бондарчук, А. Єрмоленком, В. Кізімою, Г. Ковадло, Т. Лютим, В. Ляхом, А. Осиповим, М. Поповичем, В. Рижком, П. Саухом, Л. Ситніченко, Л. Солоньком, Т. Суходуб, Н. Хамітовим, Г. Шалашенком, Т. Ящук.

Метою дослідження є з'ясування умов успішного функціонування толерантного світовідношення, втілення світоглядного змісту гуманізму на екзистенціальному рівні, обґрунтування здатності особистої стриманості та розсудливості підтримувати мир і спокій у глобальному світі, окреслення толерантності як форми життєвої мудрості.

Виклад основного матеріалу. Серед проблем сучасного людинотворення однією із найгостріших, напевне, є непродуктивний конфлікт, який виникає на підґрунті небажання порозумітися, тому, повсякчас, і перероджується у ненависть та ворожнечу між ідеологічними носіями. Осмислення природи толерантності і втілення її спроможностей у глобальному світі гарантовано слугує комфортності перебування у зовнішньому світі всіх разом і кожного зокрема [1]. В особистісному вимірі толерантність за змістом, зазвичай, отожднюється із совістю, довірою, любов'ю, злагодою, повагою, милосердям тощо, за формою – віротерпимістю, чемністю, тактовністю, ввічливістю, шанобливістю, скромністю тощо. Тож, проблему формування розсудливості, поміркованості, терпимості людини я б трансформувала в три царини: особистісну, етнічну, загально цивілізаційну, або у комплекс світоглядно-психологічних, політико-правових, соціально-філософських питань.

Вперше з парадоксальною природою толерантності зіштовхнулася у «буремні дев'яності» в межах родини. Будучи філософом за освітою і гуманістом за переконаннями, намагалася виховувати дітей на засадах толерантності. Але отримала неочікувані результати: їх довірливість і чемність виявилися мішенню, м'яко кажучи, недобррозичливих людей або неоднозначних тлумачень. Дитина поцікавилася: що я робила неправильно, адже слідувала правилам і настановам, теоретично виклавши «джентльменський набір» порядної людини? Звісно, певне безсилля і невміння захищати ці «беззахисні» (з огляду на їх виключно духовне походження) загальнолюдські цінності викликали онтологічну тривогу, розгубленість і занепокоєння...

Життєва практика виявила «слабкі місця» теорії і поставила мене, як і будь-яку людину у ситуації екзистенціального вибору, перед пошуком чіткого критерію демаркації добра і зла. Хто із нас достеменно знає, які судження правильні, які засоби досягнення мети виправдані, як необхідно висловлювати свої позиції та поцінювати вчинки інших, тим більше – виховувати, тобто брати на себе відповідальність за певну спонуку до дії?

Продуктивно вийти із конфлікту материнських інстинктів та стратегічних життєвих принципів на родинно-особистісному рівні мені допомогла практична філософія Поля Рікера: «...поставлені у первісну ситуацію індивіди є індивідами раціональними і незалежними одні від інших та занепокоєними реалізацією своїх власних інтересів, не рахуючись з інтересами інших. Так само принцип *maximin*, якщо взяти його окремо не може звестися до рафінованої форми утилітарного розрахунку. Однак, таке врахування спирається в своєму граничному аналізі на правило взаємності; близьке до Золотого правила, конечна мета якого полягає у встановленні висхідної асиметрії, пов'язаної з владою, яку провідник дії одержує над носієм пасивності завдяки своїй дії, і яку насильство трансформує в експлуатацію» [2, с. 300].

У другій царині, через чверть сторіччя, парадокси толерантності стали очевидними у контексті новітньої історії, де пересіклися європейські, азійські та інші етнічні, правові, політичні, релігійні традиції. Широ долучаюся до оцінки очільником філософської еліти, академіком Мирославом Поповичем ментальності вітчизняної спільноти: «Сьогодні ми живемо у світовому співтоваристві, де толерантність визнається як цінність. Щодо українців,

звичайно, зараз ми набагато толерантніші, ніж, скажімо, 30 чи 70 років тому. Нас змінює історія. Але хочу сказати, що поблажливість і повага до інших – наша національна риса. Якщо згадати, навіть за давніх часів в українських селах люди називали одне одного на «ви», у стосунках були чемні, бешкетували дуже рідко. Ідея толерантності завжди домінувала в українському суспільстві» [3]. Мені видається, що саме на підґрунті невизначеності ціннісних орієнтирів при зміні зовнішніх умов співіснування й виникли метаморфози, які, наразі, набувають дещо дивного (іноді – абсурдного) характеру.

Аналогічні випробування долі відбуваються не лише в Україні, але стали надзвичайно розповсюдженим явищем у Європі, особливо на територіях, що у свій час люб'язно прихистили мігрантів або спокутували гріхи агресивної реваншистської політики попередніх очільників держав. Вони, в результаті синдрому винуватості або гіпервідповідальності за обездолених, виявилися «ласим шматком» для будь-якої експансії і, наразі, серйозно потерпають від «насадженої» доброзичливості. Дуже часто парадоксальність відчувається вже на рівні риторики, якій світове співтовариство, із причин повоєнної розслабленості, екзистенціальних пошуків чи циклічності історії, вчасно не завадило агресивно і хвацько ввійти у соціальну лексику, не надало гідної інтелектуальної відсічі у логіко-філософських судженнях чи громадських рухах, відмовившись від подвійних стандартів, не припустивши у постіндустріальному суспільстві. Тож, виявилось справою часу, допоки ситуація холоднокровного спокою, «принципового невтручання у внутрішні справи» з «кривавою насмішкою» трансформувалася у насильницькі дії і вже безпосередньо охоплює все більш широкі верстви населення.

Мала б викликати не тільки декларативне занепокоєння, але й нерозуміння, категоричну неприйнятність, осуд і цивілізовану боротьбу культура спілкування, що заснована на словосполученнях: «гуманітарний конвой», «примушення до миру», «ми – мирні люди, але наш бронепοїзд стоїть на додатковій колії», «руський мир» тощо, абсурдність яких, за визначенням, не викликає сумніву. Наслідки такого «діалогу», наразі, з'ясовуються... І далеко не мирним способом обміну думками чи війни ідей... Хотілося б, щоб здоровий глузд превентивно зафіксував цю суперечність у зародку, а результати діалогу виявилися необхідною, або хоча б достатньою мірою суспільного спокою.

За влучним висловом грецького філософа і богослова Христоса Яннараса: «Шлях до життя проходить крізь Іншого» [4, с. 31]. Християнські канони поцінують толерантність як поблажливе ставлення до недоліків іншого у разі, якщо він їх визнає і потребує зовнішньої допомоги в позбавленні від них як життєвого баласту, але аж ніяк не насильницьке перекраювання чи перекроювання його переконань чи життєвого простору через знищення носія (гра слів відображає вже не «остогидлу» риторику, а, на превеликий жаль, емпіричний факт). Тим більше, що на екзистенціальному рівні ця місія – нездійсненна, а на соціальному – вибухонебезпечна. Рецепт виходу із морально-етичної та геополітичної колізії тут може виявитися спільне релігійне підґрунтя – Книга Книг, адже на початку було Слово, і Слово було Логос, і Слово було у Бога, і Слово було Бог у сенсі абсолютної цінності Божого Створіння – Людини – та її незнищенності Іншою. Всі проблеми розпочинаються із опозиційної налаштованості людини до світу, але вирішення їх має завершитися компромісом через перемовини: «Бо буває людина, що трудиться з мудрістю, зо знанням та із хистом, та все полишає на долю людини, яка не трудилася в тому: Марнота й оце й зло велике!» (Екл. 2:21). Тож, цивілізовано окреслюється єдиний продуктивний вихід – необхідність домовлятися, тобто через мовлення, спілкування, комунікацію як Божий дар шукати спосіб порозумітися: «Краще двом, як одному, бо мають хорошу заплату за труд свій, і якби вони впали, підійме одне свого друга! Та горе одному, як він упаде, й нема другого, щоб підвести його...» (Екл. 4:9-10).

У третій царині, аналізуючи толерантність як випробування, переживання, мотив, стан, категорію, реалію, кодекс честі тощо на різних стадіях становлення людства, привертає увагу потреба як особистості (інтелектуальної, не зовсім і навіть зовсім нерозумної), так і спільноти (демократичної, анархічної і навіть авторитарної) у чітких правилах співіснування

мікро- і макрокосму у системі «людина – світ». Ще починаючи із «сивої» минувшини питання формування середовища мирного співіснування із собі подібними виокремилися у проблему створення виключно людського типу взаємостосунків: людина серед людей і наодинці із собою, в ідеалі, має бути однією й тією ж особою задля досягнення душевної рівноваги (а далі – і до щастя – рукою подати!) й соціального спокою (а далі – і мир – не така вже й ілюзія!). Тож, нагальним завданням сучасного глобального поля (а не полігону) є «золота середина» між засобами втілення гуманістичних правил, що мають настійливо стимулюватися і табу, порушення яких мають безкомпромісно каратися.

Важливо зазначити, що терпимість до чужої думки не передбачає відмови від її критики або від власних переконань. Вона означає лише визнання плюралізму – ймовірності істинності не власних (чужих) суджень. Особливо необхідна толерантність у тих царинах, де відсутній точний критерій оцінки й доведення очевидної переваги будь-якої позиції, принципів чи рішень (питань релігійної віри, моральних переконань, національних традицій).

У світоглядно-теоретичному контексті нашої статті особливо цікавим і, сподіваємося, продуктивним (проте, у методологічній основі, дійсно, суперечливим) є філософське вчення П'єра Тейяра де Шардена. У ньому можна побачити спробу поєднати науку й релігію, панбіологізм, що переходить у панпсихізм, але й гострий біль і тривогу за ноосферу: «Наразі широкі верстви людства зачаровує... підступна доктрина «прогресу шляхом відособлення», – доктрина селекції та обраності рас. Расизм, що лестить колективному егоїзму, живіший, благородніший і ще більш чутливий, ніж індивідуальне самолюбство, для свого обґрунтування приймає і продовжує лінії дерева життя строго такими, якими вони є, в їх перспективах... Надлюдина повинна зростати, як і будь-яке інше стебло, із однієї бруньки людства» [6, с. 189-190]. Тож, у роздумах про майбуття домінує ідея прогресивної соціалізації сучасного людства: не тільки локальні культури і цивілізації, а й народи і раси у глобальному вимірі все істотніше впливають на формування єдиного глобального культурно-антропологічного простору, що йменується Людством, яке інтегрується у Всесвіт через інтелект (єдиний, відомий нам спосіб перспективного співіснування). Відтак, ідеалом виступає ідея християнської спільності та природної видової соціалізації, націленої на єднання людства на підставі всеосяжної любові. Ідея становлення взаємозалежного світу є переконаністю в тому, що Земляни мусять враховувати факт планетного співпомешкання.

Як би ми не відрізнялися поміж собою: зовнішнім виглядом, мовою, релігією, традиціями таке інше – вижити зможемо тільки віднайшовши порозуміння у точці дотику: живи сам, і не заважай жити іншим. А це неможливо без зацікавленості один одним, настійливого вивчення звичок, звичаїв, пристрастей, історії інших, але таких подібних нам людей, зближення усіх соціальних конгломератів (народів, націй, племен, родин, кланів, партій, конфесій тощо) через бажання добробуту і збагачення. На підтвердження нашого міркування звернімося до світоглядної сентенції, що біля двох з половиною тисяч років навчає людей мудрості в антропологічному вимірі: «Конфуцій сказав: «Нелюдинолюбний не може жити у бідності довго, не може постійно віддаватися радості; людинолюбний спокійно (тобто вільно творить) людинолюбство, (а) мудрий (навіть бачить) користь у людинолюбстві» [7, с. 116].

Наразі, світове співтовариство (принаймні, його мисляча частина) через низку глобальних випробувань поступово доходить висновку: найважливішою основою міжособистісного, міждержавного та загальнолюдського спілкування є толерантність, що визнається необхідною і достатньою умовою суспільного існування людей різних вірувань, культурних традицій, політичних переконань, ментальної зорієнтованості, освітнього рівня, віку, статку таке інше. Відтак, вона виступає екзистенціальним мотивом і стимулом відкинути зле і спонтанне у людській поведінці (заздрість, осуд, плітки тощо) і культивувати добре і вистраждане (доброзичливість, стриманість, розсудливість тощо) знання про те, як потрібно спілкуватися, виходячи із так званого негативного та позитивного досвіду взаємодії

з іншою людиною: «Нехай переможе він гнів відсутністю гніву, недобре – добрим, нехай переможе він скромність щедрістю, правдою – брехуна» [8, с. 58]. Тож, не засуджуйте, то й засудженими не будете.

Толерантність далеко не тотожна поблажливості до інакшеслісного або вимушеного примирення зі звинуваченим, позаяк вимагає раціональних доказів домінування ідеї одного із рівнозначних суджень та можливості їх дискусивного публічного аналізу, не дивлячись на непрогнозовані наслідки обов'язкового діалогу. Адже довіра – одна із найглибших підвалин душевності і духовності, що поєднавшись із любов'ю та надією забезпечує сприйняття майбутнього як здійснення чекань, сподівань і жадань, отже, ідеалів справді людського способу існування [9].

Як репрезентовано соціально-історичним та світоглядно-антропологічним досвідом, будь-яка цивілізація та адекватна особа ставляться до феномену толерантності як до безумовної цінності та вважають її необхідною основою для подальших домовленостей між окремими особистостями, конфесіями, кланами, сім'ями, народами, державами тощо задля встановлення довготривалих гармонійних взаємостосунків або хоча б перемир'я, адже поганий мир, як відомо, є кращим за гарну війну. Критичний аналіз толерантності надає підстави стверджувати: Добро має подбати про межу дозволеного. Адже у житті людина обирає не між Добром і Злом (через відсутність чітко виражених критеріїв), а із двох «Зол» вибирає менше, позаяк все пізнається у порівнянні.

На тлі життєвих випробувань слушно і обнадійливо звучить думка знаного українського філософа Віталія Табачковського: «Все, що «для всіх», але не «для мене», відчужене від мене. Тому, зокрема, відчуженими добрими намірами моститься дорога до пекла, вони перевтілюються до повної невпізнанності, перестають бути ідентичними. А відтак, не помилимося, якщо будемо постулювати, що до визначальних ознак людської сутності належить здатність постійно відчувувати цю сутність. Мабуть, у цьому – одна з наріжних труднощів віднайти людську самоідентичність як у площині екзистенціальній, так і антрополого-рефлексивній. Ідентичність, яка стверджується через низку послідовних її, здавалося б, заперечень!» [10, с. 395].

Висновки. Толерантність, без огляду на її цивілізаційні метаморфози, є однією із найприйнятніших форм людського співіснування, що історично склалися, яка стверджує мінімум самообмеження при максимумі соціального зиску. Такими діями формуються альтернативні світоглядні настанови: до продуктивного (креативного) виходу із проблемних, кризових, конфліктних життєвих ситуацій шляхом перемовин або радикального (руйнівного) шляху знищення конкурента. Тож, у вільній дискусії кожна людина має визначитися щодо перспективного та безперспективного способів впливу на майбуття, у яких окреслюється бажане, припустиме і категорично заборонене та взяти на себе відповідальність за розгортання подій у соціумі. Парадоксальність виявляється тоді, і тільки тоді, коли міра допустимого встановлюється особою самостійно, відповідно до розуміння нею граничних засад людського існування, ціннісних орієнтирів і ототожнюється із межею втілення авантюри, заснованих на фізичному чи ідеологічному ствердженні власного існування у світі. Відтак, лише онтологічна самотність і безвихідь чекають на людину.

Практичний результат дослідження полягає в окресленні межі дозволеного, закликів до публічного і прозорого гарантування людині таких умов для самоідентифікації і самореалізації, за яких її свобода не закінчувалася б на рівні «простягнутої руки» іншої людини. Водночас, необхідно вимагати від очільників спільноти зобов'язати кожного члена співтовариства слідувати принципів: все, що не заборонене законом – дозволене, лише б в діях не містились ознаки нетерпимості у будь-яких вимірах. Його порушення має бути публічно засудженим і покараним не лише на рівні моральних сентенцій, політичних декларацій, абстрактних міркувань, але й на рівні конкретних вимог суспільного статуту, законодавчих положень, за якими діє виконавча влада.

Сподіваємось, що висловлені у статті сентенції відкривають перспективи ствердження людського світу, перемоги буття над існуванням, життя над животінням, формування такого

світовідношення, де людина осмислено приймає за життєвий принцип істину: все, що не заборонено, – дозволено, аби це не заважало чинити вільний вибір життєвого шляху іншим і не містило заклику до нетерпимості. Лише толерантність як мудра світоглядна настанова та вияв волеспроможності людини уможлиблює ефективну протидію колізіям сучасності, виступає гарантом душевного спокою та соціальної гармонії, ефективним доробком кожного у загальнолюдську культуру спілкування.

Список використаної літератури:

1. Kyselytsia Svitlana. Existential Wisdom Of Belief / S. Kyselytsia // *American Journal of Scientific and Educational Research*, 2014, No.2. (5) (July-December). Volume II. – New York: Columbia Press, 2014. – P. 478-487.
2. Рікер Поль. Сам як інший / П. Рікер. Пер. з фр. В. Андрушка, О. Сирцової. – К.: Дух і літера, 2000. – 458 с.
3. Попович Мирослав. Толерантність – наша національна риса. Наскільки терпимим є сучасне українське суспільство? / М. Попович // *Вісник Пенсійного фонду України*. – 2011. – № 14. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.filosof.com.ua/Conference/Tolerant.doc>
4. Яннарас Христос. Варіації на тему Пісні Пісень / Х. Яннарас. Пер. С. Говорун. – К.: Дух і літера, 1999. – 128 с.
5. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту; переклад Івана Огієнка. – К., 1988. – 1523 с.
6. Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. Перевод Н. Садовского. – М.: Главная редакция изданий для зарубежных стран издательства «Наука», 1987. – 240 с.
7. Шинкарук Володимир. Віра, надія, любов / В. Шинкарук // *Віче*. – 1999. – №3. – С. 4-14.
8. Дхаммапада // *Буддизм*. Сост. Я. Боцман. Пер. В. Топорова. – Харьков: Фолио, 2002. – 987 с.
9. Беседы и суждения Конфуция / Конфуций. Пер. В. Васильева. Издание 2-е, исправленное. – СПб.: ООО Издательство «Кристалл», 2001. – 1120 с.
10. Табачковський Віталій. Полісугнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. – К.: ПАРАПАН, 2005. – 431 с.

References

1. Kyselytsia, Svitlana (2014). Existential Wisdom Of Belief. *American Journal of Scientific and Educational Research*, 2 (5), 478–487. New York: Columbia Press.
2. Ricœur, Paul (2000). *Himself as another*. Kyiv: Duh i Litera (in Ukr.)
3. Popovich, Myroslav (2011) Tolerance is our national trait. How tolerant are modern Ukrainian society? *Visnyk Pensynoho fondu Ukrainy (Bulletin of the Pension Fund of Ukraine)*, 14. Retrieved from <http://www.filosof.com.ua/Conference/Tolerant.doc> (in Ukr.)
4. Yanaras, Khrystos (1999). *Variations on the Song of Songs*. Kyiv: Duh i Litera (in Ukr.)
5. *The Holy Bible* (1988). Kyiv (in Ukr.)
6. Teilhard de Chardin, Pierre (1987). *The Phenomenon of Man*. Moscow: Glavnaya redakciya izdaniy dlya zarubezhnich stran izdatel'stva "Nauka" (in Russ.)
7. Shynkaruk, Volodymyr (1999). Faith, Hope, Love. *Viche (Viche)*, 3, 4–14 (in Ukr.)
8. Dhammapada (2002). *Buddhism*. Kharkiv: Folio (in Russ.)
9. *Conversations and judgments of Confucius* (2001). St. Petersburg: ООО Izd. "Krystall" (in Russ.)
10. Tabachkovsky, Vitaliy (2005). *Multiple nature of homo: philosophical and artistic thought in search of "non-Euclidean reflectivity"*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)

Одержано редакцією 14.05.2015
 Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 130.2

ПАХАРЕНКО Василь Іванович,
доктор філологічних наук, професор
кафедри української літератури та компаративістики
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: paharenko.2011@ukr.net

ВЛАСНЕ-МІТИЧНИЙ МЕХАНІЗМ ЗГАРМОНІЗУВАННЯ СВІТУ

Статтю присвячено узагальненню, систематизації й поглибленню з мітологічних позицій сучасних філософських концепцій шляхів згармонізування світу, конструктивного зрівноваження біполярності психіки людини. Діалектичну логіку забезпечує власне-мітична модель світосприймання, яка передбачає зв'язок із докільям, життєствердний світогляд, мораль. Така логіка підказує людині, що у тривимірному (чи тим паче у шестивимірному) світі опозиції треба розглядати не як бінарні, а як тринітарні. Лише такий підхід забезпечує якісний поступ, розвиток, відкриває сенс затьятої боротьби протилежних первин. Псевдомітична ж логіка абсолютизує одну з частковостей вселенської цілоти, порушує діалектику, унеможлиблює діалог людини зі світом. Зокрема автор зосереджує увагу на примиренні основних екзистенційних опозицій «Я – світ» (зокрема «Я – Бог») і «чоловік – жінка». Діалектичне розв'язання цих двох фундаментальних опозицій дозволяє позитивно вирішувати й найважливішу опозицію – «тілесне – духовне», «душевне – духовне», «людське – Боже» – через феномен людини і життя.

Ключові слова: людина, опозиція, бінарність, тринітарність, фемінне, маскулінне, андрогінне, міт, власне-міт, псевдоміт, дух, душа, родове, цивілізаційне.

PAKHARENKO Vasyl Ivanovych,
Doctor of Sciences (Philology), Professor,
Department of Ukrainian Literature and Comparative Studies,
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: paharenko.2011@ukr.net

OWN-MYTHICAL MECHANISM OF THE WORLD'S HARMONY

Abstract. Introduction. The article is devoted to the problem of regularities of spiritual self-becoming. **Purpose.** The purpose of this study is the generalization, systematization and deepening from the mythological positions of the modern philosophical concepts routes in world's harmony, to the constructive antilibration of the bipolarity human psyche. **Methods.** The author implements the mythological and profound psychological methods. **Results.** Person chose two ways of progress the monological or pseudomythical and dialogical or own-mythical. This logic suggests to man in the three-dimensional (or in the six-dimensional) world of opposition should not be seen as binary, but as a trinitary. The approach provides qualitative progress, development, opens the sense of struggle fiercely opposing beginning. The pseudomythical logic absolutizes a one part of the universal integrity, gives dialectics, rules out dialogue with the world of man. Especially the author focuses on harmonization the two main existential oppositions "Self-world polarity" (in particular "Self-God polarity") and "male – female". Person's salvation is a synthesis of human and God which reflected in the idea of God-man. Sexual love regulates the opposite of masculine and feminine. So two genders are combined in integrity that approximate to God's integrity. This type of love implements the other kinds of love – love of Neighbor and love of Distant. After all, gender and love are connected with the mystery of discontinuity in the world and any secret connections. So, androgynism is a final combination of male and female in the God-like existence, final overcoming of collapse, restoring the image and likeness of God in man. A female essence, alienated by the time, is reunited with male nature through love and the human's imagery recovering. **Originality.** The scientific novelty of the results involves the pan-mythological theory's application of knowledge of the world. Also the author focuses on the Trinitarian model that solving the oppositions in the individual self. The scientist has approbation mechanisms of this model. **Conclusion.** The dialectically solving the two fundamental oppositions allows positively solve critical opposition – "corporal – spiritual", "mental – spiritual", "human – God" –

through the phenomenon of man and life.

Key words: *man, opposition, binary, trinitary, feminine, masculine, androgynous, myth, own-myth, pseudomyth, spirit, soul, family, civilization.*

Постановка проблеми. Як засвідчує історичний і повсякденний досвід, людина досі перебуває в стані формування. Через те вона наскрізь амбівалентна і має постійно робити самостійний вибір (що дає їй шанс бути вільною). Первісними й основоположними, вочевидь, були опозиції «Я – світ» і «чоловік – жінка». Аналіз цих опозицій призвів до відкриття двох визначальних характеристик особистості – духовності (дієвої творчої енергії) і душевності (конкретного вияву співчуття, жертвовної любові). Статева опозиція зумовила й еволюцію суспільства, першим етапом якої був родовий (матріархатний) устрій, а другим – цивілізаційний (патріархатний).

Початкова дисгармонійність, роз'єднаність людини із джерелом життя, світом, навіть із собою породжувала екзистенційні страждання і страх. Саме цей страх як передчуття духу (за С. К'еркегором) і став рушієм нашого розвитку, культури. При цьому людина обрала два шляхи руху. Перший – монологічний – ґрунтується на диктаті свідомого (догматів релігії чи науки). Але він періодично зазнає саморуйнації, відслоняючи первісний жах. Крім того, не просто ігнорує позасвідоме, а непомітно опиняється під його владою, тому зазвичай раціонально породжує ірраціональні псевдорелігії (комунізм, нацизм тощо), які ведуть до регресу і розпаду свідомості. Другий шлях – діалогічний – має підґрунтям позасвідоме відчуття нерозривного взаємозв'язку людини з Усесвітом, а отже, прагнення подолати протилежності, здобути єдність зі світом, створивши і зберігши при цьому свою свідомісну суверенність (своє Я). Цей шлях відкриває людині істину, яка полягає в тому, що Всесвіт породжений і керований любов'ю, а тому єдиний, живий, вільний, згармонізований.

Щоб досягти і творчісно зреалізовувати цю істину, наше мислення має керуватися любов'ю (найвищим виявом позитивної духовної енергії, який забезпечує стан єдності). Тому саме мистецтво й «есеїстична» філософія, що спираються на кордоцентричні підвалини, демонструють великий людинознавчий потенціал.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Окреслена проблематика завжди перебувала у центрі уваги мислителів-екзистенціалістів, насамперед В. Соловйова, М. Бердяєва, Д. Чижевського, К. Ясперса, О. Лосєва, значний внесок у її осмислення зробили фундатори аналітичної психології К. Г. Юнг та Е. Нойман.

Мета статті – узагальнити, систематизувати й поглибити з мітологічних позицій сучасні філософські концепції шляхів згармонізування світу, конструктивного зрівноваження біполярності психіки.

Виклад основного матеріалу. Людське мислення в принципі мітологічне, адже приречене поєднувати свідомі результати практичного досвіду й позасвідомісні інтуїції, знання і віру. У переплетенні й зіткненні розмаїтих мітознавчих стратегій виразно проступає панмітична модель людського світосприймання.

Щоб уникнути термінологічних непорозумінь у характеристиці мітотворення, слід насамперед розмежовувати два ступені міту: абсолютний міт (панміт) – це картина світу людини і людства; відносний міт – це конкретні (давні й сучасні) міти, художні ідеї, релігійні чи наукові теорії, концепції, що претендують на цілісне пояснення світу. Відносні міти можна розглядати на функційному і хронологічному рівнях.

На певному щаблі становлення людина створює власне-міт, який забезпечує зв'язок із довкіллям, світогляд, мораль. Однак з розвитком людини цей міт перестає задовольняти її запити. Тоді людина або трансформує його в новий, духовніший, глибший, здатний розширити діалог, або створює псевдоміт (це абсолютизація однієї з частковостей вселенської цілості, порушення діалектики, відмова від діалогу). До псевдомітотворення штовхають гносеологічний (протест проти посутньої непізнаності світу) й етичний (нездатність прийти до теодицеї і, як наслідок, «стражденний» атеїзм) чинники.

Найнебезпечніша загроза псевдоміту полягає в тому, що він розбалансовує психіку людини, відокремлює свідоме від позасвідомого і навпаки, а відтак – призводить до краху особистості чи й цілого суспільства.

Це – функційний рівень. На хронологічному рівні відносний міт проходить закономірну еволюцію від археміту (у якому переважає позасвідоме, колективне, нормативне, універсальне) до неоміту (з перевагою свідомого, індивідуально-авторського, конкретно-історичного, творчої свободи). Трансформація археміту в неоміт засвідчила перехід людства зі стану дитинства у стан зрілості. Хоча сам неоміт не є панацеєю, він може бути як власне-мітом, так і псевдомітом. Конструктивний шлях – творення неовласне-міту на підставі розкодування архемітів (Докладніше розгортаю цю концепцію у статті «Панмітична модель світосприймання: спроба систематизації» [1]).

Керована любов'ю власне-мітична настанова неминуче приводить людину до гармонійного стану, до зрівноваження, а потім і переростання основоположних екзистенційних опозицій. Усе це не раз демонстрували своїм життям і вченням великі мудреці.

Що ж являє собою доступна людині гармонія? Ф. В. Шеллінг аналізує її на прикладі музики: «У звичайному слововживанні про музиканта кажуть, що він розуміє мелодію, коли може побудувати одноголосий вокальний наспів з притаманним йому ритмом і модуляцією, і що він розуміє гармонію, коли може наділити єдність, що розкривається в ритмі у багатовідмінності, також і широтою,.. себто якщо він уміє поєднувати в одне милозвучне ціле декілька голосів, із яких кожен має свою власну мелодію. У першому випадку – явна єдність у багатоманітності, у другому – багатоманітність у єдності; там – послідовність, тут – співіснування» [2, с. 233-234].

У Всесвіті панує гармонія, тобто співіснування ритмів. А ритм – «це коливання між причиною і наслідком. Це взаємодія причини і наслідку з навперемінним їх чергуванням. Це боротьба причини і наслідку. На зовнішньому рівні причина перетворюється в наслідок. На тонкому плані наслідок стає причиною. Їхнє взаємне перетікання одне в одного створює ситуацію об'єкта» [3, с. 178].

Відтак будь-який розвиток передбачає два потоки енергії, що рухаються назустріч один одному. Тому світ двополюсний, антитетичний, суперечливий, діалектичний. Ще Я. Беме геніяльно осягнув природу цього стану. Будь-яка первина для свого розкриття, – учив він, – передбачає протилежну первину, яка чинить їй опір. Світло передбачає темряву. Рациональної первини немає без ірраціональної. І разом з тим ірраціональну первину ніколи не можна до кінця раціоналізувати. Світло у темряві світить, і темрява не покриває його, але світло передбачає нескінченність темряви [4]. Зрештою, ще раз пригадаймо східну модель світу як монади.

Отже, світ улаштований так, що для точної характеристики об'єкта *однозначне трактування неможливе*. Будь-який об'єкт чи процес може бути достатньо з'ясованим лише тоді, коли у його характеристиці присутні два протилежні погляди. Без такої амбівалентності не може зреалізуватися основа і сенс буття – *любов*. С. Лазарев переконливо твердить: «Любов породжує життя, бажання, красу, щастя, інакше кажучи, те, що ми називаємо добром. Для того, щоб любов існувала довше, має з'явитися зло, точніше, те, що ми називаємо злом, руйнування життя, чуттєвості, бажань. Любов існує тоді, коли є дві протилежності. Якщо їх зростити, через деякий час добро перетворюється на зло, будівництво перетворюється на руйнування... Доки ми намагаємося зрозуміти ситуацію під одним кутом зору, ми приречені на недостатність любови» [3, с. 108-109].

У ситуації ж конфлікту псевдомітотворець переймається тим, хто винен і як його покарати, а власне-мітотворець – як навчитися любити і розуміти іншого. Адже «розуміння – це єднання, а єднання – це любов» [3, с. 77].

Діалектична логіка власне міту підказує людині, що у тривимірному (чи тим паче у шестивимірному) світі опозиції треба розглядати *не як бінарні, а як тринітарні*. Лише такий підхід забезпечує якісний поступ, розвиток, відкриває сенс затятої боротьби протилежних

первин.

Які шляхи розв'язання окреслених раніше основних екзистенційних опозицій пропонують мислителі власне-мітичного спрямування?

1. Опозиція «Я – світ», «індивідуальне – соціальне». На думку сучасних філософів, психологів, соціологів, митців, це – одна з найпекучіших проблем сьогодення, яка щоразу загострюється. Адже «тривалі періоди тоталітаризму та неототалітаризму привчали передусім до нехтування особистісним. Це, у свою чергу, зумовило гіпертрофовані, спотворені форми особистісного самоствердження» [5, с. 570-571].

Аналізуючи цю проблему, О. Лосев наголошує, що миротворчою синтезою індивідуалізму й соціалізму є *релігія*, Церква у первинному Христовому розумінні – як духовна спільнота. «Оскільки лише у символі справжнє злиття ідеї і матерії і оскільки символ, утілений у життя, є організмом, отже, справжнє злиття загального й індивідуального може бути тільки у символічному організмі. А Церква і є Тіло Христове, себто абсолютна істина, дана як символічний організм» [6, с. 178-179]. «Лише в релігії можливе таке становище, – розгортає докази філософ, – що окрема людина, заглиблюючись у себе до останнього напруження, а іноді й прямо йдучи зі світу у відлюдництво, цим самим не тільки сприяє спасінню власному, але рятує й інших, її справа важлива й потрібна саме для всіх, вона підносить духовний стан саме всієї церкви і наближає інших до спасіння» [6, с. 179].

На цій же логіці побудовані міркування В. Соловйова: людина наближається до істини (осягнення всеєдності), коли любов долає, точніше трансформує, егоїзм. Мислитель підсумовує: «Людина (взагалі і кожна індивідуальна людина зокрема), будучи фактично тільки цим, а не іншим, може ставати всім, лише знімаючи у своїй свідомості і в житті ту внутрішню грань, яка відокремлює її від іншого. «Цей» може бути «всім» лише разом з іншими, тільки разом з іншими може він здійснити своє безумовне призначення – стати неподільною і незамінною частиною всеєдиного цілого, самостійним живим і своєрідним органом абсолютного життя» [7, с. 506]. Отже, бачимо тут безпосереднє розгортання шеллінгянського розуміння гармонії.

Розвиваючи вчення Соловйова, Бердяєв конкретизує опозицію «індивідуальне – загальне» у найрадикальнішому й основоположному її вияві: «Я – Бог (Абсолют, ідеальна всеєдність усього)». Розглянувши історичний досвід, починаючи від античності, він переконливо доводить, що перетворення суперечності людини і Бога на антагонізм призводить до деградації й загибелі людини. Відтак Бердяєв пропонує синтезу людини й Бога в ідеї Боголюдини.

У людині, – доводить мислитель, – зятато борються дві протилежні тенденції – об'єктивізації і людяності. Людяність є не соціалізація, а спірітуалізація людського життя. «Соціальна проблема є проблемою людяності. Світове й соціальне середовище не тільки впливає на людину, але воно й проєктується людиною зсередини» [8, с. 437].

Бердяєв свято переконаний, що з *неминучістю наближається епоха людяності*. Відбувається одуховлення не тільки самої людини, а й природного та соціального середовища та навіть ідеї Бога (вона звільняється від вульгарного антропоцентризму). Складається закономірно парадоксальна ситуація: утвердження людяності посилює не антропоморфізм, а теоморфізм. «Адже людяність божиста, не людина божиста, а людяність божиста. Людяність є цілісне ставлення до людини і до життя, не тільки до людського світу, а й до світу тваринного. Людяність є розкриття повноти людської природи, себто розкриття творчої природи людини. Ця творча природа людини повинна виявити себе і в людяному ставленні людини до людини... У Боголюдині, Синові Божому і Синові людському, починається нова людина, людина нової і вічної людяності» [8, с. 439-440].

2. Опозиція «чоловік – жінка». Її вирішення пропонує уже східна монада. Дві симетрично протилежні точки в колі символізують чоловічу й жіночу первини (китайською – янь і інь). Себто в основі світобудови є протилежність чоловічого й жіночого. Чорна точка на білому полі і біла – на чорному показують, що кожна із первин уміщує у собі протилежність,

яка напружує і підтримує ту первину, що перебуває натепер у явленому, доступному для відчуттів вигляді. Інакше кажучи, те, що бачиш перед собою, несе у захованому вигляді свою протилежність (зокрема, явлений фізично чоловік глибоко в душі, у позасвідомому є жінкою і навпаки). Обидві ці протилежності в людині живуть одночасно, тільки на різних планах.

Схожу ідею чоловічо-жіночої єдності в західній філософії запропонував Платон, це *вчення про андрогінів*. Кожен із нас, – за Платоном, – є лише половина людини, розсіченої навпіл, тому кожен шукає свою загублену половину. Коли одна половина знаходить іншу саме свою половину, людина переживає справжнє щастя любови як єдності [Див.: 9, с. 98-100].

Платонівський міт про андрогінів розвивали і Я. Беме, і В. Соловйов, і інші автори. По-новому прочитав і розгорнув його у ґрунтовну концепцію М. Бердяєв. На переконання мислителя, чоловічо – жіночу протилежність знімає статева любов. Вона об'єднує дві статі в цілість, що наближається до цілісності Божої. Саме через цей тип любови реалізуються й два інші типи – любов до Близнього і Дальнього. Адже зі статтю й любов'ю пов'язана таємниця розриву у світі і таємниця будь-якого з'єднання. «Андрогінізм і є остаточне з'єднання чоловічого й жіночого у вищому богоподібному бутті, остаточне подолання розпаду і розладу, відновлення образу і подоби Божої в людині... Через любов відчужена жіноча природа возз'єднується з природою чоловічою, відновлюється цілісний образ людини... Зв'язок любови еротичної з андрогінізмом і є зв'язком її з особистістю. Позаяк воістину будь-яка особистість андрогінічна. Андрогінізм є відновленою цілістю статі у богоподібному бутті особистості. У любові повинна відкритися не таємниця жіночності й таємниця чоловічності, а таємниця людини» [10, с. 197-198].

Власне-мітичне примирення опозицій чоловічого – жіночого пропонує також, скажімо, С. Лазарєв. Він розглядає людську психіку як єдність інформації й енергії. Для того, щоб інформація реалізувалася, необхідна енергія. Енергія, себто почуття, перетікає в інформацію, себто думки, і навпаки. Інформація – чоловіча первина, енергія – жіноча. На поверхневому плані вони явно відмінні, у глибинних же пластах енергія й інформація ідентичні. Спочатку ми збираємо інформацію почуттями, а потім вона розгортається досвідом і свідомістю. На зовнішньому рівні почуття породжують думки, енергія перетворюється на інформацію. На глибинному ж плані інформація породжує енергію. На ще тоншому плані енергія й інформація – ідентичні, вони є виявом однієї й тієї ж первини [Див.: 11, с. 102-104].

Гармонійний стан для людини – не зупинка у чеканні чогось, а розвиток й устремління до любови й Бога. А для цього необхідна єдність і боротьба двох протилежностей – чоловічої й жіночої первин. Жінка уособлює хаос, чоловік – порядок. На вищому плані хаос і порядок – це одне і те ж. І щоб поєднатися у вищому аспекті, відбуваються коливальні процеси. Хаос змінюється порядком, порядок – хаосом. Навперемінно збільшуючи концентрацію на одній з протилежностей, ми збільшуємо масштаб конфлікту (ситуації, коли бракує любови), а значить, маємо сильніше прагнути до єдності, яка цю боротьбу перетворить не в загибель, а в розвиток.

Чоловік від природи більш духовний, себто має стратегічне мислення, що вкрай необхідно для виживання й перспектив. Разом з тим чоловік упорядкованіший, ніж жінка, а будь-яка системність – це вже обмеження в інформації. Щоб система була стійкою, її треба розхитувати. Цю місію успішно виконує жінка. Вона від природи більш чутлива, більш хаотична. За рахунок цього її відкритість до одержання інформації вища, ніж у чоловіка. Звідси – підвищена інтуїція. При всьому цьому особливо важливо пам'ятати головне: чоловіча системна й інтуїтивна жіноча у вищому вияві – одне і те ж. Змагаючись же між собою на перших сходинках, вони щораз більше збагачуються любов'ю [Див.: 3, с. 98-99].

Як бачимо, і в цій концепції виявляється логіка монади, голографічної моделі Всесвіту. Разом з тим помічаємо, що монадний підхід, характерний для східної традиції та її прихильників на Заході (того ж Лазарєва), тяжіє до синхронного, циклічного мітотворення, духовно-творчий же підхід, вироблений християнською традицією (зокрема Бердяєвим),

тяжіє до діяхронного, векторного, перспективного мітотворення.

Власне-мітичне розв'язання цих двох фундаментальних опозицій – «Я – світ», «чоловік – жінка» – дозволяє позитивно вирішувати й найважливішу опозицію – «тілесне – духовне», «душевне – духовне», «людське – Боже». Тілесне й духовне мудреці-діялектики поєднують у феномені «людина», або «життя». При цьому С. К'єркегор наголошує: «Людина є синтезою душевного й тілесного. Одначе така синтеза немислима, якщо ці дві первини не з'єднуються у чомусь третьому. Цим третім є дух» [12, с. 145]. Під духом, духовністю у цьому сенсі розуміють зв'язок людини як кінечної чуттєвої істоти з надчуттєвою нескінченністю, прагнення людини вrostати у вічність, уподібнюватися Богові. Саме духовне буття конститує неповторний феномен особистості людини. Пригадаймо ключову тезу М. Шелера: людину робить людиною лише вихід за межі природи біологічного життя – у сферу духу [13, с. 53-61]. Відтак «людина – це істота, що перевершує саму себе і світ» [13, с. 60], вона, на відміну від тварини, здатна притлумлювати імпульси власних потягів і ставитися засадничо аскетично до свого біологічного життя, яке викликає у неї жах. Людина – «вічний протестант проти будь-якої тільки дійсності», «вічний Фавст» [13, с. 65].

Дуже схожу, але більш сміливу й діялектичну ідею висловлює М. Бердяєв. Людська особистість народжується лише у боротьбі справжнього «Я» з фальшивими, це активність себетворення. «Людина зникає у самостверженні й самовдоволенні... Людський дух завжди має себе трансцендентувати, підніматися до того, що вище за людину. І тоді лише людина не губиться і не зникає, а реалізує себе» [8, с. 429]. Неповторний образ людини формує синтезувальний творчий акт, без нього була б тільки мішанина шматків та уламків. А от послаблення духовності, втрата центру і веде людину до розпаду на шматки й уламки [8, с. 430].

Так, динамічно Бердяєв розглядає не лише людину, а й Бога. «У Богові є у вічності здійснюваний творчий динамічний процес. Це не слід розуміти так, що Бог залежить від світу, від світового процесу, але так, що світовий процес внутрішньо пов'язаний з процесом, що відбувається у вічності, а не в часі, відбувається в Богові, себто з божистою драмою. І лише тому здійснюване зі світом і людиною одержує вічний сенс. Світ і людина, які ні для чого не потрібні були б Богові, були б випадковістю і тим самим позбавлялись би будь-якого сенсу. Ми маємо зухвало визнати потребу Бога у людині, і ця потреба зовсім не обмежує Бога, обмежувала б і принижувала Його кам'яна непорушність і самовдоволеність. У Богові є журба за любленим, і це дає вищий сенс любленому. Віра в Бога є вірою у вищу Правду, що підноситься над неправдою світу. Але правда ця вимагає творчої співучасті людини і світу, вона боголюдяна, у ній діє ідеальна людяність» [8, с. 380].

Прикметна також позиція К. Г. Юнга. Враховуючи розрізнення душі (емоційно-інтуїтивного) як жіночого і духу (свідомісно-творчого) як чоловічого, Юнг виокремлює у серцевині людської психіки два архетипи – Аніми (душі) й Анімуса (духу). Аніма виявляє зв'язок духовного з тілесним, дбає про народження й збереження життя, це основа жіночої первини. Анімус – архетип сенсу, творення Космосу з Хаосу, це стрижень чоловічої первини. Але – найголовніше – образ Аніми психолог пов'язує насамперед з чоловічою самосвідомістю, Анімуса ж – із жіночою. Тобто Аніма є неусвідомленою жіночою сутністю чоловіка, яка персоніфікується у сновидіннях і творчості образами жінок; Анімус – неусвідомлена чоловіча сутність жінки, яка персоніфікується у сновидіннях і творчості образами чоловіків [Див.: 14].

Висновки. Через синтезування тринітарних єдностей з бінарних опозицій власне-мітичний підхід вирішує й інші визначальні проблеми людського існування, зокрема «віра – знання (релігія – наука)», «родове – цивілізаційне», «суспільне – естетичне» тощо. Псевдомітичний же підхід, навпаки, розколює єдності на непримиренні, непоєднанні опозиції. У просторі між цими альтернативами й рухається, розвивається людина і людство. Поступово стає зрозуміло, що наша кількатисячолітня історія – це останній, завершальний день творіння, коли себе і світ творимо уже ми самі, суб'єкти; фактично ці кілька тисяч літ

ми пишемо євангеліє від людини і з великими труднощами, але таки вчимося читати його.

Список використаної літератури:

1. Пахаренко В. Панмітична модель світосприймання: спроба систематизації / В. Пахаренко // *Spheres of culture*. – Volum IV. – Lublin, 2013. – P. 21–32.
2. Шеллинг Ф. В. Философия искусства / Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг; [под общ. ред. М. Овсянникова; пер. с нем. П. Попова]. – М.: Мысль, 1999. – 608 с.
3. Лазарев С. Диагностика кармы. Кн. 9: Пособие по выживанию / Сергей Лазарев. – Санкт-Петербург: Диля, 2003. – 192 с.
4. Беме Я. Путь из тьмы к истинной иллюминации / Яков Беме. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://svitk.ru/004_book_book/5b/1176_beme-put.php.
5. Філософія: курс лекцій / І. Бичко, В. Табачковський, Г. Горак [та ін.]. – К.: Либідь, 1994. – 576 с.
6. Лосев А. Диалектика мифа / Алексей Лосев // Алексей Лосев. Философия. Мифология. История. – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – 256 с. – С. 21-186.
7. Соловьев В. Смысл любви / Соловьев В. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Владимир Соловьев; [общ. ред. и сост. А. Гульги, А. Лосева]. – [2-е изд.]. – М.: Мысль, 1990. – С. 493-547.
8. Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев; [сост. и вступ. ст. В. Калужного]. – М.: АСТ; Х.: Фолио, 2003. – 624 с.
9. Платон. Пир / Платон // Платон. Сочинения: в 4 т. [пер. с древнегреч., общ. ред. А. Лосева, В. Асмуса, А. Тахо-Годи; авт. ст. в примеч. А. Лосев; примеч. А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с. – С. 81-134.
10. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Николай Бердяев. – М.: АСТ; Х.: Фолио, 2004. – 678, [10] с.
11. Лазарев С. Диагностика кармы. Кн. 8: Диалог с читателями / Сергей Лазарев. – Санкт-Петербург: Диля, 2006. – 192 с.
12. Кьеркегор С. Страх и трепет / Серен Кьеркегор; [пер. с дат. и коммент. Н. Исаевой, С. Исаева]. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
13. Шелер М. Положение человека в Космосе / Макс Шелер // Проблема человека в западной философии / [сост. и послесл. П. Гуревича; общ. ред. Ю. Попова]. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с. – С. 31-95.
14. Юнг К. Г. Архетип и символ / Карл Густав Юнг; [пер. с нем.]. – М.: Ренессанс, 1991. – 392 с.

References

1. Pakhareno, V. (2013). The pan-mythological model of worldview: attempt to systematization. *Spheres of culture, Volum IV*, 21-32 (in Ukr.)
2. Schelling, F. W. (1999). *Philosophy of Art*. Moscow: Mysl' (in Russ.)
3. Lazarev, S. (2003). *Diagnostics of karma: the manual on survival*. St. Petersburg: Dilya (in Russ.)
4. Boehme, J. *The path out of the darkness to the true illumination*. Retrieved from: http://svitk.ru/004_book_book/5b/1176_beme-put.php. (in Russ.)
5. Bychko, I., Tabachkovsky, V., Horak, G. (1994). *Philosophy: the lectures*. Kyiv: Lybid' (in Ukr.)
6. Losev, A. (1991). Dialectics of myth. *Philosophy. Mythology. History*, 21-186. Moscow: Political Literature Publishing House (in Russ.)
7. Solovyov, V. (1990). Meaning of love. *Works in 2 volumes, 2*, 493-547. Moscow: Mysl' (in Russ.)
8. Berdyaev, N. (2003). *The dialectic of the divine and the human*. Moscow: AST; Kharkiv: Folio (in Russ.)
9. Platon (1993). Feast. *Works in 4 volumes, 2*, 81-134. Moscow: Mysl', (in Russ.)
10. Berdyaev, N. (2004). *Meaning of Creativity. Experience of justification of the man*. Moscow: AST; Kharkiv: Folio (in Russ.)
11. Lazarev, S. (2006). *Diagnostics of karma: Dialogue with readers, 8*. St. Petersburg: Dilya (in Russ.)
12. Kierkegaard, S. (1993). *Fear and Trembling*. Moscow: Republic (in Russ.)
13. Scheler, M. (1988). The position of man in the Cosmos. *Man's problems in Western philosophy*, 31-95. Moscow: Progress (in Russ.)
14. Jung, C. G. (1991). *Archetype and Symbol*. Moscow: Renaissance (in Russ.)

Одержано редакцією 12.05.2015

Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 130.2

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

THE PERSPECTIVE OF THE VISUAL LANGUAGE IN THE SPACE OF CONTEMPORARY CULTURE

Abstract. Introduction. The impossibility of complete mastering the interdisciplinary research field of contemporary forms of visibility results in certain difficulties in forming a common methodology for the analysis various visual phenomena. The textuality of contemporary visual language allows to pay attention to the different contexts which shape the visual language in the value field of a particular culture. The question of how the modern era's values change visual language, which texts and contexts do they form, has become actual. **Purpose.** The purpose is to study the features of modern visual language, the nature of its contextual content in conditions of the information culture and in spread of ethical and hedonistic logic thinking. **Methods.** Philosophical and aesthetic synthesis in unity with the principles of art criticism and cultural analysis. The comparative method and the method of theoretical modeling are used. **Results.** The paper investigates the characteristics of visual language in consumer society, considers its orientation on entertaining and hedonism. The influence of commercial contexts to a new stylistic paradigm of visibility and a new type of art modeling of the world are stated. The article focuses on the contradictory nature of the media spaces in contemporary culture. The reorientation from consumption with its simplified visual schemes to the creation encourages to find new methods of the hologram vision and art therapy strategies. The visibility, which generates efforts to build its own identity, is a new form of anthropocentrism. **Originality.** The research focuses on the connection of visualization strategies with the values of the epoch and the formation of human identity with modern anthropotechniques, which form the ability of personal choice in a visually undefined situation. **Conclusion.** Visibility nowadays is understood not so much as a piece of cumulative text of culture, but rather as a specific method of production of values. The reproduction of the credible experience should take place through "proper" experience, which requires the involvement of art-therapy strategies in visual strategies. The universalism of visual language as the language of human relations requires further research.

Key words: visibility, visual language, identity, hedonism, consumer society, object, art therapy, media culture.

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

ПЕРСПЕКТИВИ ВІЗУАЛЬНОЇ МОВИ В ПРОСТОРИ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Стаття присвячена сучасним контекстам вивчення феномену візуальної мови у зв'язку з науковими пошуками нового методологічного інструментарію дослідження культури. Виявлено, що тотальна візуалізація комплексно впливає на чуттєвий світ людини в її повсякденних практиках, тому візуальність розуміється не стільки як фрагмент сукупного тексту культури, скільки як специфічний спосіб виробництва значень. У статті досліджено характерні особливості візуальної мови у суспільстві споживання з його видовищно-гедоністичною спрямованістю. Виявлено вплив комерційних контекстів на нову стильову парадигму візуальності, формування специфічного способу художнього моделювання світу. Використання символічних форм і культурних фікцій як інструментів для формування ідентичності, інтеграції «Я» актуалізує питання етичної відповідальності за вибір відповідного інструменту у достовірному пізнанні світу. Встановлено

зв'язок стратегій візуалізації з ціннісними настановами епохи та сучасними антропотехніками, у яких формується здатність особистісного вибору у візуально невизначеній ситуації.

Ключові слова: *візуальність, візуальна мова, ідентичність, гедонізм, суспільство споживання, річ, арт-терапія, медіакультура.*

Formulation of the problem. The impossibility of complete mastering of interdisciplinary research field of contemporary forms of visuality results in certain difficulties in forming a common methodology for the analysis of various visual phenomena. In the era of individualism (G. Lipovetsky) and reckless hedonism visual culture gets extremely ambiguous and controversial estimations.

Firstly, according to many researchers including E. Gombrich, J.-F. Lyotard, F. Jameson, J. Baudrillard, it has replaced the textual culture, therefore should have some features of the predecessor. Here it is about contemporary visual language, its content characteristics and methods of decoding visual artifacts. It should be noted that in modern philosophy the concept of text covers all social reality, there are texts of symbols, of relationships, and hence the basis of visual language is also a text, based on visual media.

Secondly, the research of historical character of visuality allows to draw attention to its historical contexts and contexts which an artist, designer, advertiser are working with, thereby forming the visuality of a contemporary, “educating him perceptually” (R. Arnheim). However, the artist belongs to a broader context – he expresses the meanings of a particular period, his art is a model of the world he lives in.

Actual question is how evaluative guidelines of the modern era change the visual language, what contexts and texts do they form?

Analysis of the recent research and publications. Visual language issues in the system of contemporary visual communication are studied by S. Khan-Magomedov, S. Serov, K. Kondratyeva, P. Rodkin. Canadian scientist M. McLuhan is a famous researcher of a post-Gutenberg galaxy.

The historical character of visuality is studied in the works of V. Bychkov, M. Mamardashvili, P. Florensky, V. Zhukovsky, D. Pivovarov, B. Rosin. Vision as active perceptive activity is highlighted by V. Stolin, A. Logvinenko, V. Petrenko, J. Roca, B. Rauschenbach, R. Arnheim and others.

Visuality in connection with the value changes in modern culture is researched by R. Barth, A. Aronsson, F. Jameson, S. Zizek, V. Podoroga, S. Baumann, D. Bell, J. Baudrillard and others.

Purpose. The article aims to study the characteristics of contemporary visual language, the nature of its contextual filling in terms of information culture and spreading of ethical-hedonistic thinking' logic.

The main material. The creators of contemporary visual language – art experts, art curators, designers, i.e. people who seem to deliberately correlate the modes of human perception of the world, produce artificial worlds. However, not only the possibility of design, but also the cultural field itself and its characteristics determine the nature of visual language, which means unconscious mechanisms are also involved here. Irrational determines the efficiency of transmission a socially significant idea to a consumer. Nowadays the work of designer and artist performs the function of sacralization of human values, similar to a religious ritual.

The cultural realias, which form the external context of shaping visuality strategies, are: “dispersed” structure of the identity of the subject of influence; ethics of hedonism; loss of authenticity in the world; change in the attitudes to things (a Thing-pseudo-Thing – absorption by Things).

So what are the peculiarities of sense which modern visualization strategies are designed for? Do they focus on person with a vague, if not extinct, awareness of his identity, with disabilities in self-reflection, or socially active person who successfully lives at the “crossroads of many messages?”

Naturally, the crisis (economic, environmental, and spiritual) is the background for

pessimistic answers. The current crisis of identity is accompanied by a biography crisis that shows the “excommunication” of a global space man not only from their own history, but also from the context of their culture. That is why “today, very few people experience belonging to something bigger and better than themselves” (E. Toffler) [1, p. 583].

Narcissus is the hero of post-industrial era, who becomes the bearer of visuality deprived of historicity. J. Lipovetsky uses the term “Psy-narcissism”. The heroic period of hedonism has passed, replaced by Homo Psychologicus, “immersed in work on liberation and explanation of his personality”, “totally conformal” [2, p. 173]. It establishes the cult of spirituality and sport.

However, you can't call this modern Kalos kagathos ideal, because it is rather a consequence of cultural trauma. In his essay on individualism Lipovetsky wrote that the aim of the subject of this culture is not to create identity, but to prevent fixation, be open to accept new, “kinetic” [2, p. 170].

Man loses home, but settles “comfort zone” with accumulation of things, which is the last refuge and hiding place for a man of information society. Complete freedom, improvisation, extraordinary flexibility and ability to mimicry on the one hand, and fixation in a comfort zone, total dependence on it (traumatic fixation) – on the other.

Nowadays very few practices “jumping out” of comfort zone, as did the heroes of the second half of the twentieth century, trying to overcome a “conformist person” of E. Fromm, or a “man-locator” of D. Rismen. Expanding of comfort zone is only possible as inversion, which is a form of sharp shift. However, social images of a man of information culture are associated with the concept of travel (flamer, tourist, tramp, gambler etc.). According to Z. Bauman travelling is a form of rejection of any attachment and fixation. “The core of postmodern life program is not to construct identity, but to prevent fixation” [3, p. 27].

Man of the information society often “tends not to deepen the horizon of private world (does not expand comfort zone), but to replace it with another, perhaps better arranged” [4, p. 110], escapes to other worlds. The phenomenon of global tourism is an example.

According to J. Baudrillard, who tried to identify the cultural meaning of travelling, the body in travel gets its own view and becomes capable of imagination, freed from images, and therefore of going beyond its two-dimensional nature into the space of meanings creation [5]. Thus, a person avoids fixed cultural identification, intending to overcome the decline of imagination culture. Changing of the needs of modern man leads to the fact that “symbolic forms and cultural fictions are used in terms of postmodernism as tools to form broken identity and integrate ruptured “I”” [6, p. 54]. Postmodernism focuses on the variability and uncertainty of identity, and therefore we do not seek to disclose certain sense (worldwide through yourself) but follow a series of events during the creation of visual images (“build” yourself through the world). This means that the world is used to build options (often in a form of game) of personal identity. Based on this need nowadays it offers a lot of ready-made models.

The spread of parasitic type of personality that focuses on consumption was noticed by H. Ortega y Gasset. In the late nineteenth – early twentieth century there was a separation between artist elite and a man of the mass. In the consumer society new basic need is satisfaction.

Hedonism is considered as the ideological background of popular culture, but in the foundation of modern concepts of hedonist morality (Z. Bauman, D. Bell, J. Baudrillard and others.) is the question whether you can put equal sign between pleasure and happiness? The connection of hedonism to the concepts of “egoism” and “altruism” and the problem of expanding the subject of moral responsibility are topical.

Visual space is formed by the guideline: enjoy your life, avoid suffering. However, the media propagate hedonism almost aggressively.

S. Zizek calls the urge of modern society to enjoy “repressive desublimation” [7]. The core of the current stage of civilization development is that the super-ego (social control authority) affects the subconscious – the id, passing the structural ego level: “forces of social repression assume direct control over impulses” [7, p. 29].

The super-ego takes a form of hypnotic factor, which imposes the position of “surrender to temptation”: “enjoy the entertainment”, “send”, “win”, “feel the taste”, “discover the force”, “demand more”. This situation makes impossible not only the revolution but even reflection. The super-ego of modern morality does not punish us for obscene, does not require to sublimate “low-down appeals”, on the contrary, it shows us all the new ways to enjoy and creates desires. An inversion between the instances of the Id and the Super-ego has taken place.

The paradox is that modern hedonist, who suffers from boredom and is “burdened with his I” [8, p. 70], is interested not in the possibility to fulfill a desire, but in the possibility of withdrawing the state of boredom, which has already become an existential and sociological fact. Artists, hairdressers, stylists today are the charismatic figures who create a mood. According to B. Hübner takes place “a replacement of aesthetics of truth by aesthetics of charm and influence” [8, p. 83]. When evil promises joy it is postmodern “metamorphosis of ethically demonic into aesthetically favorable”, when not the truth of the Other is valuable, but the enchantment of the Other [8, p. 94]. The axis “good-evil” is disappearing. Escape from boredom requires excessive emotions, excitement, ecstatic feelings. The despair of hedonist is that negative images have disappeared – hedonist does not want to suffer, it is not desirable to frighten and upset him. In leveling of the negative pole disappears true experience, however, the dominant of surrogate, artificial feelings, which are easy to cause, remains. That means the dimension of authenticity disappears, which formed a kind of social logic: I don’t care what I see, but I have to be sure that my experience is authentic.

In Western culture, the importance of artificial habitat that provides comfortable individual existence, and strengthens internal experiences due to identification, is growing. A man with weakened identity tries on a role of someone else and enjoys it. He gets used to surrogates in everything, even in attitude to himself.

Changeling (initially – as the game, then – as a tough provocation) acts as a trunk line of the twentieth century culture. Postmodern inversion (inter-transition of the opposites) is something more brutal than it seems, as a phenomenon of the game it was the basis of modern technology, because “virtual spaces do not reflect the reality but substitute it for representational” [9, p. 94]. “Postmodernism is focused not on reflection, but on reality modeling through experimentation with artificial reality” [10, p. 187].

The transformation of society into industrial, and then information, radically changes man's relationship with things, making of thing a communication tool, sign, fetish. New visual humanism associated with digital technology visualizes thinking and makes the subject presentive. Communication is changing both internally and externally. Textual understanding of the meaning gives way to its visually active understanding. The shift of attention from textual reality to communication is due primarily to the emersion of modern communicative art with its dynamism, eclecticism, quasi-cansons, interactivity and destruction of the area of perfect.

Jean Baudrillard’s simulacrum is a “pseudo-thing that replaces the agonizing reality”. The semantic field is formed by “a thing consciousness”, “absorption by things”, “things in the body” (e.g., psychotherapy of A. Yermoshin). Things do not serve a man anymore, on the contrary, a man becomes their hostage, turns into a thing, a product, which needs to take place in society, be popular, sell itself with profit.

Modern anthropotechnics is the aesthetic of creating ideal man-Thing. So we do the pessimistic conclusion that neither in life nor in art idea does not get the “plastic fixing” [11, p. 278] nowadays, as representative technologies are being developed towards Nothing. On the one hand is objectification, on the other – emptiness (aesthetics of absence).

Expressive clear principle restores the idea of representation lost in postmodernism. The two poles of representative strategies – form and content, have to come together. New trends in contemporary visual culture are related to the need to restore that balance. The images of new mediality and new hedonism are being formed.

Media in modern culture is seen as a mediator, not information carrier. Art starts a dialogue with more powerful systems of broadcasting information. That’s why art unconsciously borrows

techniques, used by most of the media.

According to McLuhan (60-70s of the twentieth century), “body-private space is occupied by screen visuality”, it expands into the public life of urban spaces, which stereotypes human willingness to accept simplified and planar images that do not require thinking and interpretation. The consequence of a new form of visualization, according to McLuhan, is the transformation of main array of information to non-verbal, non-discourse form, causing human psyche to work not in a meaningful perception mode but in the mode impulsive response, as shown by H. Marcuse. Commercial contexts bring to life the active assimilation of low-down aesthetics of mass consumer culture and are based on manipulative techniques. This language serves for identification (perhaps in a game mode) of appropriate consumer models of values and meanings.

J. Baudrillard (70-90s of the twentieth century) speaking of human exposure to modern audio-visual media says that they are “non-transitive and non-communicative...” [12, p. 76]. He examines contemporary media as unifier of social participation. Thus, he does not consider the development of media resources as democratizing and humanizing factor of social existence. The problem of “content” of mass media messages is not “technical” as the ideology of the media (if we can speak of it at all) is placed at the level of form [12].

Visual humanization today is the responsibility of the creators of artificial worlds for broadcasting meanings. Digital technologies are not just a means of communication but means of formation of solid virtual environment, where the participation, connection to it is important. Media is a place of setting the meanings, therefore not communication but creation of sense. The essence of media design is in assistance in accessing undiscovered capacity, enabling development. Its visual artifacts are not the sources of information, but spiritual resonators with ontological significance, giving life to things and phenomena, establishing them in culture. They are built to encourage the viewer to think and make decisions.

The designer and artist in the modernist paradigm relied on laws of semiotics and sign creation. Conciseness of visual form text was a form of struggle with a huge inflow of visual information. In the 80s unidentified graphic objects appeared. Conciseness of signs was violated by their polysemantics. The development of graphic design in the 90s brought the creation of forms to its peak and established new standards of professionalism for designer. In contrast to computer technology ecological course began to develop, considering the nature of visual thinking, psychophysical comfort of classical harmony and spiritual, cultural, intellectual content of signs. This contributed to the prevention of functional and consumer attitude to the world, the separation of content and form of the message and manipulation of them. So, for modernism sign-ersatz – demonstration is typical. For postmodernism the sign is a part of the collective identity of corporation. Sign is not a corporate style but means to display identity. In that way visuality enters the problem field of meaningful visual perception and thinking.

Extremely popular are art projects and art practices that set a new level of “readability” of modern visual texts. Y. Sobolev believes that “intuitively or consciously, but many techniques of art therapy are used by artists” [6, p. 132]. S. Syerov, a modern researcher of types of art modeling of the world in different aesthetic paradigms, considers that the basic law of form-creation in post-modernism is “background priority over form, the visual context over the visual text”. The level of compositional complexity allows not to read the message, but “include emotional perception”, reading not the text but the context. In the same time, Y. Sobolev as an art therapist believes that postmodern art does not singularize figure from the background, “it leaves it to the audience to make one or another version where there is a figure, and where background” [6, p. 54].

New hedonism is prolonged enjoying of thing, as a ready-made no longer satisfies modern viewer. Duration is inherent for literary genre and temporal arts (literature, music) rather than the visual text, which meaning is on the surface, easy to read. The traditional view is that this is substantial side which suffers in visual artifacts. Therefore, there is a search for new dimensions of prolonging the visuality, which requires returning to classics in a way to restore the lost depth.

Nowadays it is more and more spoken about restoring of ethical position of the artist and

designer. The artist again today is expected to fix not only professional, but also social position, “situational ethics of postmodernism is being replaced by ethics of responsible action, ethics of choice” [6, p. 279].

The development logic of consumer society will continue to be associated with a visual image, based on mastering the attention of potential customers. Creation of visual space, that forms a sort independence of consumer from this space, is the problem of the future. The transformation of the consumer to creator is the foundation of a new anthropotechnics.

Conclusion. Nowadays visibility is understood not as a piece of cumulative culture text, but as a specific way to product meanings. To determine the specificity of contemporary forms of visibility we have to consider external contexts of its formation: the loss of direct contact with the world and the disappearance of a sense of credibility, narcissistic identity and a-hedonistic hedonism (pleasure and happiness imbalance), change in the status of the Thing. Influence of commercial contexts of visibility is associated with the formation of an artificial field of needs in surrogate emotions and feelings. Reproduction of an authentic experience should be enhanced through “proper” experience, which requires the involvement of art therapy strategies in visual strategies that is a reanimation of a personal choice ability in visually undetermined situation.

That's how universalism of visual language as the language of human relations should appear.

The space of information society creates a complex effect on sensitive world of a person in his everyday practices, outlining his environment. Hence, there is the problem of responsibility and determination to continue creating illusory worlds of joy, or gradually return the historicism of identity through the historicism of visibility.

References (in language original):

1. Тоффлер Э. Третья волна [Текст]. Пер. с англ. / Элвин Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 781 с.
2. Липовецки Жиль. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецкий. – М.: Издательство: Владимир Даль, 2001. – 336 с.
3. Бауман З. От паломника к туристу /З. Бауман // Социологический журнал. – 1995. – № 4. – С. 133-154.
4. Лютий Т., Ярош О. Культура масова і популярна: теорії та практики / Тарас Лютий, Олег Ярош. – К.: Агентство «Україна», 2007. – 123 с.
5. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / Жан Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
6. Копытин А. И. Арт-терапия в эпоху постмодерна / А. Копытин. – Санкт-Петербург: Издательство «Речь» & Семантика-С», 2002. – 224 с.
7. Жижек С. Метастази насолоди / Славой Жижек. – К.: Альтернативи, 2000. – 180 с.
8. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Б. Хюбнер; пер. с нем. – Мн.: ПроPILEI, 2000. – 152 с.
9. Емельянов А. В. Визуальная культура и пространство удовольствия / А. В. Емельянов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vestnik.udsu.ru/2003/sf/f03.pdf>
10. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
11. Венкова А. Визуальная культура эпохи глобализма: идентификация пустоты / А. Венкова // Глобальное пространство культуры. – СПб: Центр изучения культуры, 2005. – С. 276-279.
12. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа / Жан Бодрийяр // Поэтика и политика: альманах Российско-французского центра социологии и философии института социологии РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1999. – С. 193–227.

References

1. Toffler, E. (2004). *The third wave*. Moscow: ООО “Izdatel'stvo AST” (in Russ.)
2. Lipovecki, Zhil' (2001). *The era of emptiness. Essays on modern individualism*. Moscow: Izdatel'stvo: Vladimir Dal' (in Russ.)
3. Bauman, Z. (1995). From pilgrim to tourist. *Sociologicheskii zhurnal (Sociological magazine)*, 4, 133-154 (in Russ.)
4. Lyutii, T., Yarosh, O. (2007). *Mass and popular culture: theory and practice*. Kyiv: Agentstvo “Ukraina” (in Ukr.)
5. Baudrillard, Jean (2000). *The Trasparency of Evil*. Moscow: Dobrosvet (in Russ.)
6. Kopytin, A. I. (2002). *Art-terapy in the postmodern era*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo “Rech'” & “Semantika-S” (in Russ.)

7. Zhizhek, S. (2000). The Metastases of Enjoyment. Kyiv: Al'ternativi (in Ukr.)
8. Hyubner, B. (2000). The custom ethos and the compulsion of aesthetics. Minsk: Propilei (in Russ.)
9. Emelyanov, A. V. (2012). The visual culture and the space of enjoyment. Retrieved from <http://vestnik.udsu.ru/2003/sf/f03.pdf> (in Russ.)
10. Man'kovskaya, N. B. (2000). The aesthetics of postmodernism. SPb.: Aletejya (in Russ.)
11. Venkova, A. (2005). The visual culture of the era of globalism: the identification of emptiness. Global space of culture, 276-279. SPb: Centr izucheniya kul'tury (in Russ.)
12. Baudrillard, Jean (1999). Requiem for media. Poe'tika i politika: al'manah Rossiisko-francuzskogo centra sociologii i filosofii p'nstituta sociologii RAN (Poetics and politics: almanac of the Russian-French center of sociology and philosophy of institute of sociology of RAS), 193-227. Moscow: Institut e'ksperimental'noj sociologii (in Russ.)

Одержано редакцією 12.05.2015
 Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 111.1 (09)

БОРИСОВА Татьяна Викторовна,
 кандидат философских наук,
 доцент кафедры философии и политологии
 Днепропетровской национальной
 металлургической академии Украины
 (г. Днепропетровск),
 e-mail: tborisova78@mail.ru

ФИЛОСОФСКОЕ «КРЕДО» Э. ФРОММА В ЕГО КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

В статье поднимается вопрос об основных положениях философской антропологии Э. Фромма; осуществляется философско-критический анализ его способов толкования онтологических, гносеологических и ценностных основ бытия личности; комментируются попытки Э. Фромма показать, что основной подход к изучению человеческой личности должен состоять в понимании отношения человека к миру, к другим людям, к природе и к самому себе. Философ говорит про особую человеческую природу в ограниченном онтологическом пространстве без соотношения с абсолютном, отказывается от божественной природы человека в пользу субъективных философско-экзистенциальных рефлексий. Акцентируется внимание на мысли Э. Фромма, что полнота человеческого существования проявляется в свободе, в выстраивании универсальных отношений к природе, обществу, другим людям и самому себе. Такой подход критикуется нами, поскольку в этой системе рассуждений человек оказывается властелином мира, его нравственные искания соотношены только с постижением человеческой природы. Предлагается критический взгляд на вопросы экзистенциальной «разорванности» человека в идеях Э. Фромма и его попытку преодоления пессимистических настроений эпохи воинствующим гуманизмом. В целом обращает на себя внимание тот факт, что в трактовке гуманизма у Э. Фромма отсутствует понимание его трагической роли в жизни человека и целых культурных эпох. Критикуется намерение американского ученого лишить смысловой основы историю человечества. Содержанием человеческой истории, по Э. Фромму, является стремление людей обрести себя, реализовать те потребности, которые порождены распадом прежних, изначально целостных связей.

Ключевые слова: человек, разум, свобода, выбор, гуманизм, жизнь, гармония, общество, природа.

BORISOVA Tatyana Viktorovna,
 Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor,
 Philosophy and Political Science Department,
 National Metallurgical Academy of Ukraine
 (City Dnepropetrovsk),
 e-mail: tborisova78@mail.ru

A PHILOSOPHICAL “CREDO” OF E. FROMM IN ITS CULTURAL AND HISTORICAL ASPECT

Abstract. Introduction: The problem of philosophical solvency is in the center of E. Fromm's creative heritage, his anthropological conception. **Purpose.** The aim of research work was sent to establishment of contradiction of two ideological conceptions and world pictures – traditional christian and philosophical of E. Fromm. **Methods of research.** It is come forward the basic methods of research: a method of comparative analysis, a hermeneutic method, a method of coincidence of historical and logical. **Results.** The results of scientific research expose the attempts of the American thinker, show that the basic going near the study of human personality must consist of understanding of relation of man to the world, to other people, to nature and to itself. The philosopher does not open up consciously the role and value of God, and similarly traditional values, as they on a large account do not take place in his picture of the world. **Originality.** Reason of contradiction of christian culture of thinking and philosophical credo of E. Fromm is opened with a scientific novelty. Essence of her is celled in the will to show exceptional “nature” of human nature in a limit ontological space without correlation with the absolute. E. Fromm categorically renounces divine nature of man in behalf on subjective philosophical-existential reflections. **Conclusion:** The basic conclusions of the advanced study testify the presence of the deeply integrated connection of studies of E. Fromm and Z. Freud, that shows subjective interpretation of anthropological problems with ambiguous in a moral plan their decisions. Depriving history and culture of their eschatology value and prospect, the American scientist lines up the philosophical anthropology on principles of existing humanism. The consideration of problem of man and world in the philosophical picture of the world of E. Fromm does not expose their ontological essence.

Key words: man, reason, freedom, choice, humanism, life, harmony, society, nature.

Постановка проблеми. Опаснее вопросов культуры могут быть только ответы на них со стороны воинствующего гуманизма. Гуманистическая направленность мысли ученого, несомненно, в свое время дала импульс развитию основам социальной психологии, политической философии, современной этической и культурологической мысли. В данной работе проблемное поле сфокусировано нами на философско-критическом анализе антропологической концепции Э. Фромма на примере его работы «Кредо».

Анализ последних исследований и публикаций. Имя Э. Фромма давно уже стало знаковым для описания духовного и социально-этического состояния эпохи XX века, что не могло не привлечь внимание исследователей его творчества. Среди наиболее известных следует указать труды Б. Вульфсон, П. Гуревича, Б. Сикорского, Э. Телятниковой, Г. Титаренко, И. Егоровой.

Цель и задачи исследования будут сводиться к следующему:

- указать на тот факт, что в мировоззренческом плане «философское кредо» американского мыслителя противостоит основам традиционного христианского взгляда на человека и мир;
- дать объективную культурологическую оценку философско-антропологическим идеям Э. Фромма, а также обнаружить скрытый потенциал этих идей о человеке;
- раскрыть неоспоримую ценность гуманистического сознания в целом, при этом раскрыть пагубность отвлеченной гуманистической риторики с ее неоправданным культом человеческой свободы и разума;
- оценить неполноту и узость онтологических измерений человеческого бытия в фроммовской концепции.

Изложение основного материала. Бесспорно, для Э. Фромма человек, как существо природное, несет собой особую исключительность в сравнении со всем иным природным внешним миром. Жаль только, что эта исключительность для американского философа и социолога исчерпывается наличием у индивида разума и самосознания. Выходит, что во всем ином своем «онтологическом фундаменте» он стоит на одной ступени с представителями животного мира. С первых строк в работе Э. Фромма «Кредо» ее автор словно уходит от глобальной корреляции проблемы происхождения человека и Бога: «Я убежден, что человек появился в результате естественного развития, что он часть природы,

но превосходит ее, будучи наделен разумом и самосознанием» [1, с. 211].

Как мы видим, личностные характеристики человека Э. Фроммом справедливо заострены с самого начала, но со смещением в откровенный антропоцентричный гуманизм. Для американского мыслителя принципиально важно сформулировать свою гносеологическую установку познания человека исключительно в антропоцентричной системе координат. Бытийное становление личности, по мнению Э. Фромма, формируется исключительно самим человеком в форме ответа на вопрос: как преодолеть раскол между собой и внешним миром для достижения чувства единения с ближним и природой? Широта философского вопрошания ученого, на наш взгляд, отвечает широте его гностицизма, поскольку автор искренне убежден в том, что сущность человека вполне может быть понята.

Вряд ли бы с такой трактовкой согласился язычник Сократ и агностик И. Кант. В христианском мировоззрении доминирует идея о том, что путь богословия и философствования, несомненно, начинаются с осознания своего незнания. Чем глубже человек познает себя и мир, тем отчетливей он понимает, что наивысшее доступное ему знание в мире – знать и помнить о своем незнании всей полноты истины. При этом Э. Фромм верно отмечает, что обращая свой взгляд на себя – личность осознает свою жизнь как поиски, которые свершаются во времени: «Человек должен отвечать на этот вопрос каждое мгновение своей жизни» [1, с. 211].

Раскрывая сущность человека в контексте экзистенциальной дихотомии (сознательного личного и бессознательного в природе) американский ученый сводит решение этой проблемы к рассмотрению основной альтернативы. Вернуться по пути регресса в лоно природы или, что более привлекает его внимание, – дальнейшее и полное развитие человеческих возможностей и установление новой гармонии с ближним и природой. Такая философская реакция мыслителя была наиболее характерна для идейного состояния европейского общества в период капиталистического кризиса и культурных настроений той эпохи. Отражая свои неопределенные предпочтения в философской рефлексии Э. Фромм «кроит» довольно сложный экзистенциальный материал. По истечению времени этим его идеям суждено будет сохраниться в философской культуре мышления и найти своих почитателей.

У Э. Фромма решение человеком одного из главных для него вопросов (о преодолении «экзистенциального разрыва») должно осуществляться следующим образом: «И не только, или даже не столько мыслями или словами, сколько тем, как он живет и действует» [1, с. 211]. В этом, как нам кажется, лежит корень противоречий самой философии Э. Фромма. Он искусственным образом «разрывает» бытие человека на сферу аксиологического и онтологического. Как мыслитель-экзистенциалист он тем самым тяготеет к исследованию «пограничных ситуаций» человека, а как неопределенный демонстрирует нам, что его гуманистический фундаментализм не признает «метафизических тонкостей». Это тот редчайший случай в истории философской литературы, когда общий смысл работы и взглядов автора раскрывается целиком не по прочтению текста работы, а уже в первых строках.

Заслуживают внимания и философские дефиниции «жизни» и «смерти» в размышлениях Э. Фромма. Он чужд грубой натурализации в их определении. Порядок изложения своих воззрений на их сущность у психолога таков, что в первую очередь рассматриваются вопросы «свободы» и «выбора» человека между жизнью и смертью в их экзистенциальном измерении: «Жизнь означает постоянное изменение, постоянное рождение. Смерть означает прекращение роста, окостенелость, заикленность. Несчастливая судьба многих людей – следствие неделанного ими выбора. Они ни живые, ни мертвые. Жизнь оказывается бременем, бесцельным занятием, а дела – лишь средством защиты от мук бытия в царстве теней» [1, с. 212-213].

Н. Фишер как-то в одной из своих работ высказал довольно интересную идею о том, что, кто вообще не испытывает неудовлетворенности собственной конечностью и

конечностью мира, тот закрыт для вопрошания о Боге, как философском, так и богословском. Идея верна, но следует отметить довольно важный в этой позиции момент. Многие философы испытывали это чувство неудовлетворенности, однако, их философское вопрошание о Боге так и не привело их самих к Его чертогу. Более того, отдаляясь сами от Него – они уводили за собой и европейскую культуру. В конечном счете, все осмысления бытийного пути человека в его культурно-исторической перспективе приводили американского философа к убежденности в человеческой самостоятельности, автономном духовном развитии независимо от идеи абсолюта, Бога. Следует признать, что фактически философская борьба за признание существования Бога и Его роли в жизни человека только тогда имеет смысл, когда достигнуто общее понимание того, о чем идет речь. А точнее, что есть и кто Бог? Идея абсолюта, воплощенная в Боге в основах философской антропологии Э. Фромма не рассматривалась как ценность. Поэтому нам скорее нужно спрашивать о том, что происходит в антропологии Э. Фромма, из которой Бога вытеснено как иллюзию, не обладающую конечным смыслом? Все поиски человеком абсолюта у мыслителя объявлены такими, что дают личности лишь иллюзию определенности, освобождают от конфликтов, сомнений и ответственности.

Нужно ли говорить, как несообразны и абсурдны такие положения с точки зрения христианского мировоззрения и здорового гуманизма? Такая ситуация в истории философской культуры мышления не могла возникнуть и установиться сама по себе. Причины лежат в прошлом европейской философской мысли. Об этом в начале XX века говорил митрополит Антоний Храповицкий. Он считал, что древний мир не пошел далее робкого, с научной точки зрения, младенческого лепета Сократа – главного и почти единственного «детоводителя эллинов ко Христу». Сократ несомненно высказал несколько глубоких, не выясненных до конца этических постулатов в области философской гносеологии и философской теологии. Далее, по мнению митрополита, следует вспомнить И. Канта, который став было на верный путь познания, сам отрубил себе ноги к дальнейшему следованию по нему. Почему так критично звучат замечания митрополита Антония Храповицкого? Дело в том, что И. Кант не только упустил из виду удостоверяемое нашим сознанием сродство нравственной задачи человека с бытием Божиим и бессмертием, но и упорно старался, хоть противоречиво и безуспешно, доказать нравственную независимость человека от Него. Слово в своих нравственных вопросах и проблемах человеческая личность выступает самозамкнутой и автономной. В работе Э. Фромма мы видим отражение интеллектуальной и духовной жизни целого столетия, поиски ответов на вопросы культуры всего XX века. Вместе с тем, видим проявление глубокого пессимизма в его попытках их разрешить. Такой гуманизм сам по себе в тягость и для человека, и для культуры в целом. В нем человек выступает центром притяжения всего и источником всех своих зол, потому как мнит себя центром. В доказательство сказанному приводим слова самого психолога: «Но не бог, в какие бы теологические, философские или исторические одежды его ни облачали, посылает человеку спасение или приговор. Только сам человек может найти для себя цель своей жизни и способы ее достижения. Бесплодны поиски спасительных глобальных или абсолютных ответов, но можно стремиться к такой глубине, силе и ясности жизненного опыта, которая дает силы жить вне иллюзий и быть свободным» [1, с. 213].

Именно в вопросе о Боге, если он поставлен личностью со всей серьезностью и ответственностью, каждая личность определяет свое отношение к другим людям и к окружающему ее миру. К сказанному следует присовокупить и исторический нигилизм Э. Фромма, когда он утверждает, что уверен в том, что история не обладает конечным смыслом. Не нужно забывать и того, что Сам Бог (и любые рефлексии на эту тему) не доступен такому «самодостаточному» и критическому вопрошанию со стороны конечного (смертного) субъекта познания. Напрашивается вывод о том, что воинствующий гуманизм XX века в лице философского наследия Э. Фромма притязает на абсолютное знание, в то время как не признает реальности самого Абсолюта.

В работе «Кредо» социолог и психолог Э. Фромм пытается убедить нас в том, что

поиски человеком спасительных и фундаментальных ответов – бесплодны. Единственное чему они могут принести пользу – сохранять стремление к познанию и будить в человеке дремлющие силы для выбора жизни в противоположность смерти. По своей сути это философское кредо мыслителя не является чем-то новым для истории культуры. Так в свое время языческий мир и позднее христианский мир осознавали тот момент, что никакие поиски спасения сами по себе не освобождают человека от его судьбы, которая возвращает его к самому себе и осмыслению своей конечности. Однако, мы находим, что такими настроениями европейского философа уродуется христианская эсхатологическая картина мира. На память приходят идеи Е. Трубецкого о «мировой бессмыслице и мировом смысле». У русского мыслителя жизнь, что была объявлена как бессмыслица, предстает в образе замкнутого порочного круга. Это, словно, образы ада у древних и у христиан: царь Иксион, вечно вращающийся в огненном колесе, бочка Данаид, муки Танталя, Сизиф с камнем; червь не умирающий и огонь не угасающий. В таком осмыслении – жизнь – это стремление не достигающее цели, а потому роковым образом возвращающееся к своей исходной точке и без конца повторяющееся. Выходит, что в этой проблемной теме размышлений происходит жуткая мировоззренческая деформация познающего сознания, где чувство совершенства соединяется с фактом потери умеренности. Самые фундаментальные философско-психологические и философско-антропологические принципы бытия человека Э. Фроммом рассматривались в их подвижном, саморазвивающемся, самопротиворечивом и переходном состояниях. Это достойно внимания и философского интереса для истории культуры Европы XX века, потому как это актуально и сегодня. Однако у Э. Фромма все эти проявления человеческого бытия анализируются аксиологически и онтологически замкнутыми на самих себе. Творчество, в том числе и философское, должно носить христоцентричный, а не антропоцентричный характер. Иначе, обретение смысла в таком контексте для человека станет обретением очередной мировоззренческой трагедии.

Думается нам, что все согласятся с тем, что в классической европейской культуре и этической мысли доминировало представление о морали как некоей абсолютной точке отсчета. Исходя из нее, задавались и задаются координаты духовно-практического бытия человека и общества. Диапазон позиций в этом вопросе в XX веке дополнили идеи и Э. Фромма, который в проблеме морального абсолютизма смещает акценты. Философ облачает традиционную мораль из десяти заповедей в форму труднодостижимых и почти утопичных бытийных состояний личности. В доказательство этому свидетельствуют слова самого мыслителя: «Я знаю только два пути, ведущие к выбору добра. Первый заключается в служении и подчинении моральным устоям. Этот путь может оказаться эффективным, но нужно помнить, что в течение тысячелетий лишь немногим удалось соответствовать даже требованиям Десяти Заповедей. Гораздо большее число людей совершали преступления, когда люди, облеченные авторитетом, называли их благом. Второй путь – развивать чувство добра, делая хорошее и правое. Говоря о чувстве добра, я не имею в виду удовольствие во фрейдовском смысле. Я сошлюсь на знакомое многим чувство повышенной включенности в жизнь, когда человек находит подтверждение своих возможностей и своей идентичности» [1, с. 213-214].

В этом можно усмотреть очередную попытку философа искусственно, почти насильственно и методологически принудительно разводить в разные стороны нравственные устои общества и духовный рост каждой личности в отдельности. Влияние З. Фрейда на его философию как никогда ощутимо нами в данный культурно-исторический период времени. «Репрессивная» роль морали вызывала недовольство в свое время у З. Фрейда, потому не удивительно, что она также не устраивает антропоцентричный гуманизм Э. Фромма. У него на фоне призывов к духовному самообновлению на принципах выбора добра и ценностей гуманизма, происходит безапелляционное отречение от традиционных нравственных основ. Не следует также забывать и то, что самой философской культуре мышления присущ изоморфизм.

Фундаментальной основой всей культурной динамики признается момент ее перехода на новый этап своего развития в исторической перспективе. Однако, предложенное Э. Фроммом учение о гармонии человека с другими людьми и миром природы находится в наступательной оппозиции к традиционной христианской картине мира, с ее пониманием человека, и роли Бога в ней. При этом американский ученый не отказывается от важной роли семейного воспитания. Утверждая семью в качестве представителя общества, философ считает важнейшим фактором развития человека – передачу общественных ценностей от семьи к индивиду. Как социолог, Э. Фромм видит в обществе и негативные факторы – эксплуатацию, запугивание, и т. д, в случае, если общественные цели стоят на службе не большинства, а избранной группы людей. В этом назидании мыслителя угадывается критика тоталитаризма, что имел место быть в Европе в первой половине XX века. «Им приходилось использовать свою власть для подавления и запугивания большинства (а таким образом, косвенно, и самих себя), чтобы не дать этому большинству в полной мере развить свои способности. В результате общество всегда вступало в конфликт с человечностью, с универсальными нормами, относящимися к каждому без исключения. Только когда цели общества станут тождественны целям общечеловеческого развития, оно перестанет калечить людей и порождать зло» [1, с. 215]. А далее ученый словно резюмирует диагноз эпохи: «Мы все разбужены вместе с Буддой, мы все распяты вместе с Христом и мы все убиты и обездолены Чингисханом, Сталиным и Гитлером» [1, с. 215].

Переживание «целостности универсума» человеческим сознанием в работе Э. Фромма только по своей форме напоминает христианскую идею духовной «соборности». Почему только по форме? Потому как сама христианская соборность видится через церковную жизнь и единение в мистическом теле Христа, что есть новый человек – Новый Адам. У Э. Фромма этого человека еще следует дожидаться в истории духовного саморазвития человечества в будущем: «Я уверен, что царство Единого Мира может наступить только тогда, когда придет новый человек – человек, который вырвется из оков архаических кровных связей, который почувствует себя сыном человеческим, гражданином мира, который будет предан человечеству и жизни, а не отдельной ее части; человек, который будет любить свою страну вследствие любви к человечеству и на чьи суждения не будет влиять клановая принадлежность» [1, с. 216].

Речь идет не про абсолютный субъект бытия и сознания. Возможно потому, отвергается философом идея абсолютного Творца. Абсолютная мораль не может быть эксплицирована, ибо это предполагает в системе мировоззрения наличие абсолютного субъекта – Богочеловека.

Выводы:

1. Работа «Кредо» Э. Фромма по сути своей посвящена теме философского кредо ее автора и видения проблем человека в нем. Трудно согласиться с тем, что она способна предложить нравственно состоятельное, с христианской точки зрения, философское учение о человеке и мире. Поэтому наше внимание в этом анализе было приковано, прежде всего, к вопросам гуманизма Э. Фромма и уже во вторую очередь к образу человека, как его рисует сам философ, вопрошающего к этому гуманизму.

2. Золотым веком для европейского культурного сообщества Э. Фромм считает именно век прошлого, а не будущего – эпоху Возрождения и Просвещения. Спасение для западной культуры мыслитель видит в возврате той веры и надежды на человеческий разум, что доминировали в эти эпохи. В новом человеке Э. Фромма чувствуется «бунтующий человек» А. Камю, в нем также просматривается революционер, одержимый борьбой за свое понимание свободы. Такому человеку мало будет высвободиться от «притеснений и ограничений» морали, религии, законов экономики, этических и правовых норм. Он искренне жаждет свободу от всего и всех. Э. Фромм приводит пример подобного мятежа и бунта, указывая на поступки Евы (прародительницы человечества) и героя античных мифов – Прометея. Бунтуя вместе с ними, мыслитель оправдывает их деяния смелостью и отвагой сказать «нет» высшим силам и тем самым «освободить» человечество.

Следует отметить, что в этом американский философ верен себе и своему учителю З. Фрейду. Психоанализ австрийского ученого сделал достаточно много, чтобы оправдать и философски обосновать свободу для низших порывов человека. Уже сама история конца XX и начала XXI века – свидетель этой нравственной распущенности и духовного декаданса.

3. Нежелание Э. Фромма принимать в расчет перегибы и последствия идей как эпохи Возрождения, так и Просвещения, на наш взгляд, «мстят» самому их исследователю, закрывая перед ним путь к глубокому онтогносеологическому анализу человека, его культурного пространства и истории.

4. Лишив историю и культуру их конечного смысла, американский социолог раз и навсегда сбросил их со счетов в осмыслении своих антропологических и аксиологических композиций. Стоит упомянуть и игнорирование мыслителем всей полноты онтологического пространства человека, что замыкается им на самом себе с идеями воинствующего гуманизма.

5. Несомненно, что сама философия Э. Фромма ставит многие актуальные и сегодня антропологические и социально-психологические вопросы в проблемном поле культуры XX-XXI веков. Однако, будучи глубоко детерминированной в своей органической связи с учением З. Фрейда, философия Э. Фромма дает нам лишь субъективную трактовку этих проблем с неоднозначными в нравственном плане их решениями.

Важно понимать также, что внимание к идеям Э. Фромма и их философской критике уже нашего времени еще не означает дальнейшего крушения этих идей в сознании современного нам человека. Эти идеи и сегодня явственно проступают на теле культуры и имеют своих благодарных носителей и почитателей. Нужно всегда помнить, что нигилизм и духовная всеядность присуща не только знаковым фигурам в истории философии.

Список использованной литературы:

1. Фромм Э. Кредо / Э. Фромм // Фромм Э. Искусство любить. – СПб.: Азбука, 2002. – С. 211-220.
2. Митрополит Антоний (Храповицкий). Новый опыт учения о Богопознании / Антоний (Храповицкий), митрополит. – СПб.: Библиополис, 2002. – 416 с.
3. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Н. Фишер. – М.: Христианская Россия, 2004. – 412 с.
4. Гуревич А. Я. История – нескончаемый спор / А. Я. Гуревич. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2005. – 889 с.
5. Гусейнов А. Философия как этический проект / А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2014. – № 5. – С. 16-26.
6. Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти / Иустин (Попович), преподобный. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 288 с.
7. Смирнов К. Имманентная философия христианства / К. Смирнов // Русская мысль. – М., 1914. – Кн. VI. – С. 62-84.
8. Трубецкой Е. Мировая бессмыслица / Е. Трубецкой // Вопросы философии. – М., 1917. – Кн. 136 (1). – С. 81-113.
9. Холопов И. Религиозный индивидуализм и догматы / И. Холопов // Вопросы философии и психологии. – М., 1912. – Год XXIII, кн. 113 (III). – С. 373-417.
10. Шохин В. Теология. Введение в богословские дисциплины / В. Шохин. – М.: ИНФРАН, 2002. – 122 с.

References

1. Fromm, E. (2002). *Credo. The Art of loving*, 211–220. SPb.: Azbuka (in Russ.)
2. Metropolitan Antony (Khrapovitsky) (2002). *New experience of studies about cognition of God*. SPb.: Bibliopolis (in Russ.)
3. Fisher N. (2004). *Philosophical inquiring about God*. – Moscow: Hristianskaja Rossija (in Russ.)
4. Gurevich A. Ya. (2005). *History – endless dispute*. Moscow: Rossijskij.gos. gumanit. un-t (in Russ.)
5. Gusejnov A. (2014). Philosophy as ethic project. *Voprosy filosofii (Questions of philosophy)*, 5, 16–26 (in Russ.)
6. Saint Iustin (Popović) (2004). *Philosophical Abysses*. Moscow: Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (in Russ.)
7. Smirnov K. (1914). Immanent philosophy of christianity. *Russkaja mysl' (Russian thought)*, VI, 62–84 (in Russ.)

8. Trubeckoj E. (1917). World nonsense. *Voprosy filosofii (Questions of philosophy)*, 136 (1), 81–113 (in Russ.)
9. Holopov I. (1912). Religious individualism and dogmas. *Voprosy filosofii i psihologii (Questions of philosophy and psychology)*, 113 (III), 373–417 (in Russ.)
10. Shohin V. *Theology. Introduction to theological disciplines*. Moscow: INFRAN (in Russ.)

Анотація. Борисова Т. В. Філософське «кредо» Е. Фромма в його культурно-історичному аспекті. У статті піднімається питання про основні положення філософської антропології Е. Фромма; здійснюється філософсько-критичний аналіз його способів тлумачення онтологічних, гносеологічних, та ціннісних основ буття особистості; коментуються спроби Е. Фромма показати, що основний підхід у вивченні людської особистості має полягати в розумінні ставлення людини до світу, до інших людей, до природи і до самої себе. Філософ говорить про особливу природу людини в обмеженому онтологічному просторі без співвідношення з абсолютном, відмовляється від божественної природи людини на користь суб'єктивних філософсько-екзистенційних рефлексій. Акцентується увага на думці Е. Фромма про те, що повнота людського існування виявляє себе у свободі, у вибудовуванні універсальних відносин з природою, суспільством, іншими людьми і з самим собою. Такий підхід нами критикується, оскільки в межах цієї системи міркувань людина видається володарем світу, її моральні пошуки співвідносяться тільки з розумінням самої людської природи. Обгрунтовано критичний погляд на питання екзистенційної «розірваності» людини в ідеях Е. Фромма та його спробу подолання песимістичних настроїв епохи войовничим гуманізмом. В цілому, повертає до себе увагу той факт, що розтлумачуючи зміст гуманізму Е. Фромма не усвідомлює його трагічної ролі в житті людини та цілих культурних епох. Критикується намір американського вченого позбавити смислової основи історію людства. Змістом людської історії, на думку Е. Фромма, виступає прагнення людей знайти себе, реалізувати ті потреби, що були втрачені внаслідок розпаду попередніх цілісних зв'язків.

Ключові слова: людина, розум, свобода, вибір, гуманізм, життя, гармонія, суспільство, природа.

Одержано редакцією 03.05.2015

Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 008: [821.161.2 + 75.01]

ФАЙЗУЛЛІНА Ганна Станіславівна,
аспірантка кафедри культурології та
інноваційних культурно-мистецьких технологій
Національної академії керівних кадрів культури
і мистецтв (м. Київ),
e-mail: anjyta_fayzullina@mail.ru

МОТИВ «СЕКРЕТУ» ЯК КУЛЬТУРОТВОРЧИЙ ФЕНОМЕН У МІЖВИДОВОМУ ДІАЛОЗІ ЛІТЕРАТУРИ ТА ЖИВОПИСУ

У статті розглядається феномен міжвидового діалогу мистецтв на прикладі культурних і естетичних взаємоперетинів художньої літератури і живопису. Досліджено мову поетичну та мову живописну, проаналізовано їх взаємовпливи та діалогічні перетини в контексті естетики синтезу мистецтв і поліфонії культури. Розглянуто мотив «секрету» на основі аналізу українського філософського роману «Музей покинутих секретів» Оксани Забужко та живописної творчості Віри Жлудько, розкрито його культуротворчий характер у контексті філософії етнокультури та культурологічної регіоніки. Мотив «секрету» в історії української культури набуває значення «скарбу» Людини, Роду, Етносу, Країни, символізує культурно-історичну самобутність, ідентичність, незборимість, заповідає віднайти генетичну пам'ять та зберегти Дерево Роду, що трансформується в Дерево Пам'яті. З точки зору міжвидового діалогу мистецтв за своєю естетикою «секретів» та їх етнокультурною наповненістю філософський роман «Музей покинутих секретів» нагадують нам творчі пошуки сучасної чернігівської художниці Віри Жлудько. Її етнокультурні картини візуалізують й виразняють культурологічну регіоніку Чернігівського краю,

адже несуть в собі естетику придеснянської зачарованості та дивовижності.

Ключові слова: культурологія, філософія та екологія етнокультури, культурологічна регіоніка, філософський роман, діалогіка культури, міжвидовий діалог, Оксана Забужко, Віра Жлудько.

FAIZULLINA Hanna Stanislavivna,
Postgraduate student,
Department of Cultural Studies and Innovative
Cultural and Art Technologies,
National Academy of Government
Managerial Staff of Culture and Arts,
e-mail: anjyta_fayzullina@mail.ru

THE MOTIF OF THE “SECRET” AS CULTURE GENESIS PHENOMENON IN INTERDISCIPLINARY DIALOGUE OF LITERATURE AND PAINTING

Abstract. Introduction. The article deals with the phenomenon of interdisciplinary dialogue of arts as an example of cultural and aesthetic interconnectivity of literature and painting. It was studied the language of poetic and pictures language, revealing their interaction and dialogue in the context of section aesthetics synthesis of the arts and culture of polyphony. **The purpose** of the paper is to present the motif of “secret” on the basis of analysis of Ukrainian philosophical novel “Museum of abandoned secrets” by Oksana Zabuzhko and scenic creativity by Vera Zhudko, revealed his creative cultural character in the context of the philosophy of ethnic culture and cultural regionika. **The Methods** of the investigation are semiotic method and comparative method. **Results.** The motif of the “secret” in the history of Ukrainian culture becomes important “treasure” of Human, Gender, Ethnic group, Country. It symbolizes the cultural and historical identity, invincibility, bequeaths to find the genetic memory and save the tree of the genus that is transformed into a Tree of Memory. From the perspective of interdisciplinary dialogue of arts in their aesthetics “secrets” and their ethnic and cultural fullness discourse of philosophical novel “The museum of abandoned secrets” reminds us of creative searches of modern Chernihiv artist Vera Zhudko. Her ethnocultural paintings visualize and emphasize the cultural view of Chernigiv region, because of Woodland carry spiritual energy, aesthetics of charm and amazing. **Originality.** The author investigated the motif of the “secret” as culture genesis phenomenon in interdisciplinary dialogue of literature and painting. Artistic and aesthetic reflection of archetypes of Ukrainian ethnocultural soul emphasizes Ukrainian cultural soul, contributes to national identity, the development of philosophy and ecology of ethnic culture. **Conclusion.** Consequently, the motif of the “secret” is like culture genesis phenomenon which creates meaning and content of artistic imagery.

Key words: cultural studies, philosophy and ecology of ethnic culture, cultural region study, philosophical novel, dialogue of cultures, interspecies dialogue, Oksana Zabuzhko, Vera Zhudko.

Постановка проблеми. Особливості національного характеру українського народу, його психологічні риси, глибинні підвалини світовідношення, що перманентно відтворюють етнокультурні архетипи як найстійкіші елементи етноментальності, становлять каркас його національної ідентичності. Тому для її збереження у т. зв. «екології культури» необхідно вивчати й репродукувати світоглядні, міфологічні, фольклорні, мистецькі традиції та цінності, що визначають етнокультурну і національну ідентичність. При цьому важливо взяти до уваги, що міфопоетичні мотиви й сюжети знайшли свою образну маніфестацію, в т. ч. й візуальну, в сучасному українському мистецтві, зокрема літературі та живописі, а також художньо-естетично розкриваються в їхньому діалозі.

Діалог – це форма дискурсивної комунікації, в т. ч. спосіб існування культури (М. Бахтін). На сьогодні актуальним є дослідження «діалогіки культури» (В. Біблер, Є. Більченко, В. Личковах, В. Малахов та ін.) з точки зору діалогу світоглядів, ціннісних орієнтацій, міфологем, філософських систем тощо в історії українського мистецтва та літератури, культури в цілому. Доба Постмодерну продукує, зокрема, все нові види

міжвидового діалогу в мистецтві, що сприяє творенню маргінальних, синестезійних жанрів на стику літератури та живопису (інсталяції, хеппенінги, перфоманси та ін.). Поставлена проблема набуває, відтак, як теоретичної, так і соціокультурної актуальності в таких напрямках культурологічного та естетичного знання, як філософія етнокультури, діалогіка культури, естетика синтезу і взаємодії мистецтв, культурологічне мистецтвознавство, «художня етнокulturографія» (В. Личковах) тощо.

У свою чергу, зазначена проблематика, зокрема сучасна естетика синтезу і міжвидової взаємодії мистецтв знаходить свої відображення і в сучасній українській філософській прозі. У цьому плані показовою може стати літературно-філософська проза Оксани Забужко. Так, у творі «Музей покинутих секретів» кожна глава-зала романного «музею» ілюструється фотознімком, що формує своєрідну «зорову прозу». До того ж, романний дискурс віртуально доповнений картинами Влади Матусевич, які, зринаючи зі сторінок роману, сприймаються як естетично довершене ціле. Романний міфопростір можна доповнити й розширити живописними візіями чернігівської художниці Віри Жлудько, творчість якої не лише узмістовлює архетипові риси українства, а й залучає регіональні виміри. Міжвидові діалоги їхньої творчості тематично об'єднуються спільним *мотивом «секрету»*, який набуває не лише текстопороджуючого, а й *культуротворчого* характеру. Тож розглянемо творчість літераторки та мисткині з точки зору міжвидового діалогу в мистецтві та діалогу культури взагалі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема синтезу і взаємодії окремих видів мистецтв більш повно розроблена в естетиці, значно менше – в культурології. Серед авторів, хто звертається до цієї проблематики як в естетичному, так і в культурологічному аспектах, треба назвати В. Берестовську, Р. Галєєва, Т. Каблову, Л. Левчук, Ю. Легенького, В. Личковаха, В. Михальова, О. Оніщенко, О. Пушонкову, В. Сабадаш. Останнім часом все більшої уваги, в т. ч. з культур-діалогічних позицій, набуває мистецтво «зорової поезії», що набуло поширення ще в бароковій літературі, яка синтезувала вірш і малюнок в контексті «секрету». У той час до такого «фігурного» віршування зверталися Л. Баранович, Д. Туптало, А. Кальнофойський, М. Довгалевський та ін. Буремне ХХ століття в художній культурі України знову ознаменувалося експериментами в «зорових поезіях» Михайла Семенка та Богдана-Ігора Антонича. У 90-х роках ХХ століття відроджується необароковий (постмодерністський) інтерес до зорового віршування, що й нині не згасає. При цьому плідно використовується багатий бароковий досвід – поети звертаються до складання акровіршів (В. Личковах) [Див.: 1], злагоджених поезій (паліндромів), віршів-лабіринтів, «поезографіки» (Р. Садловський). Суть «зорової поезії» полягає в тому, що зовнішня зорова форма поетичного тексту не лише фіксує усну (звукову) форму, а й разом з нею утворює естетичну єдність, а також може мати цілком самодостатній зміст, – «секрет», – що надає твору додаткової поетичної енергії. Зазначені аспекти синтезу та взаємодії мистецтв, а надто, – використання мотиву «секрету» у розгортанні світоглядно-естетичного та художнього потенціалу і відрізняє творчість О. Забужко та В. Жлудько, до естетико-культурологічного аналізу яких ми звертаємось з позицій «екології» жанру та етнокультури взагалі.

У пресі та літературній критиці існує чимало спроб дослідження публіцистичного, культурологічного та літературно-філософського доробку Оксани Забужко (І. Андрусак, А. Вовк, Я. Дубинянська, Т. Гундорова, О. Жук, М. Карасьов, Є. Кононенко [2], В. Костюк [3], Л. Печерських, К. Родик, Т. Трохименко, Л. Плющ [4], Я. Поліщук, Г. Файзулліна [5], Р. Харчук тощо). Знаний дослідник Л. Плющ у своїй рецензії до роману «Музей покинутих секретів» захоплюється надзвичайною внутрішньою музичністю тексту О. Забужко, жалкуючи, що наука ще не розробила методів музичного аналізу літературних творів. На його думку, прозу роману творять численні іпостасі самої ж О. Забужко, а саме, співіснуючі в ній філолог, філософ, публіцист, поет, музикант і навіть знавець точних наук.

А багатогранну творчість Віри Жлудько належно оцінив В. Личковах у передмові до книги-діалогу художниці В. Жлудько й поетеси М. Коновальчук «Пятое время года. Живопись+поезия=сотворение» (Чернігів, 2013). Ця книга якраз ілюструє у своєму

культурологічному «надзавданні» міжвидовий діалог двох «естетичних душ», діалог «слова й пензля». В. Личковах побачив на картинах В. Жлудько закодовані таємні знаки, імена, ребуси, «секрети», шифри, що приховують міфопоетичні та філософсько-світоглядні смисли й сюжети, що мають культуротворчий характер.

Тож, на сьогодні дослідження міжвидового діалогу в художній культурі, феномена «секрету» в культурогенезі, культуротворчості та в «екології» етнокультури є актуальним як в естетиці, так і в культурології, оскільки розкриває нові перспективи в духовному поступі України, утворюючи культурні контексти етнонаціональної ідентичності, «екології» етнокультури.

Мета статті полягає у дослідженні мотиву «секрету» як культуротворчого феномену у міжвидовому діалозі синтезу мистецтв на прикладах сучасної літератури та образотворчого мистецтва. Ставиться завдання проаналізувати мову поетичну та мову живописну, розкривши їх взаємовпливи та діалогічні перетини в контексті естетики синтезу мистецтв і поліфонії культури. Культурологічна та естетична аналітика архетипового мотиву «секрету» розгортається через етнокультурні та культурологічні виміри філософського роману «Музей покинутих секретів» Оксани Забужко та живописної творчості Віри Жлудько.

Виклад основного матеріалу. Літературно-філософська творчість Оксани Забужко варта естетико-культурологічного розгляду, адже її роман «Музей покинутих секретів» відразу після виходу у 2009 році охрестили сучасним епосом українського народу. Проте більшість дослідників інтуїтивно відчуває нечіткість у визначенні його жанру, бо постмодерністська проза взагалі важко піддається однозначному трактуванню, враховуючи те, що у постмодернізмі відбувається заміна поняття «жанр» поняттям «інтертекст». Зокрема, письменниця Є. Кононенко вбачає у творі О. Забужко превалювання рис містичного детективу, трилеру, любовного та пропагандистського романів. В. Костюк сміливо називає роман першим українським великим текстом, написаним у стилі «порногламуру» [Див.: 3]. Л. Печерських наполягає на жанрі «історіографічний метароман», що втілює постмодерне розуміння історії. А роман цей і справді, як зазначила його авторка, про «минуле, що не минає», про нове переосмислення історії українського народу, що підіймає роман до рівня історіософського. Влучно зазначила В. Агеєва: «Музей покинутих секретів» – це роман про міфологічний час, про Хроноса, що пожирає власних дітей... За великим рахунком, цей роман – такий собі екзерсис на тему ноосфери Вернадського, де «тоді» й «тепер» однаково ввімкнені й ніколи–невимикальні» [Цит. за: 6]

Відтак, жанр і текст роману надзвичайно дискусійні, проте сама О. Забужко визначає його як «роман ідей», той самий «філософський роман», що використовує персонажів як носіїв інтелектуальних теорій. На думку Д. Затонського, роман О. Забужко «не розгортає події і людське життя у просторі і в часі, а навпаки – згущує і ущільнює, нагнітає дію, вкладаючи її в короткий відтінок часу... і відтінкові цьому надається значення «символу епохи»» [7, с. 38].

Авторка роману, художньо оброблюючи вцілілі документи, закордонні публікації, перекази про часи УПА, зробила спробу пролити світло на досі нерозгадані «секрети» відповідної історичної епохи. До того ж, роман не оминає сучасності, бо його події закінчуються на початку Помаранчевої революції (2004 р.). Таким чином, відбувається трансляція згаданої історичної епохи у XXI ст., де віднаходяться перетини минулого і сучасного, що слугує доказом циклічності соціального часу, історії, культури тощо. Зокрема, помітивши надзвичайну зовнішню схожість вже легендарної української льотчиці Надії Савченко з Оленою Степанів (1892-1963) – першою жінкою-офіцером Української Галицької Армії, що також стала бранкою російського полону, О. Забужко відзначила, що «історія справді повертає Україну на те саме місце – з тими самими сюжетами. З тими самими персонажами...» [8].

Центральним мотивом роману є *ідея секрету* – це, зокрема, секрет Роду, «скелет-у-шафі», що через роки нагадує про себе. Письменниця-культуролог роз'яснює, що дівоча гра

в «секрети» походить ще від тих часів, коли на початку 30-х рр. наші прабабусі ховали від більшовиків ікони, закопуючи їх у землю. Пізніше дівчата (хлопцям не можна було), наслідуючи цей ритуал, перетворили його в гру. З точки зору етнокulturології таке чисто дівоче заняття (як і народження дитини) – ховання «секрету» в землю, – має давнє матриархальне відлуння. Як робилися «секрети»? «Видлбувалася в землі ямка, вистелялася, щоб блищало, обгортковою сухозліткою від шоколадки – взагалі таке тло, блискуче і з поглибленою перспективою, це принцип лубкової ікони, пізньої, мануфактурної вже... На такому блискучому, срібному або золотому тлі викладалася [...] аплікація – зі скалок, з друзок, з усякого дрібного мотлоху...: з цукеркових фантиків, кольорових шкелець, намистин, гудзиків... Ще йшли в хід зірвані квіткові головки – ромашки, флокси, чорнобривці, – з них переважно робилася своєрідна орнаментальна рамочка, що, між іншим, також нагадує українське примітивне малярство, і народні ікони наші так само ж із квітковим орнаментом... Ось такий творився бріколажик..., зверху накривався відповідного розміру уламком скла [...] – і засипався землею. Коли потім у тому місці розгребти, то в землі показувалось віконечко, за яким мерехтіла невимовна краса...» [9, с. 11].

За Л. Плющем, асоціативний ряд *символообразу «секретів»* можна продовжити «синонімічними» образами-концептами – «аплікація, колаж, інсталяція, архів, криївка, орнаментована тканина, килим, ікона, лоно...» [4]. Такий тезаурус мотиву «секрету» набуває культуротворчого характеру.

«Секрет» в історії української культури і, відповідно, в романі набуває значення «скарбу» *Людини, Роду, Етносу, Країни*, що тримається в таємниці. Він має за собою зміст більший, ніж просто кольорові фантики, натомість символізує культурно-історичну самотність, ідентичність, незборимість, заповідає віднайти генетичну пам'ять та зберегти Дерево Роду, що трансформується в Дерево Пам'яті. До того ж недарма скарб ховали у землю, адже земля не скривдить, а навпаки, збереже. Тут відлунює споконвічний український антеїзм – як принцип світоглядного й екзистенціального зв'язку з землею, що виявляє «вкоріненість» Роду у природу, докільля, обійстя, в рідний ґрунт. Природа в «секретах» збігається із соціумом (при=рода), виникає «екологія етнокulturи».

У своєму філософському романі О. Забужко накладає історії трьох поколінь одна на одну, шукаючи той «секрет», що пов'язує їх в єдине етнокulturне ціле. Крім того, мотив сну у творі також щільно сплітає різні фрагменти українського родового хронотопу, бо стає своєрідним ключем до «секретів». Відтак, авторка постмодерно творить літературну мозаїку сюжету, який починає нагадувати споглядання знайдених у землі «секретів» через призму етнокulturних скелець.

Фактично, перед нами «роман-музей», який виривається за межі літературного тексту, і побудований за допомогою постмодерністського колажу, де оповідь ведеться від трьох оповідачів поперемінно. До того ж літературний колаж романного сюжету імпліцитно доповнюється згаданими живописними колажами романного персонажа художниці Влади Матусевич, причини трагічної смерті якої намагається з'ясувати головна героїня роману – журналістка Дарина Гощинська. Недарма в романі цикл картин Влади Матусевич теж має назву «Секрети», бо її живописна техніка мистецьки так само, як у старовинній дівочій грі, надзвичайно жіноча. Сама себе мисткиня, сміючись, називає господинею, «яка валить у борщ все, що потрошку псується в холодильнику» [9, с. 13]. Мотив «секрету» тут виступає змістовим і образнознаковим містком, що об'єднує конотації й символічні схеми літературного і живописного текстів.

З точки зору культурології та естетики синтезу мистецтв репрезентативною є картина, що має назву «Вміст жіночої сумочки, знайденої на місці авіакатастрофи». Журналістка Дарина характеризує її так: «дуже кінематографічна, монтажна робота, де кожна деталь промовляє, її можна відчитувати годинами, кадр за кадром – розбиті окуляри, квитанції, митні декларації, фото чоловіка й дитини в записнику, пудрениця з тріснутим дзеркальцем, і ці жахливі криваві мазки поверх...» [Там само]. Подібна «мертва натура» стала сюжетним антиципатором романної смерті Влади Матусевич в авіакатастрофі. Вона загинула на тому ж

місці Бориспільської траси, що пролягла через забутий цвинтар жертв Голодомору, саме там, де у 1999 році реально-трагічно обірвалося життя В'ячеслава Чорновола – видатного українського політика, публіциста, борця за українську національну ідею і свободу.

З цього приводу В. Костюк вважає, що в образі художниці Влади є виразний прототип: літературознавець Соломія Павличко, яка трагічно загинула напередодні 2000 року. Хоча згадана картина Влади Матусевич присутня в романі лише віртуально, та її словесний, літературний опис не менш вражаючий і навіть прогностичний. Читацькі спроби уявити її образ приводять до різних історичних і життєвих асоціацій, аж до трагічної катастрофи – падіння «Боїнга 777» під Донецьком у 2014 році. Це наштотує на думку, що роман О. Забужко не позбавлений антиципуючого струменя, доходючи до «касандрівської» функції, яка закладена в природу «секретів».

Романне зникнення циклу картин «Секрети» після трагічної смерті художниці також є символічним, бо асоціюється з втратою первинних цінностей, втратою родових, пуповинних зв'язків етнокультури із соціальною історією народу. Це позначає загублення національної та етнокультурної ідентичності в глобалізованому світі, що супроводжується щезненням надії на благополучне майбуття для Родина, Роду, Етносу та Нації.

З точки зору міжвидового діалогу мистецтв за своєю естетикою «секретів» та їх етнокультурною наповненістю філософський роман «Музей покинутих секретів», а особливо розкрита у ньому художня творчість Влади Матусевич, нагадують нам творчі пошуки сучасної чернігівської художниці Віри Жлудько. Деякі її «картини-секрети» буквально ілюструють романний дискурс О. Забужко, і це не дивно, адже твори художниці – «Шлях», «Різдвяна», «Сонячна (Слов'янка)», «Дорогою Спаса», «Початок», «У сіянні очей» – віднаходять такі ж давні етнокультурні «секрети», підіймаючи їх на поверхню знаків і символів, актуалізуючи їх у сучасних художніх дискурсах, зокрема у «*наративах речей*» (В. Личковах).

Авторська техніка мисткині – «текстильний живопис» – направлена на художньо-дизайнерську роботу з речами, які вже вийшли з ужитку, від «праксисту» переходять в «естезис», набуваючи ознак «секретів» із своєю власною мовою, дизайнерським наративом. В. Жлудько, як і романна художниця Влада Матусевич, творить нову суто мистецьку реальність, але виходячи із прози життя, що перетворюється в поезику «секрету». Рамка, що обрамляє деякі роботи В. Жлудько, ніби оберігаючи прихований «скарб», ще більше нагадує нам дівочу етнокультурну гру в «секрети», до того ж несе в собі глибокий смисловий посил, що доповнює візуальне сприйняття, налаштовує на вдумливе споглядання, викликає на дискусію про екологію національної культури.

Еко- та етнокультурно цінними є картини Віри Жлудько, що візуалізують й увиразнюють культурологічну регіоніку Чернігівського краю, адже несуть в собі сіверянську духовну енергетику, естетику придеснянської зачарованості та дивовижності. Її «екологічні» роботи напоєні Сонцем, а «сонячність» як архетипний принцип української ментальності здавна була притаманна міфопоетиці праукраїнців. Вони завжди відчували себе «дітьми Сонця», а дохристиянською вірою було поклоніння Дажбогу, Сварогу, Ярилу, Семарглу, Перуну, Стрибогу, Хорсу – солярним божествам. Кожна з цих іпостасей єдиного божества «Сонця» (Світла, Роду, Лада, Дия) виконувала свої функції в «організації» складної системи космічного буття: Нав-Прав-Яв. Ще у В. Винниченка знаходимо поняття «сонцеїзм», що означало поклоніння сонцю, сповідання культу сонячної енергії. Здається, «поклоніння сонцю» – одна з найвизначальних рис еколого-естетичної аури Чернігово-Сіверської землі, адже під чернігівським Сонцем виховувались такі відомі «сонцепоклонники», як М. Коцюбинський та П. Тичина.

Тому не дивно, що і картина Віри Жлудько «Сонячна (Слов'янка)» сповідує культ Сонця, на якій «сонячна дівчина» («Жінка, зодягнена в сонце») зображена, можливо, якраз у момент сакрального таїнства ховання «скарбу» у землю, в якому закарбований «секрет» таємниці слов'янської душі. Чи, може, це Мотря Кочубеївна, що охороняє той «скарб»,

ходячи примарою навколо полкової канцелярії І. Мазепи на Валу в Чернігові?

Для розгадки «секрету» картини є важливим, що жіноче начало переважає у структурі української екологічної, естетичної та етнокультурної ментальності, еволюціонуючи з культу Матері-Землі, Жінки, Берегині, згодом – Богородиці-Діви [Див.: 10]. Як зазначив Гр. Грабович, «українці – то народ жіночий», бо їм притаманна підвищена чутливість, емоційність, сентиментальність та романтизм [Див.: Там само]. На картині «Сонячна», як і на картині «Шлях», ця характеристика увиразнюється у екологічному діалозі дівчини з природою, з рослинами, з птахами тощо, та у її етнокультурнографічному костюмі, що виготовлений з текстилю різної фактури, особливої ліричності якому додає традиційна мережка.

Космогонічна тема, важлива для екології етнокультури, присутня на картині «Початок», де відбувається діалог язичницького та християнського, що закріплюється в українському «двовір'ї». Перед нами біблійний момент («секрет») сотворіння Богом всього живого на землі, одночасно на полотні постає фігура «Чернігівського звіра» – Семаргла, що теж символізує «секрет» нашої історії. Як відомо з української міфології, Семаргл – один з найдавніших богів слов'янського пантеону, міфологічна істота з тулубом лева, крилами птаха і хвостом змії. За давньослов'янськими уявленнями, Семаргл мав сім вогняних язиків і рук, що символізувало сім теплих місяців на рік, сім сонячних божеств дохристиянської Київської Русі. Його ще називають Вогонь-Сварожичем, сродним Сонцю і Небу, що дає життя всьому живому й оберігає Древо Життя [Див.: Там само]. Упевнюємося, що недарма це «божество» саме соляного культу оберігає Чернігів від усілякого лиха.

Семаргл, у свою чергу, передає свою «оборонну» й «захисну» семантику *сигнатурі Спаса*, що є провідною в Сіверянській культурологічній регіоніці [Див.: 10]. На картині Віри Жлудько «Дорогою Спаса» вивищується головний Храм Чернігівської землі – Спасо-Преображенський собор (поч. XI ст.). Узагалі, в концепті «Храму», за С. Кримським [Див.: 11], змістовнюється релігійна душа, осередок святості та духовного буття людини. Мисткиня художньо й естетично візуалізує сіверянську духовність, втілену у Спасі, що символізує чоловічий первень української ментальності, розкриваючи ще один її «секрет».

Цікаво, що сучасні археологи, історики, мистецтвознавці підмітили, що кам'яна кладка, незвичайні знаки з плінфи, фрескові розписи Спаського собору в давнину слугували нашим предкам і сонячним годинником, бо саме за тим, як сонце заповнювало приміщення храму, визначався час обідні чи вечірні. До того ж, виявляється, Храм і досі оснащений екологічним «календарем», адже на його інтер'єрних парусах – не традиційні зображення євангелістів, а художньо стилізовані пори року (ці розписи є унікальними). Відтак Спаський Собор у Чернігові, будучи свідком тисячолітньої історії, не випадково вписаний і у систему координат Сонячної системи!

Все це дозволило історикю Ю. Шевченку поставити «секрети» чернігівського Спасо-Преображенського собору в один ряд з такими унікальними пам'ятками, як храм Соломона, в архітектурних формах якого зашифровані недоступні для непосвячених «єгипетські таємниці»; а також собор Паризької Богоматері, в композиції і декорі якого закодована таємна інформація; крім того давньоєгипетські піраміди та Стоунхендж з їх астрономічним дивом! [12]. І досі не всі «секрети» Чернігово-Сіверщини відомі нащадкам цієї української землі, що тисячоліттями перебуває під надійною обороною Сонцебога – Семаргла і «Храму Сонця» – Спасо-Преображенського собору.

Відповідно, на «текстильному» полотні Віри Жлудько «Дорогою Спаса» лунають «дзвони», що символізують «друге народження» людини, – пробудження і очищення її душі. Дзвони наповнюють картину звучанням «секретів» Всесвіту, «музики небесних сфер». Символічні дзвони розгойдує таємничий монах (можливо відомий привид з Антонієвих печер), як ще один чернігівський «секрет», образ якого привносить на полотно загадковість, навіть барокову «містеріальність» і необарокову «секретність», що увиразнюють українську «культурну душу».

Відтак, мотив «секрету» в мистецтві постає як культуротворчий феномен, що формує

сенси і змісти художньої образності. Зокрема, картини Віри Жлудько «Початок», «Сонячна», «Дорогою Спаса», які були представлені на виставці «Територія душі» в Музеї сучасного мистецтва «Пласт-Арт» у Чернігові, можна трактувати як єдине еколого-історико-естетичне ціле, сприймаючи їх як триптих з «екології етнокультури», як єдиний філософсько-естетичний дискурс «секрету». Віра Жлудько не розкриває всі «секрети» Чернігово-Сіверського Краю, а лише заповідає їх пам'ятати, охороняти, і не лише в регіональних, а й у всеукраїнських вимірах, закликає зберігати «секрети» як легенди Роду, Краю, Нації, що виступають сакральними оберегами, в т. ч. в екології етнокультури.

Таким чином, творчість Віри Жлудько можемо сміливо назвати лірико-філософським живописом, історико-культурна програмність і діалогічність якого символічно маніфестує сіверянську духовність і сучасну культурологічну регіоніку в контексті філософії та екології етнокультури в їхніх мистецьких і культурологічних вимірах.

Висновки. Отже, на прикладі естетико-культурологічного аналізу філософського роману О. Забужко та лірико-філософського живопису В. Жлудько пересвідчуємося у збереженні діалогу літератури і образотворчого мистецтва доби Постмодерну. Важливою особливістю цього діалогу є звертання до світоглядно-міфологічних та фольклорних ідей, тем, сюжетів, мотивів в їх міжвидовому виявленні. Зокрема, етнокультурний мотив «секрету» втілюється в сучасному українському мистецтві через співзвуччя літературних образів й живописних візуалізацій. Художньо-естетичне відтворення архетипів української етноментальності суттєво увиразнює українську культурну душу, сприяє національній ідентифікації, розвитку філософії та екології етнокультури. «Покинуті секрети» як загублені етнокультурні цінності конче потребують відродження та дослідження.

Список використаної літератури:

1. Личковах В. А. Еніоестетика імені: Акрівірші. Статті. Есеї / Володимир Личковах. – Чернігів, 2014. – 224 с.
2. Кононенко Є. Гей, хто в лісі, озовися, або Чи можна повіситися на косі? / Є. Кононенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litakcent.com/2010/04/22/hej-hto-v-lisi-ozovysja-abo-chy-mozhna-povisytysja-na-kosi/>
3. Костюк І. Дискурс ненависти в оболонці порногламуру / І. Костюк [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://krytyka.com/ua/articles/dyskurs-nenavysty-v-obolontsi-pornoglamur>
4. Плющ Л. Чари з країни ОЗ / Л. Плющ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://avtura.com.ua/review/93/>
5. Файзулліна Г. С. Етнокультурологія в українському постмодерністському філософському романі («Музей покинутих секретів» Оксани Забужко) / Г. С. Файзулліна // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія [текст]. – Чернігів: ЧНТУ, 2015. – №2(6). – С. 111-115.
6. Родик К. Діагноз: кремляді. Оксана Забужко написала роман про історію нашої хвороби / К. Родик [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.umoloda.kiev.ua/number/1668/164/58897/>
7. Затонський Д. В. Минуле, сучасне, майбутнє (про реалізм, традиції, новаторство) / Д. Затонський. – К.: Вид-во «Дніпро», 1982. – 370 с.
8. Оксана Забужко у Facebook [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.facebook.com/oksana.zabuzhko/posts/10152453288713953>
9. Забужко О. Музей покинутих секретів / Оксана Забужко. – К.: Факт, 2009. – 832 с.
10. Личковах В. А. Філософія етнокультури: Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / В. А. Личковах. – К.: ПАРАПАН, 2011. – 196 с.
11. Кримський С. Архетипи української ментальності / С. Кримський // Проблеми теорії ментальності / Відп. ред. М. В. Попович. – К.: Наукова думка, 2006. – С. 273-301.
12. Коцюра Іван. Спасо-Преображенський собор – черниговський Стоунхендж? / Іван Коцюра [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.gorod.cn.ua/news/foto-i-video/40265-spaso-preobrazhenskii-sobor-chernigovskii-stounhendzh-foto.html#ad-image-0>

References

1. Lychkova, V. (2014). *Enioaesthetic of the name: Acrostics. Articles. Texts*. Chernigiv (in Ukr.)
2. Kononenko, Ye. (2010). *Hey, who in the forest, answer me, or can hang on the scythe?* Retrieved from <http://litakcent.com/2010/04/22/hej-hto-v-lisi-ozovysja-abo-chy-mozhna-povisytysja-na-kosi/>

3. Kostyuk, I. *Discourse of hatred in the shell of pornoglourism*. Retrieved from <http://krytyka.com/ua/articles/dyskurs-nenavysty-v-obolontsi-pornoglourism>
4. Pliushch, L. *The magic of Oz*. Retrieved from <http://avtura.com.ua/review/93/>
5. Faizullina, H. (2015). Ethnoculturography in Ukrainian postmodern philosophical novel ("Museum of Abandoned Secrets" of O. Zabuzhko). *Problemy sotsialnoi roboty: filosofii, psykholohiia, sotsiologiia (Problems of social work: philosophy, psychology, sociology)*, 2 (6), 111–115. Chernigiv: CHNTU (in Ukr.)
6. Rodyk, K. *Diagnosis: kremladi. Oksana Zabuzhko wrote a novel about the history of our illness*. Retrieved from <http://www.umoloda.kiev.ua/number/1668/164/58897/>
7. Zatonyski, D. (1982). *Past, Present and Future (about realism, tradition, innovation)*. Kyiv: Dnipro (in Ukr.)
8. *Oksana Zabuzhko in Facebook*. Retrieved from <https://www.facebook.com/oksana.zabuzhko/posts/10152453288713953>
9. Zabuzhko, O. (2009). *Museum of Abandoned Secrets*. Kyiv: Fact (in Ukr.)
10. Lychkova, V. (2011). *Philosophy of ethnic culture: Theoretical, methodological and aesthetic aspects of the history of Ukrainian culture*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)
11. Krymskii, S. (2006). Archetypes of Ukrainian mentality. *Problemy teorii mentalnosti (Problems of the theory of mentality)*. In Popovich M. (Ed.), 273–301. Kyiv: Naukova dumka (in Ukr.)
12. Kotsura, I. *Transfiguration Cathedral – Stonehenge of Chernigiv?* Retrieved from <http://www.gorod.cn.ua/news/foto-i-video/40265-spaso-preobrazhenskii-sobor-chernigovskii-stounhendzh-foto.html#ad-image-0>

Одержано редакцією 04.05.2015
Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 316.334.52

ЛОЗКО Галина Сергіївна,
доктор філософських наук,
професор кафедри історії
Чорноморського державного університету
імені Петра Могили (м. Миколаїв),
e-mail: svaroh_7@ukr.net

АВТЕНТИЧНІ ЕТНОРЕЛІГІЇ І ПРОБЛЕМИ ТИПОЛОГІЇ НОВИХ РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ

У статті здійснено аналіз нових релігійних течій та рухів (НРР), показано різновекторність цілей послідовників традиційних і нових релігійних течій та їхніх світоглядних систем (напр., національні – інтернаціональні), розкрито відмінності у розумінні світу і Бога/Богів (політеїзм – монотеїзм; природність – штучність; міфологічність – історичність; іманентність – трансцендентність) та ін., що дало змогу автору запропонувати критерії для релігієзнавчих класифікацій. Запропонована модель аналізу та класифікаційних критеріїв, що спирається на основні засади богослов'я чи ідеалів. Аргументовано класифікаційну недоречність віднесення рідної віри до «неоязичництва» як сегменту НРР: показано, що ідеологія неоязичництва та рідної віри слов'ян є радикально протилежними. Зроблено висновки, що рідна віра є автохтонною традиційною природною релігією українців, яка довгий час існувала в прихованих формах паралельно з офіційним християнством і лише в незалежній Україні отримала можливість свого відродження як офіційно зареєстрована етнорелігійна (національна) конфесія.

Ключові слова: НРР (нові релігійні рухи), типологія НРР, етнорелігія, етнорелігійний ренесанс, рідна віра, неорелігія, неоязичництво, Нью-Ейдж.

LOZKO Halyna Sergiivna,
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Department of History of
Petro Mohyla Black Sea State University,
e-mail: svaroh_7@ukr.net

THE AUTHENTIC RELIGION (NATIVE FAITH) AND THE PROBLEM OF THE TYPOLOGY OF NEW RELIGIOUS MOVEMENTS

Abstract. Introduction. The analysis of new religious movements (NRMs), identification of the defects in the religious typology and classification of native faith as “neo-religion” are conducted by the author. The research shows the diversity of the followers purposes’ of traditional and new religious movements and their ideological systems (national – international), reveals the opposites of these religions in terms of the world and God/Gods (natural – artificial; mythological – historical, polytheism – monotheism, immanence – transcendence), etc., which enabled the author to find out the criteria for religious classifications. **Purpose.** The purpose of the article is to clear up the basic principles of theology, ideals, and ideologies of New Age and native faith of the Slavs, to determine their fundamental opposition. It’s logically motivated the fallacy of classification the native faith to “neo-paganism” as a segment of NRMs. **Results.** It is concluded that native faith was and still is a traditional autochthonous natural religion of the Ukrainians, which has long existed in hidden forms in parallel with the official Christianity. Only in a democratic society it has been given the possibility of its revival as officially recognized ethno-religious (national) confession. On the example of the creation of NRM, the author states the use of the methods of manipulation with human consciousness that have the features of “religious weapons” as one of the tools of information war. **Originality and conclusion.** There is an urgent need for state’s awareness of the fact of total world informational war to create its own self-protective philosophy of antiglobalism. So in this philosophy a significant importance will be given to scientific developments of native faith and ideology of national self-preservation to prevent the foreign intervention in autochthonous spiritual culture.

Key words: NRMs (new religious movements); typology of NRM; ethnic religion; ethno-religious Renaissance; a native faith; neo-religion; neo-paganism; New Age.

Постановка проблеми. Кінець XIX – початок XX ст. у європейських країнах ознаменувався переоцінкою релігійного буття європейських націй. В умовах кризи світових релігій відбувалося осмислення цих тенденцій у працях Ф. Ніцше, О. Шпенглера, Р. Генона, М. Мюррей, М. Еліаде, Ю. Еволи, Я. Стахнюка, В.Шаяна та ін. Майже одночасно у Великобританії, Польщі, Литві, Україні було висловлено ідею повернення до власних природних релігійних систем, які вже на той час були значною мірою втрачені внаслідок тотального панування світової релігії в Європі. На межі XX – XXI ст. вже існує кілька сотень різноманітних релігійних громад і об’єднань, що відроджують духовну спадщину предків. Оскільки велике розмаїття течій, систем, напрямків, «толків», ідей і способів їх утілення має стихійний характер, що не вкладається в рамки науково визначених критеріїв, постає проблема типології НРР (нових релігійних рухів), як і класифікації напрямків рідної віри та визначення їхнього місця в традиційних або новітніх релігійних системах. З огляду на різновекторність цілей послідовників стародавніх і новітніх релігійних течій (національні – інтернаціональні), а також на протилежну спрямованість світоглядних систем (природність – штучність; міфологічність – історичність; циклічність – лінійність) і різне розуміння «вищої сили» (політеїзм – монотеїзм; Боги і Богині – Бог; іманентність – трансцендентність та ін.) з’являються й критерії для релігієзнавчих класифікацій. Однак, досі в українському науковому дискурсі, орієнтованому на плюралістичність, ці критерії вивчені недостатньо: у словниках, підручниках і навчальних посібниках часто подаються досить поверхові, а то й відверто хибні визначення «рідної віри», яку зазвичай відносять до «неоязичництва», що є фактичною помилкою й ображає релігійні почуття вірян. На нашу думку, помилкою є й віднесення до рідної віри тих чи інших груп лише на підставі словесних тверджень самих вірян (без релігієзнавчого аналізу), бо зазвичай адепти не завжди достатньо добре ознайомлені як з основами віровчення, так і з принципами типології та класифікації релігій. Методологічною основою нашої статті є розгляд рідної віри в її тісному взаємозв’язку зі світоглядними, богословськими та обрядово-звичаєвими особливостями кожного з напрямків, які позиціонують себе як «рідно віри».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Розвиток сучасних релігійних течій, що містять окремі елементи рідної віри, має кілька напрямків, зокрема: традиціоналізм

(найбільше елементів рідної віри), *неорелігії* (меншою мірою), *Нью-Ейдж* (найменше або не містить зовсім). Європейські дослідники традиціоналізму й автохтонної рідної віри в ХХ ст.: Р. Генон, М. Мюррей, М. Еліаде, Ю. Евола [1; 2], Я. Стахнюк, Г. Фай та ін. розглянули загальні концептуальні моделі, американка П. Кампанеллі детально описала календарну обрядовість неоязичників США [3]. Ідея вивчення і відродження рідної віри в Україні належить професору В. Шаяну (1934 р.) [4], опис кількох обрядів рідної віри подав український етнолог Г. Кожоляк; певною мірою висвітлюють проблеми рідної віри й праці історика Ю. Котляра; дослідженню європейського етнорелігійного ренесансу присвячено кілька праць, в т. ч. монографій автора цієї статті, одна з яких перекладена польською мовою [5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16]; на кафедрі релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка готуються до захисту дисертаційні роботи на тему рідної віри. Неорелігійним рухам приділяли увагу українські вчені з Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України ім. Г. Сковороди: А. Колодний (дослідження РУНВіри) [17], Т. Хміль (світоглядні засади РУНВіри), Л. Филипович і Н. Дудар [18] та ін. У Росії цій проблематиці приділяли увагу: А. Добровольський [19], В. Безверхий, І. Яблоков, які визначили рідну віру (язичництво) як одну з чільних складових духовності європейських націй, зокрема слов'ян; соціальні функції неоязичництва досліджували: А. Гайдуков (Російський державний педуніверситет ім. О. Герцена) [20]; Л. Шнірельман, А. Дворкін розглядають рідну віру виключно під кутом зору провідних християнських церков як однозначно «негативну секту» (що вже за самим визначенням є хибним, оскільки *сектою* називають напрям, який відколовся від основного; рідна віра ж ні від чого не відкололась, вона була і є самостійною релігією); релігієзнавець Р. Шиженський створив групу з вивчення рідної віри (при науковій лабораторії з міжконфесійних відносин НГПУ м. Н. Новгород), однак науковцям цієї групи не вдалось уникнути імперської упередженості, зокрема й щодо української рідної віри.

На жаль, відомості про неоязичництво і рідну віру подаються вкрай спотворено навіть у наукових виданнях. Наприклад, типовим кабінетним витвором залишаються так звані «Ладовіри», «Ягновіри», «Орантіїці», які не мають і ніколи не мали жодного адепта, і навіть самі творці вже давно забули про них, проте ці химерні неологізми мандрують з довідника в довідник, і з підручника в підручник ось уже два десятиліття [18, с. 20, 56]. Українські релігієзнавці, на жаль, не відзначили той широкий міжнародний резонанс рідної віри, який уже існує в Європі, зокрема, в науковому дискурсі ми не знаходимо відомостей ні про Європейський конгрес етнічних релігій, який існує з 1998 року й майже щорічно проводить з'їзди в різних країнах, ні про Родове Слов'янське віче рідновірів, що існує з 2003 р. Проблемам відродження рідної віри та її відмежуванню від рухів Нью-Ейдж була присвячена наукова конференція в Санкт-Петербурзі (Росія, 2011) [15], етиці рідної віри – міжнародна конференція в Ужгороді (Україна, 2013) [21], світоглядним уявленням про душу в рідній вірі слов'ян – міжнародна конференція в Мощеніце (Хорватія, 2014) [8]; тематика рідної віри поступово входить і в мистецтво, і в літературну творчість, і в літературознавство [9].

Мета статті: узагальнити наукові досягнення і досвід, напрацьований згаданими вченими і науковими форумами та подати практичні результати щодо визначення критеріїв класифікації рідновірських релігійних рухів, громад, конфесій; увести до наукового обігу праці, присвячені даній конкретній проблемі.

Виклад основного матеріалу. У ХХ ст. духовна та онтологічна криза сучасних світових релігій стимулювала пошуки нової релігійності. На думку традиціоналістів, вихід з духовного тупика тільки один – повернення *назад до правитоків*. Так серед європейців виникли ідеї відновлення рідних автентичних релігій, які були знищені войовничою світовою релігією, або існували в прихованих формах паралельно з нею. З'явилося прагнення краще пізнати глибинні смисли давніх фрагментів язичницьких уявлень про світ рідних Богів, обґрунтувати й пояснити їх мовою сучасної філософії. Однак, рівень етнічного й суспільного хаосу сучасних держав, які хоч і декларують рівність конфесій, проте керуються перевагами церковної більшості, створює труднощі для громад, заснованих на

етно-національних засадах. Мультикультурне суспільство блискавично відреагувало на спроби відродити автентичні релігійні традиції – й висунуло альтернативу традиційному язичництву – *неорелігії*, монотейстичні еклектичні вчення, що увібрали в себе найрізноманітніші суміші та елементи, які дуже часто навіть не узгоджуються між собою.

Розглянемо послідовно кожну з цих концепцій.

I. *Автентичні етнорелігії* та їхні філософські засади. До етнотрадиційних релігій належать громади та конфесії, віровчення яких спирається на традицію та автентичність. На основі поняття про цінність традиції виник *Традиціоналізм* – філософське вчення про збереження самобутніх етнокультурних, національних, історичних та релігійних традицій, що забезпечують сталий розвиток суспільства. Італійський філософ Юліус Евола вважав, що Традиціоналізм – найбільш революційна ідеологія нашого часу [2], і ми можемо з цим погодитися, оскільки на тлі негативних наслідків сучасної глобалізації вже очевидна необхідність в етнозберігальних ідеях і заходах.

В Україні ще досить добре збережено значну частину живих традицій (хоча деякі вже в синкретичному вигляді), це вселяє надію на їх відродження через «прочитання» їхніх первинних смислів. Ідею відродження рідної релігії в Україні започаткував професор Львівського університету Володимир Петрович Шаян (1908 – 1974). У 1934 р. на г. Трехіт у Карпатах, вивчаючи обрядовість гуцулів, він виявив архаїчні світоглядні пласти, які закорінені в давню індо-європейську релігію, близьку до ведизму (або сучасного індуїзму). В. Шаян запропонував загальну *концепцію і методику наукової реконструкції* рідної віри як автохтонної української конфесії (і загалом слов'янської): треба зберегти ті автентичні традиції, які відомі з фольклору та етнографії як основу (базис), відповідно очистивши їх від пізніших християнських надбудов та інших ідеологічних нашарувань; порівняти їх із близькими традиціями індо-європейських народів, насамперед, ведизму, осмислити їх в богословських термінах (іменах Богів) слов'ян та пояснити категоріями сучасної філософії – в такому науково відреставрованому вигляді повернути народові [4]. Рідна віра, на думку вченого, має бути осучаснена так, як би вона еволюціонувала природним шляхом, вона має бути оновлена згідно вимог часу, однак міцно триматися споконвічної традиційної основи.

Наприклад, зіставляючи сучасний йому український фольклорно-етнографічний матеріал із записом Саксона Граматика про свято Свантевіта в Арконі, В. Шаян показав тотожність і тривалість української традиції причастя до святкового короваю, яке існувало в давній язичницькій релігії слов'ян: «...традиційний елемент обряду записує Саксонець як елемент Богослуження в 1168 році! Ані наші прапредки не вчилися свого обряду із «Історії» Саксонця, друкованої у XVI сторіччі, ані Саксонець не студіював цих обрядів у далекій Україні» [4, с. 201]. Сучасні рідновіри вважають, що християнству не вдалося повністю знищити рідну віру, її звичаї, обряди, морально-етичні засади: вона проіснувала тисячу років у прихованих формах паралельно з офіційною церковною обрядовістю. Отже, на нашу думку, її відродження має спиратися на суто наукові факти, методи дослідження та інтерпретації [7, с. 9–18]. У зв'язку з цим важливо зазначити, що сучасна наука не надає ні наукової, ні юридичної допомоги конфесії рідної віри (за незначними винятками), ще недостатньо приділяє уваги вивченню глибинної суті етнічних архетипів, прихованих у колективній народній свідомості (на що вказував К. Г. Юнг). Але упереджене ставлення з боку державних службовців до рідновірів, що зазвичай провокується провідними церквами, досі унеможлиблює повне розкриття наявних потужностей цієї *етнозберігальної ідеї* в українському суспільстві. На наукових засадах відродження традиційної рідної віри нині стоїть конфесія Об'єднання рідновірів України (ОРУ), до якої входить близько 40 релігійних громад з різних областей України.

Головними богословськими концепціями традиційного напрямку рідної віри є: політеїзм, пантеїзм, іманентність божественних проявів, віра в переселення душ, культ предків, любов до рідної землі, природи та рідної нації. Рідновіри ОРУ вважають себе *спадкоємцями й правонаступниками релігії, яка була офіційно заборонена князем*

Володимиром у 988 р. Рідновіри не визнають себе неорелігією (неоязичництвом), бо це визначення позбавляє їх спадкоємних прав на віру предків, хоча термін *язичництво* ними визнається як синонім *етнічної* (національної) віри. Рідна віра є природною альтернативою глобалізації та асиміляції народів [14, с. 89–96].

II. *Неорелігії та Нью-Ейдж*. На відміну від рідновірів-традиціоналістів (язичників), неорелігія – є новоствореною релігією чи течією, чиє віровчення й організаційні структури виникли не раніше другої половини XIX – XXI ст., причому ці напрямки можуть виникати не лише на ґрунті етнічних релігій, а здебільшого на основі світових (християнства, ісламу). Інколи ці релігії позначають аббревіатурою НРР (нові релігійні рухи) або НРТ (нові релігійні течії). Досі в науці не існує усталеного погляду на те, який релігійний рух називати *новим* чи *новітнім*: до них зазвичай відносять лише ті, які виникли в 1960-х або 70-х роках, або приблизно в 40-х – 50-х роках XX ст., проте більшість релігієзнавців пропонує до неорелігій відносити ті течії, які з'явилися за останні 150 – 200 років. Ця концепція дозволяє зарахувати до нових релігій Свідків Єгови та мормонів, що цілком відповідає дійсним якостям цих напрямів.

До Нью-Ейджу (з англ. *New Age*, буквально «нова ера») належать *різні за походженням*, як східні нехристиянські, так і західні нові християнські напрямки, синкретичні, а також різні теософські товариства, починаючи з «Темної доктрини» О. Блаватської, Агні-Йоги Реріхів, вчення Мормона тощо, до Саєнтологів, російського «космізму», «Церкви Христа», харизматів (різновидів протестантизму, католицизму), «Дітей Бога», «Великого Білого Братства» (ЮСМАЛОС), християнської йоги, секти Віссаріона «Останній заповіт», секти учителя Іванова, АУМ Сінрікьо в Японії, різних напрямків вікки в Англії та США. А також: Біле Братство в Болгарії, Као Дай у В'єтнамі, старовіри-інгліни і секта В. Голякова в Росії, РУНВіра Л. Силенка в США та Україні, «найправдивіше» вчення Д. Кандиби, так зване «РВ РПВ», «Анастасійці» (засновані на ідеях літературного твору В. Мегре), Товариство Свідомості Крішні (одна з реформ індуїзму), Бахаї (на основі неоісламу) та багато інших відгалужень від існуючих учень. Нью-ейджери переконані, що їхній новий світогляд «синтезує увесь попередній релігійний досвід світу»; насправді він часто спирається на окультизм, містицизм, спіритуалізм (контактерство), теософію, медитації, пророцтва, «одкровення», а його адепти можуть поклонятися Богам усіх племен і народів у їхньому монотеїстичному універсалізмі; відтак, головна мета Нью-Ейджу прозора: досягнення глобальної єдності людства в єдиному мультикультурному універсумі. Різноманітність і перманентна мінливість цього калейдоскопічного потоку НРР утруднює класифікацію цих релігійних рухів, тому вона завжди потребуватиме уточнень і коригування.

Труднощі для класифікації становить і нетрадиційна для України конфесія *РУНВіра* (Рідна українська національна віра), яка хоча й підтримує національну ідею, проте не визнає себе язичництвом. Вчення ґрунтується на світових вимогах монотеїзму й трансцендентності «єдиносущного Дажбога» (що суперечить традиційній рідній вірі); має «рідного українського пророка» (Лева Силенка); вчення про креаціонізм, містить елементи «фентезі», зокрема: добрих ангелів («адиті»), священників під назвами «рунтато», «рун мама», українських камікадзе «ржівів» («ршітелів життя і смерті»), богослужіння «свясгос» та інші подібні новотвори та недоречності (напр.: «Будда – українець»), що за нашими критеріями є характерними для учень Нью-Ейджу [10, с. 381–389; 14].

Найбільш загальну класифікацію НРР подали релігієзнавці Н. Дудар і Л. Филипович. Вони виокремлюють: неохристиянство, орієнталістські, синкретичні релігійні рухи та неоязичництво [18]. З такою типологією можна було б погодитися, однак у ній маємо суттєві суперечності в системі критеріїв щодо неоязичництва, оскільки воно реально поділяється на два напрямки, які за багатьма показниками мають діаметрально протилежні концепції (політеїзм – монотеїзм, автентика – «фентезі», національне – всесвітнє та ін.). Проаналізуємо докладніше НРР за цією типологією:

- *Неохристиянство* (течії, які оновлюють християнство, є спробою реанімувати

християнське вчення): Церква Ісуса Христа і святих останніх днів – ЦІХСОД, відома ще як «мормони»; харизматичні церкви (від грец. «Божа благодать»), що виникли в 1906 р. у Лос-Анджелесі (США); рух «Євреї за Ісуса», «Свідки Єгови» та ін.

- *Орієнталістські* релігійні рухи (від лат. *orient* – східний): нові індуїстські та буддистські рухи, які поєднують свої вчення з елементами даосизму, конфуціанства, синтоїзму та ідеями монотеїзму (Міжнародне Товариство Свідомості Крішні – МТСК) та ін.; навіть самі індуїсти і буддисти стверджують, що ці напрямки *виходять з-під контролю традиції*.

- *Синкретичні* релігійні рухи, що еклектично поєднують елементи західних і східних релігійних систем: християнства, буддизму, ісламу, юдаїзму та сучасних очікувань нових месій, пророків, «живих Богів» тощо (Віра Багаї, Церква об'єднання, Велике Біле Братство ЮСМАЛОС, АУМ Сінрікьо, Церква «Останнього заповіту» (віссаріонівці) та ін.

- *Неоязичництво* – різноманітні спроби відродити автентичні дохристиянські вірування, які в основному спираються на дві абсолютно протилежні концепції, що стали предметом дискусії щодо вживання спільного для обох напрямків терміну:

- 1) *Традиційно-автохтонний напрям* (мета якого – сакралізація національної ідеї: «рідна земля, рідна мова і рідна віра» як єдино можливий синтез, що неодмінно стає засобом самозбереження нації) – таку діяльність здійснює офіційно зареєстрована конфесія Релігійний центр *Об'єднання Рідновірів України*; на близьких засадах стоять деякі традиційні громади Польщі, Хорватії, Чехії та ін.; язичницькі громади РФ називають себе «лавинами» (без акценту на російській національності), отже і в їхній релігійній концепції існує претензія на імперський шовінізм або «слов'янський месіанізм».

- 2) *Суто неорелігійний* власне *неоязичницький напрям* (мета якого – створення альтернативних новотворів, часто навіть монотеїстичних, які по-суті підмінюють автентичну й дискредитують саму ідею рідної віри; задоволення особистих амбіцій окремих лідерів; іноді мають ще й комерційну мету): *РВ ПРВ* (Родове Вогнище Рідної Православної віри), яке застосовує психотехніки, спіритуалістичні сеанси, елементи кабалістичної магії, має значну комерціалізацію діяльності в межах України і Росії, постійно мімікрує (від патріотизму до колабораціонізму з РФ); Слов'янська духовна течія *«Великий вогонь»* (м. Житомир) ґрунтується на суміші германо-скандинавської й слов'янської міфології, її лідери ніколи й не ставили за мету відродження українських традицій (російськомовні, співпрацюють з громадами РФ); Слов'яно-ведичний рух *«Хара-Хорс»* (еклектичне поєднання східних і західних вчень з елементами «фентезі»); *інгліїзм* (повна назва мовою оригіналу: «Древнерусская инглистическая церковь православных староверов-инглингов») – новий еклектичний релігійний рух, створений А. Хіневічем у РФ, що не має нічого спільного ні з традиційним слов'янським язичництвом, ні з давньоскандинавським королівським родом Інглінгів; інші поодинокі аматорські групи, що відкололись від різних язичницьких і неоязичницьких віровчень (тобто фактично є сектами).

Як бачимо, неоязичництво в цій типології не має ні спільних ознак, ні критеріїв для об'єднання усіх згаданих напрямків в одну групу. А головне – ці громади мають діаметрально протилежні щодо рідної віри мету й аксіологію. Таким чином, немає ніяких підстав традиційне автохтонне язичництво (самоназва «рідна віра») об'єднувати з релігійними напрямами, що мають абсолютно штучне авторське походження й не спираються ні на які автохтонні традиції [11]. За типом свого світогляду, віровчення, аксіології та звичаєвості рідна віра не входить ні до родового поняття НРР («неорелігія»), ні до виду «неоязичництво». Рідну віру, на думку автора, доцільно класифікувати як *традиційну природну етнорелігію* [13]. Нові релігійні утворення, які сповідують штучні авторські вчення, постійно мімікрують і тяжіють до Нью-Ейджу, логічно класифікувати як *неоязичництво*, незалежно від того, чи називають вони самі себе «рідно вірами» чи ні, бо з наукового погляду, неорелігії ні для кого не є рідними.

Оскільки лише *знання принципів* може бути ключем до виявлення глибинної сутності

речей і явищ, пропонуємо характеристики, які дають змогу виявити протилежності та критерії класифікації неорелігій і традиційної рідної віри, в розробленій автором порівняльній таблиці [5, с. 551–579; 11, с. 374; 15, с. 42–43]:

<i>Неорелігії та Нью-Ейдж</i>	<i>Традиційна рідна віра</i>
Час заснування: 60-70-ті рр. XX ст.	Існує споконвічно, кілька тисячоліть (до християнства і в прихованих формах паралельно з ним, а нині відроджується)
Бог єдиний (абсолютний андротеїзм)	Богів і Богинь багато (політеїзм, взаємодія чоловічих і жіночих божественних проявів у природі)
Бог трансцендентний (винесений за межі природи)	Боги іманентні (присутні в природі)
Релігійна «всаядність» (включає елементи будь-яких релігій та авторських фантазій)	Пріоритет рідної релігії, здатність розпізнавати «своє», відрізнити від «іншого»
Деформація традицій	Вивчення, передача й збереження традицій
Інтернаціоналізм, глобалізм (космополітизм)	Націоналізм (патріотизм)
Ілюзії щодо реального світу	Визнання реальності життя
Комерціалізація діяльності	Відсутність комерційної мети
Психоделічні практики, десакралізовані йога, цигун, рейки, мантри, медитації, навіювання, шаманізм, астральні «польоти» та ін.	Традиційні обрядові практики, автентичні фольклорні співи, народні танці, ігри, спортивні та бойові змагання
Еклектична суміш всіляких різночасових релігійних елементів і практик	Автентичні знання й релігійні культури, очищені від чужих та пізніших нашарувань
Поверховість уявлень про основи тих чи інших давніх релігій, з яких складається нова віра	Глибинне вивчення власних релігійних традицій, філософське осмислення світоглядних основ
Віра в різноманітні трансперсональні «надприродні» сутності (ангелів, демонів, пришельців, небесних учителів тощо)	Культ Предків, культ героїв як духовна сила Роду, яка оберігає свій народ, своїх нащадків
Віра в реінкарнацію (міграція душ у тварини, рослини, мінерали тощо)	Віра в реінкарнацію (вічне життя людської душі, повторне народження в своєму Роді)
Наявність медіумів, ясновидців, контактерів, візіонерів астральних світів, психонавтів, учителів, гуру, пророків, месій	Традиційна духовна верства (волхви, жерці)
Поп-релігійні маскультурні групи мультирасового походження	Звичаєві національні громади рідновірів
Псевдонауковість, оманлива «духовність»	Наукове підґрунтя, етнічна духовність
Віртуальні «громади» в Інтернеті, «фейкові» сайти для створення іміджу значимості	Реально дієві громади в містах і селах, живе спілкування
Маніпулятивні техніки переконання адептів, психологічний тиск, гіпноз, блеф, релігійна ейфорія, фанатизм	Власне волевиявлення членів громад, засноване на етнічній самосвідомості та прагненні до знань
Духовна вершина: досягнення нірвани, мокші, самадхі, перехід в «ніщо», «просвітлення», «самореалізації» (у різних групах)	Духовний ідеал: досягнення нормального щасливого життя в своєму Роді й народі, виховання нащадків, зміцнення національної держави

Латентна мета: сформувати типового представника єдиної мультикультури, яким легко керувати з єдиного глобального центру	Відкрита природна мета: зберегти національну ідентичність, самобутню націю, здатну до творчого саморозвитку серед інших народів світу
---	---

Пасіонарний сплеск НРР одночасно в усіх регіонах світу свідчить про застосування нової спеціально винайдені технології впливу на масову свідомість. Подібні технології почали застосовувати ще задовго до появи наших знань про інформаційні війни. Феномен інформаційно-психологічного впливу на підсвідомість мас почали вивчати ще в Середньовіччі: таємні ордени, секти, масонські ложі – по суті були і є таємними лабораторіями, де вивчають психічні явища, починаючи від левітації, телепатії, яснобачення, телекінезу й гіпнозу, до синергетики, соціоніки, парапсихології та інших сучасних практик [22]. Цей напрямок релігійної зброї можемо назвати *інформаційно-езотеричним або містичним*, оскільки він спрямований на вироблення таємного вектора управління масовою свідомістю, що Ю. Евола назвав «окультною війною» [1].

Нью-Ейдж настирливо проникає в різні сфери суспільного життя, де спричинює духовно-культурну *дезорієнтацію*. Він присутній у художній та популярній літературі, музиці та піснях, образотворчому мистецтві й естетиці, фільмах, навіть у науковій (або псевдонауковій) і прикладній діяльності. Загальний інтелектуальний рівень суспільства не дає змоги пересічним громадянам провести межу між справжніми витоковими цінностями й поверховими постулатами нав'язливої псевдокультури. В Україні й пострадянському просторі кількість релігійних сект і конфесій нині сягає сотень напрямків, течій і толків. Таким чином, здійснюється постійна *фрагментація* національно гомогенних суспільств, не тільки на політичні, етнічні, а й на релігійні групи. Нині фахівцям у галузі інформаційних технологій слід проявити справжній героїзм, може не менший, ніж нашим предкам на полях кривавих боїв, щоб констатувати факт застосування релігійної та психологічної «зброї» щодо нашого народу, а також запропонувати відповідні засоби *інформаційної безпеки* та власну «зброю» для дієвої оборони й захисту своєї нації.

Сучасні рідновіри-традиціоналісти рішуче відмежовуються від квазіязичницьких рухів. Релігієзнавці вже обговорюють застосування терміну *«псевдоязичництво»* щодо окремих напрямів, бо для цього є ціла низка підстав: подібних фальшувань нині зазнають і спроби відродження рідної віри в багатьох інших країнах. Це спостерігається, насамперед, у намаганні нью-ейджерів спростити язичницький пантеон до монотеїзму, синкретизувати язичництво з елементами християнства, ісламу та будь-яких інших релігій (у тому числі, навіть з єгипетськими культурами), у вигадуванні нових не існуючих раніше Богів, у фальшуванні святкового календаря, створенні фантастичних театралізованих обрядів, що не мають ніякого зв'язку з традицією та ін. Псевдорелігійні течії, вочевидь створюються спецслужбами іноземних держав (як Велике Біле Братство ЮСМАЛОС, інглінги та ін).

З метою захисту та розвитку автохтонних релігій утворено міжнародний форум Родове Слов'янське віче (2003), де щорічно обговорюються проблеми і перспективи розвитку рідної віри, прийнято «Стратегічну програму розвитку слов'янської рідної віри» [8; 21, с. 102–112].

Висновки:

1. Криза сучасних світових релігій очевидна, незважаючи на *кількісну перевагу* адептів християнства й ісламу, водночас відбувається *якісна переоцінка* віровчень та пошуки нової релігійної духовності.

2. Переоцінка можлива лише в етнічно гомогенних суспільствах незалежних держав, громадяни яких мають спільну національну самосвідомість; людина традиційного суспільства не має потреби реформувати (тобто скасовувати надбання предків) – вона воліє зберегти духовні цінності, перевірені часом і досвідом багатьох поколінь, якомога довше; в

мультикультурних суспільствах легко створюються нові еклектичні релігії, можливі реформи, пророки, новітні «скрижалі» та різні фантастичні новотвори.

3. У зв'язку з неорелігійним вибухом, що стався за останнє століття, виникла потреба в класифікації й типологізації цих явищ; до неорелігій прийнято відносити ті течії, які з'явилися за останні 150 – 200 років, серед яких виокремлюють: неохристиянство, орієнталізм, синкретичні вірування та неоязичництво.

4. Традиційну рідну віру, яка відроджується, не доречно зараховувати до неоязичництва, бо вона не містить критеріїв абсолютної новизни, а є спробою відновити духовні смисли рідної традиції, в якій криються глибинні, *ще не вичерпані запаси етнічної енергії*; ідеологічна стратегія держав у релігійному напрямі має спиратися на підтримку автохтонних, автентичних традиційних релігій, які природно гармонійно узгоджуються з власними етносами на власних територіях і утверджуються засобами рідних мов, народного мистецтва та морально-звичаєвих устоїв (як це вже відбувається в Литві, Ісландії та ін.).

5. До неоязичників маємо відносити ті групи, які пішли шляхом реформування традиції: мають ознаки штучності (перехід до монотеїзму з центральним культом одного з Богів, напр., Свантевіта в Польщі; створення нових невідомих раніше Богів, культів і практик, термінів, еклектичних календарів тощо); релігії, які мають авторів, реформаторів, пророків, гуру та ін.; так звані «віртуальні язичники», які не мають громад, не здійснюють релігійних обрядів, хоч і мають «фейкові» сторінки в Інтернеті.

6. Нью-Ейдж – еклектичний рух у релігії, культурі, філософії, що виник у 60-70-х роках ХХ ст., маємо класифікувати як *неорелігію* з ознаками: *штучні, глобальні, синкретичні* релігії, альтернативні традиціоналізму.

7. Існує нагальна потреба державного усвідомлення й констатації факту *тотальної світової інформаційної війни* і вироблення власної самозахисної *філософії антиглобалізму*, в якій чільне місце посядуть наукові розробки рідної віри та ідеології для самозбереження нації (програми вивчення етнічної гігієни, головна мета яких – навчити розпізнавати образи рідного генотипу, етнокультурного архетипу, рідного менталітету та недопущення чужого втручання в автохтонну духовну культуру).

Список використаної літератури:

1. Эвола Ю. Оккультная война / Юлиус Эвола // Атака. – 1999. – № 104. – С. 10–13.
2. Эвола Ю. Языческий империализм / Юлиус Эвола. – М.: Историко-религиозное Общество «Арктогея», 1994. – 172 с.
3. Кампанелли П. Возвращение языческих традиций / Полин Кампанелли. – М.: Крон-пресс, 2000. – 352 с.
4. Шаян В. Віра Предків наших / Володимир Шаян. – Гамільтон, Канада, 1987. – Т. 1. – 894 с.
5. Лозко Г. Боги і народи: етносоціальний вимір / Галина Лозко. – Тернопіль: Мандрівець, 2015. – 624 с.
6. Лозко Г. С. Етнодержавознавство: Філософсько-теоретичний вимір / Галина Лозко. – Тернопіль: Мандрівець, 2012. – 384 с.
7. Лозко Г. Європейський етнорелігійний ренесанс: витоки, сутність, перспективи (на матеріалі відродження етнорелігій у європейських країнах) / Галина Лозко. – К.: Такі справи, 2006. – 424 с.
8. Лозко Г. Історія Родового Слов'янського віча [Електронний ресурс] / Галина Лозко. – Режим доступу до презентації: <http://ogu.org.ua/index.php/component/content/article/34-hto-mi-k/288-123231.html>
9. Лозко Г. Рідна віра в літературному процесі ХХ – початку ХХІ століть / Галина Лозко // Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства (Збірник наукових праць). – Вип. 16. – Ужгород, Видавництво УжНУ «Говерла», 2001. – С. 178–183 [Електронний ресурс] Галина Лозко. – Режим доступу: <http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/324-ridna-vara-v-literaturnomu-protsesi.html>
10. Лозко Г. Пробуджена Енея: Європейський етнорелігійний ренесанс / Галина Лозко. – Харків: Див, 2006. – 464 с.
11. Лозко Г. Природні та штучні релігії / Галина Лозко // Антологія християнства. – За заг. ред. Г. Лозко. – Тернопіль: Мандрівець, 2013.
12. Лозко Г. Рунвізм як рудимент монотеїстично-християнського світогляду / Галина Лозко // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис НАН України. Інститут філософії імені Г. С. Сковороди – 2002. – № 8. – 165–183.
13. Лозко Г. Ренесанс язичництва. Етнорелігійні рухи в країнах Європи / Галина Лозко // Політика і час. – 2004. – №1. – С. 89–96.

14. Лозко Г. Этнорелигия как естественная альтернатива глобализации и ассимиляции славян / Галина Лозко // Культура XXI века. Четвертый международный конгресс-фестиваль мировой и национальных культур. – Ялта, 2005. – С.91–94.
15. Лозко Г. Традиция и аутентика в родной вере как естественная альтернатива глобальному нью-эйджу / Галина Лозко // Материалы международной научно-практической конференции «Родная вера – духовный стержень славянской культуры». – Историко-культурное просветительское общество «Союз венедов». – Санкт-Петербург, 2012. – С.35–44.
16. Lozko H. *Rodzima wiara ukrainska* / Halyna Lozko. – Wrocław, Polska, 1997. – 125 s.
17. Колодний А. РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра) / Анатолій Колодний. – К.: Світ Знань, 2002. – 64 с.
18. Дудар Н., Филипович Л. Нові релігійні течії в Україні. Огляд, документи, переклади / Н. Дудар, Л. Филипович. – К.: Наукова думка, 2000. – 132 с.
19. Доброслав. Язычество как волшебство / А. Добровольський. – М.: Слава!, 2004. – 304 с.
20. Гайдуков А. В. Социальные функции неоязычества: проблема изучения / А. Гайдуков [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-funksii-neoyazychestva-problema-izucheniya#ixzz3Dh1pQeuN>
21. Етика рідної віри. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Морально-етичні норми життя слов'ян: рідновірська етика». – Ужгород, 12-13 липня 2013. – Тернопіль: Мандрівець, 2014. – 112 с.
22. Петрик В. та ін. Сучасні технології та засоби маніпулювання свідомістю, ведення інформаційних війн і спеціальних інформаційних операцій / В. Петрик, О. Штоквищ, В. Полевий, В. Кальниш, В. Остроухов. – К.: Росава, 2006. – 206 с.

References

1. Evola, J. (1999). *The Occult war. Ataka (Attack)*, 104, 10-13 (in Russ.)
2. Evola, J. (1994). *The Pagan imperialism*. Moscow: Arktogaia (in Russ.)
3. Campanelli, P. (2000). *The Return of pagan traditions*. Moscow: Kron-press (in Russ.)
4. Shaian, V. (1987). *The faith of our ancestors*. Hamilton, Canada (in Ukr.)
5. Lozko, H. (2015). *The Gods and the nations: the ethnic and social dimension*. Ternopil: Mandrivets (in Ukr.)
6. Lozko, H. (2012). *Study of Ethnos and State: philosophical and theoretical dimension*. Ternopil: Mandrivets (in Ukr.)
7. Lozko, H. (2006). *European ethnic and religious renaissance: the origins, nature, perspectives (based on the revival of ethnic religions in European countries)*. Kyiv: Taki spravi (in Ukr.)
8. Lozko, H. *The history of Family Slavic Viche (Council)*. Retrieved from <http://oru.org.ua/index.php/component/content/article/34-hto-mi-k/288-123231.html> (in Ukr.)
9. Lozko, H. (2001). The native faith in the literary process of the XX – the beginning of the XXI centuries. *Suchasni problemy movoznavstva ta literaturoznavstva (Modern problems of Linguistics and Literature)*, 16, 178–183. Retrieved from <http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/324-ridna-vara-v-literaturnomu-protsesi.html> (in Ukr.)
10. Lozko, H. (2006). *The awakening of Aeneas: the European ethnic and religious renaissance*. Kharkiv: Dyv (in Ukr.)
11. Lozko, H. (2013). Natural and artificial religions. *Anthology of Christianity*. In H. Lozko (Ed.). Ternopil: Mandrivets (in Ukr.)
12. Lozko, H. (2002). Runvizm as a rudiment of monotheistic Christian worldview. *Filosofski obrii (The Philosophical horizons)*, 8, 165–183 (in Ukr.)
13. Lozko, H. (2004). The Renaissance of paganism. *Ethnoreligions movements in European countries. Polityka i chas (Policy and time)*, 1, 89-96 (in Ukr.)
14. Lozko, H. (2005). The ethnic religion as a natural alternative to globalization and assimilation of the Slavs. *Kultura XXI veka (Culture of XXI century), The Fourth international congress and festival of World and National cultures*, 91-94 (in Russ.)
15. Lozko, H. (2012). The Tradition and the authenticity of Native Faith as a natural alternative to the global “new-age”. *Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferencii “Rodnaia vera – duhovnyi strezhen’ slavianskoi kul’tury” (The materials of the international scientific conference “Native faith as the spiritual foundation of the Slavic culture”)*, 35-44. St. Petersburg (in Russ.)
16. Lozko, H. (1997). *Native faith of Ukraine*. Wrocław, Poland: Toporzal (in Pol.)
17. Kolodnyi, A. (2002). *Native Ukrainian national faith*. Kyiv: Svit Znan (in Ukr.)
18. Dudar, N., Filipovich, L. (2000). *New religious movements in Ukraine. Reviews, documents, translations*. Kyiv: Naukova Dumka (in Ukr.)
19. Dobroslav (2004). *The Paganism as a magic*. Moscow: Slava! (in Russ.)
20. Haydukov, A. (2014). *Social functions of neopaganism: the problem of Study*. Retrieved

from <http://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-funktsii-neoyazychestva-problema-izucheniya#ixzz3Dh1pQeuN> (in Russ.)

21. Ethics of native faith (2014, July). *Materialy mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferencii "Moral'no-etychni normy zhyttia slovzn: ridnovirska etyka"* (The materials of the international scientific conference "Moral and ethical life norms of the Slavs: Ethics of native faith"). Ternopil: Mandrivets (in Ukr.)

22. Petrik, V., Shtokvysh, O., Polevyi, V., Kalnysh, V., Ostroukhov, V. (2006). *Modern technologies and the tools of manipulation of consciousness, information wars and special information operations*. Kyiv: Rosava (in Ukr.)

Одержано редакцією 02.06.2015

Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 219: 273

БОГОМОЛЕЦЬ Ольга Вадимівна,

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

ВИТОКИ КУЛЬТУ БОГОРОДИЦІ В УКРАЇНСЬКОМУ РЕЛІГІЙНОМУ СВИТОГЛЯДІ

У роботі висвітлюються світоглядні підстави культу Богородиці. З цією метою аналізуються соціокультурні та ідейні витоки слов'янської культури та обґрунтовується думка про своєрідний синтез індоєвропейської та Балкано-Дунайських культур, що на слов'янських теренах виявилось у специфіці культу жіночого божества Макош. Специфіка цього культу обумовлена, з одного боку, домінуванням культу жіночого початку в усіх народів, які населяли територію України у різні історичні періоди, а з іншого – індоєвропейською специфікою народження та тлумачення змісту ідеї бога. На цьому тлі показано неправомірність традиційного для вітчизняного соціогуманітарного дискурсу погляду на специфіку трансформації язичницьких божеств у християнських святих.

Ключові слова: язичництво, православ'я, «народне православ'я», християнство, Макош, Богородиця, бог, культ, світогляд.

BOGOMOLETS Olga Vadymivna,

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

THE ORIGINS OF THE CULT OF THE VIRGIN IN THE UKRAINIAN RELIGIOUS OUTLOOK

Abstract. Introduction. *Hard confrontation of Russian and Ukrainian Orthodox Church actualizes the issues related to the disclosure of their inner identity. The article emphasizes the historically formed uniqueness of Ukrainian Orthodoxy and highlights the philosophical grounds of the cult of the Virgin. Purpose.* The purpose of the article is to clear up the importance of the cult of the Virgin in Ukrainian Orthodoxy and actualize explorations that dedicated to the search of cultural and ideological factors that contributed to its strengthening. **Results.** *The socio-cultural and ideological origin of Slavic culture are analyzed in the article and the author substantiates the idea of a kind of synthesis of Indo-European and Balkan-Danubian cultures. The article says that in Slavic territory a specific cult of female deity Makosh was appeared. The specifics of the cult, as shown in the article, caused, on the one hand, by the dominance of cult of women in all peoples, who inhabited the territory of Ukraine in different historical periods, and on the other – Indo-European specificity of birth and interpretation of the meaning of God. Against this background was shown the illegality of the traditional for the domestic socio-humanitarian discourse view of a specific transformation of pagan deities of Christian saints. Originality.* The author investigates the essence of the cult of the Virgin and its importance in Ukrainian Orthodoxy. He stressed that in the Rus territory there was

organic synthesis of pagan and Christian traditions – dual faith that determined by external kinship with Christianity and internal unity with paganism. Within the latter, deity Makosh, that was formed on the basis of the cult of female beginning, transformed into the Christian Virgin. Conclusion. Interpretation of its meaningful and functional significance in the light of embedded, according to the natural cycle (sowing and harvest) Ukrainian rites on the one hand, and comparative analysis of disclosed at the same background content of the Makosh goddess on the other, gives all grounds to assert that within the Ukrainian Christian and especially popular tradition, there was a meaningful association of Makosh and Virgin.

Key words: Paganism, Orthodoxy, Christianity, Makosh, Virgin, god, cult, outlook.

Постановка проблеми. В умовах жорсткого протистояння української та російської православної церкви актуалізуються питання пов'язані з розкриттям їх внутрішньої своєрідності. Вирішення цієї проблеми може стати важливим чинником формування більш однозначного бачення геополітичної орієнтації країни, стратегія якої вибудовуватиметься на історично сформованій світоглядній своєрідності народу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дана проблема вже неодноразово ставала об'єктом наукового вивчення, що засвідчують праці таких українських релігієзнавців як В. Бондаренко, Ю. Калінін, А. Колодний, І. Кондратьєва, О. Пасічник, О. Сарапін, Л. Филипович, Є. Харьковщенко, Ю. Чорноморець, С. Шкіль та ін. Вони зосередили головну увагу на вивченні своєрідності українського православ'я, основних колізій його історичного розвитку та засадничих проблемах сучасності. Важливість і своєчасність вказаних розвідок тісно співвідноситься з дефіцитом комплексних міждисциплінарних підходів, що відкривають можливість цілісного бачення проблем православ'я. Ця тенденція яскраво проглядає у творчій спадщині О. Афанасьєва, А. Байбурина, В. Войтовича, І. Огієнка, М. Поповича, Б. Рибаківа, М. Семчишина та ін. В їхніх працях зроблено перші спроби комплексно розглянути специфіку становлення православ'я на українських теренах та підкреслено, що на відміну від офіційного православ'я візантійського зразка, на києворуських теренах, а згодом і в Україні, православ'я вибудовувалося на своєрідному дуалізмі, що виявлявся в рівнозначному поклонінні Христу та Богородиці.

Мета статті. Зважаючи на те, що культ Богородиці тривалий час залишається центральним образом українського «народного православ'я», визначаючи не тільки його ціннісну, але й організаційну специфіку, *метою нашої роботи є виявлення світоглядних витоків культу Богородиці в українському релігійному світогляді.* Останні, на наш погляд, варто шукати у тих культурних середовищах, які передували становленню слов'янської культури. Правомірність такого підходу обумовлена як мінімум тим, що «між археологами Європи панує одно згідна думка про те, що населення по обох боках Дніпра належить до найбільш стабільної частини передісторичного населення Європи» [1, с. 1].

Виклад основного матеріалу. Обґрунтована М. Грушевським, Н. Полонською-Василенко, М. Семчишином та ін. думка щодо культурної спадковості народів, які в різні історичні періоди населяли територію сучасної України, дає всі підстави вважати, що культ жіночого божества домінував тут завжди. В даному контексті можна пригадати і трипільську Велику Богиню, і скіфську Табіті, і сарматську Агрімпасу, і слов'янських Роженець та богиню Макош [2, с. 94].

Незважаючи на позірну очевидність підкресленої культурної спадковості народів, що в різні історичні періоди проживали на території сучасної України, на наш погляд, все ж не варто ігнорувати зауваження М. Поповича щодо індоєвропейського походження слов'ян та проблеми походження Балкано-Дунайських культур, частиною якої є і трипільська культура [Див.: 3, с. 8]. Це, в свою чергу, дає можливість говорити про наявність двох світоглядних чинників становлення слов'янської культури, які, хоча б у відношенні до культу жінки, не входили у протиріччя. Наше припущення цілком суголосне й з висновками відомого вітчизняного індолога Д. Овсянико-Куликовського, який, аналізуючи особливості релігійного світогляду давніх аріїв, доводив засадниче значення культу не персоніфікованого жіночого божества – Мови-Вач [Див.: 4, с. 217]. На думку дослідника, саме мова,

перебуваючи у діалектичній єдності з чоловічим початком Сомою (екстазом), породила розлогий арійський пантеон, специфічним виявом та інтерпретацією якого й стало слов'янське язичництво.

Повноцінне наукове дослідження дохристиянського світогляду українського населення та обґрунтування нашого припущення значно ускладнюється браком археологічних джерел і достовірних писемних пам'яток. Як відомо, підґрунтям усіх відомостей про цей період української культури є християнські письмові джерела, які, як стверджує відомий дослідник давніх руських літописів О. Шахматов, неодноразово переписувалися і уточнювалися крізь призму їх християнської інтерпретації [Див.: 5, с. 555]. В результаті, вивчення своєрідності язичницького світогляду здійснюється на основі опосередкованих джерел – культурних артефактів, особливостей народної обрядовості тощо. Останні, як свідчить І. Огієнко, формувалися в результаті органічного синтезу полярних світоглядів – язичництва та християнства, що й визначило специфіку українського «народного православ'я».

Традиційна для вітчизняного інтелектуального дискурсу думка щодо поширеності двовір'я на києво-руських теренах, як правило, супроводжується розмірковуванням про те, як і які саме елементи язичництва запозичило християнство. На наш погляд, такий підхід є дещо однобоким, оскільки ще за століття до офіційного прийняття християнства, волхви вже були свідомі тієї загрози, яку несла з собою християнська місіонерська діяльність [Див.: 6, с. 446]. Це зумовило початок запеклої боротьби, яка виявилася як буквально – спалення церков, утвердження адміністративних заборон тощо, так і на ідеологічному рівні – формування язичницького пантеону, основу якого склали шість язичницьких ідолів: Перун, Стрибог, Дажбог, Макош, Хорс, Семаргл [6, с. 447–448]. Розробка останнього, на думку Б. Рибаківа, тісно співвідносилася із здобутками нової віри, причому саме у тому вигляді, «в якому християнство підносилося язичникам часів Володимира» [Див.: 6, с. 446].

З письмових джерел відомо, що християнські місіонери головну увагу приділяли образу старозавітного Бога-Творця (Бога-Отця, або Саваофа). На другому місці – Бог-син, Ісус Христос. Згадок про Святу Трійцю як єдність трьох іпостасей Бога, спочатку було мало, оскільки її зміст був мало зрозумілим язичникам. Частіше згадувалося про загробний світ, значення жінки, дерева і про очищувальну силу води тощо. Показово, що Марія змальовувалася як жінка, яка втілила Слово бога і народила сина бога.

Розроблений волхвами і поставлений Володимиром у 980 р. пантеон язичницьких богів, на думку Б. Рибаківа, досить яскраво розкриває особливості сприйняття християнських ідей на руських землях та виявляє специфіку еволюції язичництва. В межах останнього формується своєрідна «руська трійця» (трійка богів), до якої входять: «1. Бог-Отець. 1. Бог-Отець Стрибог. За своїм становищем на небі міг бути названий і Сварогом («Небесним»). 2. Бог-син. 2. Бог-син Дажбог – Сонце син Сварога. У якості «прибога» при Дажбогові, вказаний Хорс, як божество світла. 3. Мати Божа. 3. Макош, жіноче божество, «мати долі», «мати врожаю»» [Див.: 6, с. 447].

На перший погляд, зовсім не вписується в запропоновані Б. Рибаківом паралелі, Семаргл – крилатий звір, посередник між небом і землею. Однак, на наш погляд, це божество слов'яни могли розглядати як язичницький аналог ангелів та архангелів, які, будучи посередниками між Богом і людиною, також уявлялися крилатими. В свою чергу, верховного бога слов'ян Рода, доводить Б. Рибаків, в силу реформування язичництва, прийшлося викинути з пантеону, за «його фалічний вигляд (Збруцький ідол)». Аналогічною була доля Волоса – «бога, шанованого розбещеними карнавалами, звіриними масками і буйними русаліями» [6, с. 447]. Що ж стосується Перуна – бога грози, бога війни, то, як переконує Б. Рибаків, його відстояли київські дружинники, завдяки тим численним перемогам, які були отримані під його заступництвом.

В свою чергу, включення язичницького жіночого божества Макош до шістки головних богів, не тільки цілком відповідало тогочасному християнському богослов'ю, яке, за переконанням Б. Рибаківа, «було досить примітивним», але й язичницьким віруванням.

Адже, як свідчать «Війна з готами» Прокопія Кесарійського, «Повість минулих літ» Нестора, «Слово про ідоли» Григорія Богослова, «Слово Кирила про злі духи» та археологічні пам'ятки, провідне значення серед яких посідає Збруцький ідол, – у слов'янському пантеоні важливе місце посідало «загадкове і суперечливе» (Б. Рибаків) жіноче божество – Макош, ім'я якої входить майже у всі повчання проти язичників XI – XIV ст. Так, наприклад, у «Слові святого Григорія» (XI ст.) Макоша згадується перед Дивою та Перуном, що виявляє дійсне місце цієї богині у язичницькому світогляді: «треби кладуть... Вілам і Мокоші, Диві, Перуну, Хорсу, Роду і рожаницям...» [7, с. 319]. Незважаючи на зміну акцентів у інших фрагментах слова: «і поне по українам (на провінції) моляться єму, проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокоші, і Вілам, і творять отай» (таємно)» [Цит. за: 8, с. 314], все ж не доводиться сумніватися у провідному значенні Макош і у пантеоні Володимира, і язичницькому світогляді загалом.

Суперечності, що спостерігаються під час тлумачення ієрархічного змісту згаданого жіночого божества, супроводжуються загальною згодою в тому, що Макош можна розглядати як богиню «родючості, води, заступницю жіночих робіт і дівочої долі» [6, с. 375]. У ній дослідники часто вбачали сонцеву сестру, богиню дощу. Поряд з вказаним, в Україні Макош вважалася ще й покровителькою пологів та породіль [8, с. 109]. В свою чергу, в християнській культурі, на думку Б. Рибаків, місце Макош посіла Параскева-П'ятниця.

Аналізуючи специфіку образу язичницької Макоші в контексті християнської Параскеви-П'ятниці, Б. Рибаків акцентує увагу на тому, що культ П'ятниці «немає нічого спільного з християнською легендою про св. Параскеву» [6, с. 370]. Ця обставина, на думку дослідника, обумовлена язичницькими витоками П'ятниці. Аналогічне припущення зустрічається і у російського дослідника В. Чічерова, який зібравши багато різноманітних даних про культ П'ятниці, доводив, що «комплекс зображення Параскеви включає поняття священної земної вологи. Більше того: вода землі і Параскева тотожні – про це свідчать легенди про ікони Параскеви-П'ятниці, які незрозуміло як і чому з'явилися в джерелах і водоймах» [9, с. 57].

Загалом визнаючи авторитет та наукові аргументи згаданих нами дослідників щодо трансформації богині Макош протягом XII – XIII ст. у християнську Параскеву-П'ятницю, все ж вважаємо за доцільне акцентувати увагу на особливостях зображення Макош в українській вишивці. Зокрема, за свідченням того ж Б. Рибаків, у руській середньовічній вишивці поширеним було зображення «жіночої фігури», яке займало майже весь внутрішній простір малюнка. «Інколи, – уточнює дослідник, – жіноча фігура стоїть на особливому ступінчастому підвищенні» [6, с. 473]. Іншим варіантом є «зображення трьох жіночих фігур... <> бокові фігурки робились маленькими, підкреслюючи першість центральної» [6, с. 473]. Показово, що за свідченням дослідника, «Макош зображується з напівзігнутими, опущеними вниз руками» [6, с. 473]. Ймовірно, давні автори цих композицій хотіли підкреслити зв'язок богині з землею, з середнім ярусом світу, на якому мешкають люди.

Інтерпретуючи зміст згаданих жіночих зображень, Б. Рибаків приходять до висновку, що центральною жіночою фігурою руської вишивки може бути єдиний жіночий образ киеворуського пантеону X ст., тобто богиня Макош, яка завжди згадується у сукупності з рожаницями та вілами-русалками. Згодом, Б. Рибаків дещо змінює власну думку стверджуючи, що центральним образом цієї композиції виступає Рожаниця (Рожаниці), яка у християнській традиції трансформуються в образ Богородиці. Не досить переконлива аргументація внутрішньо суперечливого розуміння центрального образу антропоморфних вишивок супроводжується досить однозначним визнанням тих ускладнень, що виникають при ідентифікації бокових жіночих постатей. З цього приводу він пише: «Складніше визначити двох бокових рожаниць... <> Якщо відштовхуватись від християнської міфології, то можна припустити, що це можуть бути Анна, мати Марії, і Єлизавета, Мати Івана Предтечі. Тільки народження цих дітей цими двома жінками і загадувалося (крім народження Ісуса Богородицею. – уточ. авт.) християнською церквою» [6, с. 480].

У процесі розкриття особливостей тлумачення Б.Рибаківим змісту руської антропологічної вишивки виявляється кілька суперечливих моментів. Зокрема, Б.Рибаків неодноразово акцентує увагу на тому, що Макош, як центральний образ руської вишивки, завжди згадується у сукупності з рожаницями та вілами-русалками, причому одночасно стверджується, що «Макош завжди індивідуальна» [6, с. 453]. Привертає увагу й однозначне ствердження дослідником парності Рожаниць, що входить у пряму суперечність з висновками І.Огієнка, який зазначав: «Давні пам'ятки стверджують ще й про Рід та Рожаницю, як про богів, але не окреслюючи їх значення» [8, с. 114].

Теоретичні засновки І.Огієнка, змістовно близькі зауваженням В.Войтовича, який досить однозначно підкреслює тісний взаємозв'язок культу Рожаниць з більш давнім культом Великої Богині з властивим йому використанням т. з. «палеолітичних «венер», різьблених з каменю, дерева, кістки, або зроблених з глини. Саме від трипільської доби виводить В.Войтович образи перших чарівниць – «жінок, що підносять до неба великі чаші, прикрашені зображенням жіночих грудей. Можливо, – припускає дослідник, – вони зверталися до Великої Матері, щоб дарувала вологу, дощ» [7, с. 424].

Особливу увагу привертає запропонований Б.Рибаківим аналіз присвяченої Рожаницям обрядовості й зокрема, бенкети (рос. «пир») на їх честь. Такі бенкети, зауважує дослідник, частіше за все влаштовувалися «після збору врожаю і його обмолочення, що супроводжувалося в ряді місць сушкою снопів у «сварожича» в овині, влаштовувалося «зібрання» (можливо у корчмі або в овині), на якому співалися пісні, які засуджувалися церковниками, поїдалися страви з продуктів землеробства і ходили кругові чаші з медом» [6, с. 452]. Запропонований Б.Рибаківим опис обряду, присвяченого Рожаницям, у сукупності із зауваженнями В.Войтовича, дає можливість, з одного боку, стверджувати, що ці обряди були типовими сільськогосподарськими трапезами, які в Україні до наших днів супроводжуються проголошуванням слів вдячності Богам за зібраний врожай, а з іншого – що центральними образами цих бенкетів були жінки, які символізували, по-перше, земне втілення Великої Матері, а по-друге, забезпечували зв'язок з нею.

Формуючи загальний погляд на своєрідність руського язичницького світогляду Б.Рибаків спирається на емпіричний ґрунт переважно північноруської вишивки. Такий підхід, на наш погляд, не дає можливості говорити про повноту наукового пошуку та висновків, що чітко проглядається крізь призму компаративного аналізу російської та української антропоморфної вишивки. Зокрема, у російській вишивці, детальний аналіз якої запропонував Б.Рибаків, домінує жіночий образ з опущеними донизу напівзігнутими руками. В свою чергу, серед антропоморфних зображень української вишивки домінують жіночі образи з піднятими догори або розведеними в боки руками. Крім того, поширеним є й образ жінки з піднятими догори руками-крилами, та антропоморфний «змієногий» образ, з піднятими догори вітами [Див.: 10]. Всі ці зображення нагадують поширені у дохристиянський період антропоморфні зображення слов'янських фібул, популярним зображенням яких був напів-антропоморфний рослинний образ, який традиційно символізував жіночий початок. Розповсюдженими були і традиційні для російської вишивки жіночі образи з напівопущеними додолу руками.

Специфіка української антропоморфної вишивки, у сукупності із зауваженнями Б.Рибаків щодо підпорядкованості Рожаниць Макоші, дає підстави припустити, що не Рожаниці, а саме Макош, яка, як стверджує М.Семчишин, розглядалася як «бог визволення від зла» [1, с. 22], трансформувалася у Богородицю, як мінімум у світоглядних уявленнях тих русичів, що проживали на території сучасної України. Підтвердженням нашого припущення може слугувати не тільки пантеон Володимира, але й поширений на Русі образ Богородиці Оранти, язичницьким праобразом якої постає Берегиня, Рожаниця, Житня Баба тощо [Див.: 11, с. 25–26]. Зображення останньої, причому не тільки у слов'ян, але й в інших народів «завжди зливалася з символами життя й плодючості, з деревом, квітами, сонцем і різними живими сутностями. То голова у неї прикрашена вінком із квітів, то в руках вона тримає сонячні диски, то руки її поступово переходять у молоде дерево або у птаха» [Див.: 11, с. 25–

26].

Наше припущення повністю підтверджує й зауваження І. Огієнка про те, що Макош була богинею пологів та породіль [8, с. 109], а тому немає підстав для сумніву в тому, що саме Макош була тією «головною Рожаницею», чи якщо бути більш точними Великою Праматір'ю, до якої зверталися рожаниці (жінки) і яка у християнській культурі трансформувалася в Богородицю. «Імовірно, – зазначає В. Войтович, – що і у Київській Софії предки бачили свою правічну Богиню», в якій дослідники вбачають Мокошу, яка стоїть під куполом святилища з піднятими вгору руками» [7, с. 348].

Правомірність зауважень В. Войтовича, тісно співвідноситься з зауваженнями щодо індоєвропейського походження слов'янської культури. Зокрема, повертаючись до розкриття специфіки Мови-Вач як жіночого початку, привертає увагу факт її персоніфікації у вигляді молитви – Брахманаспаті, що виявляється в чоловічому образі жерця (священника), який виступає своєрідним посередником між небом та землею [Див.: 4, с. 217]. Світоглядна традиція народжувати бога словом, розкриваючи властивості його земного вияву, в результаті індоєвропейського впливу ймовірно була запозичена й слов'янською культурою, однак була переглянута крізь призму Балкано-Дунайських культур. В результаті цього, рожаниці можуть розглядатися як «іпостасі», вияви окремих властивостей Макош. Ця тенденція згодом чітко проявилася у специфіці трансформації язичницьких богів у християнських святих.

На користь нашого припущення слугують і ті відмінності, які існують у тлумаченні образу Макош різними дослідниками. Вони обумовлені не тільки регіональними відмінностями її зображення, як стверджує С. Китова, але й тлумаченням її функціональних особливостей, на що цілком правомірно звертає увагу В. Войтович, зауважуючи, що «Мокоша – посередниця між небом і землею, а тому на весняних ритуальних рушниках вона завжди зображувалася з піднятими руками до неба, до джерела тепла і вологи – на відміну від літніх, де руки опущені до землі, що породила зерно, яке готове до нового врожаю» [7, с. 319]. В свою чергу, охарактеризований Б. Рибаківим жіночий образ Макош з напівопущеними руками є прямим праобразом популярного в більш пізній період, зокрема, в XVI – XVII ст., християнського образу Покрови Богородиці (або Берегині), заступниці козацького війська та земель руських. Наші висновки цілком суголосні роздумам російського дослідника О. Афанасьєва, який пише про заміну давньої язичницької богині двома християнськими образами Богородицею і св. Параскевою, яким «народ приписав вплив і на шлюби і на земну родючість» [12, с. 77]. На свято Покрови, пише дослідник, дівчата, які хотіли вийти заміж зверталися з молитвою до П'ятниці: «Матінка П'ятниця-Параскева, покрий (пошли нареченого) мене скоріше» [12, с. 77]. На території сучасної України більш поширеною є наступна молитва: «Мати-Покрова! Покрий землю сніжком, а мене, молоду, хусткою (женишком)».

У п'ятницю перед святом Покрови дорослі дівчата будують «буденну пелену»: зібравшись разом, вони тереблять льон, прядуть, тчуть і закінчують роботу за одну добу. Це покривало символізує покров Богородиці (рожеву небесну зорю). Ототожнення покрову, зокрема, дівочої голови із заміжжям також має своє язичницьке коріння – його символіка сягає своїм корінням бога Волоса (Велеса, «волосатого») – він розглядався як «скотський бог». Його прославлення припадало на закінчення зимових свят, що, в свою чергу, дещо трансформувало зміст цього божества, зробивши його покровителем свят, пісень, музики та поезії загалом [6, с. 414]. Як закінчувалися зимові свята піснями та гуляннями, присвяченими Велесу (волосатому), так мало закінчуватися й дівоче життя приховуванням волосся. У християнському світогляді непокрита жіноча голова вважалася великим гріхом (розгульністю), який знаменував швидке закінчення світу.

Зроблені нами зауваження дають всі підстави вважати, що саме третій, жіночий елемент язичницької трійці, богиня Макош, праобразом якої виступає Велика Богиня (Праматір), трансформувалася у християнську Богородицю, різні аспекти якої знайшли свій

вираз в багатогранних іконописних образах та побутовому мистецтві. Наше припущення повністю підтверджує і специфіка тлумачення Богородиці офіційною православною церквою та освіченими верствами населення. Зокрема, Богородиця Оранта як головний образ Київської Русі, розглядалася як посередниця між світом небесним та світом земним, що приводить (народжує) у світ Бога [Див.: 2, с. 103, 122]. Це зауваження, безумовно, формує підстави для ототожнення її з образом язичницької Макош.

Висновки. Світоглядним тлом культу Богородиці на українських теренах виступає традиційний для усіх народів, що проживали на території сучасної України, культ жіночого початку – Великої Богині, Рожаниці, Макош. Ця традиція, сформувавшись на світоглядному тлі насамперед особливостей Балкано-Дунайських культур була розглянута крізь призму індоєвропейського світогляду, породивши не тільки велику кількість язичницьких жіночих божеств, але й широкий спектр християнських святих, функціональні властивості яких, з одного боку, виявляли їх язичницький зміст, а з іншого – суголосність загальному образу Богородиці.

Список використаної літератури:

1. Семчишин М. Тисяча років української культури (Історичний огляд культурного процесу) / М. Семчишин. – Нью Йорк, Париж, Сідней: Наук. т-во ім. Т. Шевченка, 1985. – 550 с.
2. Чубенко О. В. Українська ікона як феномен східнохристиянської традиції [Текст] / Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / О. Чубенко. – Київ: Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2015. – 198 с.
3. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. Попович. – К.: АртЕк, 1998. – 728 с.
4. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Психология мысли и чувства. Художественное творчество. Основы ведаизма / Д. Н. Овсяннико-Куликовский // Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собр. соч.: в 9-и т. – Т. 6. – СПб.: Изд. т-ва «Общественная польза», 1909. – 235 с.
5. Шахматов А. А. Разыскания о древних русских летописных сводах / А. Шахматов. – СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908. – 685 с.
6. Рыбаков Б. Язычество древних славян / Б. Рыбаков. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.
7. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
8. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу [Іст.-реліг. моногр.] / І. Огієнко. – Вінніпег: Видавництво «Волинь», 1965 / К.: Обереги, 1995. – 424 с.
9. Чичеров В. Зимний период русского земледельческого календаря XVI – XIX веков (Очерки по истории народных верований) / В. Чичеров. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 236 с.
10. Китова С. Полотняний літопис України: семантика орнаменту українського рушника / С. Китова. – Черкаси, БРАМА, 2003. – 224 с.
11. Шейко В. М. Історія української культури / В. Шейко, Л. Тишевська. – К.: Кондор, 2006. – 264 с.
12. Афанасьев А. Мифология Древней Руси / А. Афанасьев. – М.: Эксмо, 2007. – 608 с.

References

1. Semchishin, M. (1985). *Thousand years of the Ukrainian culture (Historical review of cultural process)*. New York (in Ukr.)
2. Chubenko, O. (2015). *Ukrainian icon as phenomenon of East Christian tradition*. Dissertation for doctor of philosophy degree: 09.00.11. Kyiv: Taras Shevchenko national university of Kyiv (in Ukr.)
3. Popovich, M. (1998). *Essay of history of culture of Ukraine*. Kyiv: Artek (in Ukr.)
4. Ovsyanniko-Kulikovskii, D. (1909). *Psychology of thought and feelings. Artistic creation. Basics of vedaizm*. SPb.: Obshchestvennaia polza (in Russ.)
5. Shakhmatov, A. (1908.). *Researches on ancient Russian annalistic vaults*. SPb.: Tipografia M. A. Aleksandrova (in Russ.)
6. Rybakov, B. (2002). *Paganism of ancient Slavs*. Moskva: Helios, Sofia, 592 (in Russ.)
7. Wojtowicz, V. (2002). *Ukrainian Mythology*. Kyiv: Lybid (in Ukr.)
8. Metropolitan Parion (Ohienko) (1995). *Pre-christian beliefs of the Ukrainian people*. Kyiv: Oberehy (in Ukr.)
9. Chicherov, V. (1957). *Winter period of the Russian agricultural calendar of XVI - XIX centuries (Essays on history of folk beliefs)*. Moscow: Izdatelstvo AN SSSR (in Russ.)
10. Kitova, S. (2003). *Linen chronicle of Ukraine : semantics of decorative pattern of the Ukrainian towel*. Cherkasy: Brama (in Ukr.)
11. Shejko, V. (2006). *History of Ukrainian Culture*. Kyiv: Kondor (in Ukr.)
12. Afanasiev, A. (2007). *Mythology of Ancient Rus*. Moscow: Eksmo (in Russ.)

Одержано редакцією 23.05.2015
Прийнято до публікації 17.06.2015

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

О РАЗЛИЧИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛОГИКИ И ФИЛОСОФИИ ЛОГИКИ

Пытаясь развести понятия «философская логика» и «философия логики», логик А. С. Карпенко показывает, что тенденции развития современной философской логики таковы, что они не позволяют предложить критерий чёткого различения философской логики и философии логики. Более того, современное развитие философской логики и философии логики идёт в направлении математизации логики и растворения логики в математике в целом, что обесмысливает какое бы то ни было употребление терминов «философская логика» и «философия логики», так как первая может быть просто обозначена как математическая логика, а вторая – как философия математики. В то же время логик Р. Т. Кук устанавливает различие между философской логикой и философией логики: философия логики представляет собой такого рода исследование, объектом которого являются формальные системы как модели отношений следования, то есть как модели отношений между посылками и выводами в правильных рассуждениях, в то время когда философская логика выступает как использование формальных систем как инструмента решения философских проблем. Таким образом, различие между философией логики и философской логикой кроется в объекте исследования: в случае философии логики это – логика, а в случае философской логики это – философия. Автор статьи предлагает простое решение. Традиционную логику следует полагать философской дисциплиной, а современную логику (классические и неклассические логики) – математической дисциплиной. Отсюда: философская логика – это логика как философская дисциплина, а математическая логика – это логика как математическая дисциплина. В силу того, что логика является наукой о рассуждении, а проблемы истинности и доказуемости входят в круг интересов гносеологии, философия логики возможна только тогда, когда раскрывается сущность логики как таковой, а не отдельные её аспекты, как в случаях социологии логики, психологии логики и семиотики логики.

Ключевые слова: философия, логика, философия логики, философская логика, математическая логика, традиционная логика, классическая логика.

RAYHERT Konstantin Wilhelmovich,
Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Philosophy of Natural Sciences faculties,
Odessa I. I. Mechnikov National University,
e-mail: virate@mail.ru

ON THE DISTINGUISHING OF PHILOSOPHICAL LOGIC FROM PHILOSOPHY OF LOGIC

Abstract. Introduction. *The practice of the usage of the word-combinations “philosophical logic” and “philosophy of logic” in modern logical studies does not allow differentiating the notions “philosophical logic” and “philosophy of logic” because virtually the both study the similar objects with the similar methods. Purpose is to clarify the distinction between “philosophical logic” and “philosophy of logic”. Methods.* *For the attainment of the purpose the author uses the logical-conceptual analysis of content of notions. Results.* *In the course of research it turned out that in general the inability to tell the difference between philosophical logic and philosophy of logic was closely related to the mathematization of logic and the solubilization of logic within mathematics entirely, which makes senseless any use of the terms of philosophical logic and philosophy of logic because the former could be identified as a mathematical logic and the latter could be identified as a philosophy of mathematics. Conclusion and originality.* *To clarify the*

difference between philosophical logic and philosophy of logic, it is necessary to abandon the practice of considering the word-combinations “philosophical logic” and “philosophy of logic” in modern logical studies and to take hypothetically that traditional logic should be considered as a philosophical logic and classical and non-classical logics should be considered as mathematical logics. That is to say that philosophical logic is a branch of philosophy and mathematical logic is a branch of mathematics. At the same time, in a view of the understanding of logic as a study of arguments and the problems of validity and demonstrability as epistemological ones, philosophy of logic comes to be possible only when it’s considered as a philosophy which studies the essence of logic; in other words philosophy of logic attempts to explain what makes logic a logic in fact.

Key words: *philosophy, logic, philosophy of logic, philosophical logic, mathematical logic, traditional logic, classic logic.*

Постановка проблемы. В литературе по современной логике часто смешиваются два понятия – «философская логика» и «философия логики». Это может показаться странным в силу очевидности различия между словосочетаниями, с помощью которых обозначаются эти понятия: философскую логику можно вполне помыслить, как такого рода систематические логические исследования, в которых любая проблема разрабатывается с философской точки зрения, в то время когда философию логики можно помыслить, как такого рода систематические философские исследования, которые направлены на раскрытие сущности логики. Другими словами: философская логика – это логика, которая проводит исследования в философском аспекте, а философия логики – это философия, которая изучает логику. В таком случае складывается интересная ситуация: известно, что с исторической точки зрения логика является дисциплиной философии, поэтому, когда речь заходит о философской логике, может сложиться такое впечатление, что такая логика содержит в себе какие-то нелогические философские элементы, а когда речь заходит о философии логики, то может показаться, что часть (логика) здесь изучается с позиций целого (философии).

Действительность указывает совершенно не на то, что было обрисовано выше. Так, например, в монографии американского логика Дженнифер Фишер «О философской логике» [1] наряду с проблематикой того, что можно считать логикой (логическими системами), например, модальной логикой, логикой кондиционалов или квантовой логикой, можно найти проблематику, которую скорее всего следовало бы отнести к философии, например, метафизику логики, эпистемологию логики или проблему соотносённости логики и рациональности, – здесь налицо явное неразличение философской логики и философии логики.

Цель статьи. Как можно видеть, в современной логике возникла такая ситуация, которая требует прояснения различия между философской логикой и философией логики. Собственно, *целью* предлагаемого исследования является прояснение этого различия. Для реализации поставленной цели понадобится прояснить содержание самих понятий «философская логика» и «философия логики». Это будет сделано на основании определений понятий «философская логика» и «философия логики», предложенных российским логиком А. С. Карпенко и американским философом и логиком Р. Т. Куком. Также я попытаюсь предложить своё понимание того, что может считаться философской логикой, а что – философией логики. Это – *задачи* предлагаемого исследования.

Изложение основного материала. Наиболее простой способ разобраться в содержании того или иного понятия – это обратиться к его словарному определению. Так, в «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» понятие «философская логика» определяется следующим образом: «широкая область логических исследований, требующая философского осмысления основных понятий, применяемых в современной логике, и результатов, полученных средствами символической логики» [2, с. 1084]. Что можно понять из этого пассажа? В логике есть определённая область логических исследований, которая требует осмысления её понятий и получаемых результатов. Разве это можно считать логическими исследованиями? Скорее здесь нужно говорить о философии логики. Автор приведённого определения – российский логик Александр Степанович Карпенко в

определённой степени чувствует некий подвох в определении, поэтому отмечает: «На самом деле термин «философская логика» весьма неопределён, разноречив и единого употребления не имеет. Различными специалистами в математике, в современной логике и в самой философии философская логика понимается по-разному. Даже если она понимается как особая научная дисциплина, определить её предмет, границы применения и методы однозначно не удаётся» [2, с. 1084]. Как можно видеть, в действительности нет общепринятого понимания того, что такое философская логика. Более того, получается, что логики, чья работа строится на строгости, точности, ясности и чёткости, не могут дать строгого, точного, ясного и чёткого определения того, что такое философская логика.

Между тем проблема ещё шире, чем может показаться на первый взгляд: А. С. Карпенко указывает, что «не удаётся строго разделить, казалось бы, два разных направления исследований: философскую логику и философию логики. Зачастую одно подменяется другим, а порой их вообще не считают нужным различать» [2, с. 1084]. А. С. Карпенко замечает, что «область исследований, которая получила название «философия логики», требует уточнения. Для логиков-математиков философией логики является развитие теории множеств и соответствующие вопросы о способе образования множеств и о природе числа» [2, с. 1084]. Далее А. С. Карпенко показывает, что в результате разработки теории множеств возникают такие направления в философии математики, как логицизм, интуитивизм и формализм. Заметьте, что для так называемых «логиков-математиков» вся философия логики оказывается сведённой к философии математики: философия логики сводится либо к решению проблем теории множеств, которая является математической дисциплиной, либо к решению проблемы природы числа, кстати, одной из ключевых проблем философии математики, либо же к решению проблемы образования и оперирования математическими конструкциями (логицизм, интуитивизм и формализм, каждый по своему решает эту проблему). Если дело обстоит именно так, как его демонстрирует А. С. Карпенко, тогда у профессионального философа, не математика, может возникнуть вполне законный вопрос о том, как же математики, занимающиеся вопросами логики, представляют себе философию.

Между тем, по А. С. Карпенко, философия логики не ограничивается проблемами философии математики: её интересуют теория истины, «теория пропозициональной формы как высказывания о некоторых положениях дел (вещей) в мире, учение о семантических категориях, теория референции и предикации, идентификация объектов, проблема существования, учение о пресуппозициях, отношение между аналитическими и синтетическими суждениями, проблема научного закона, информативность логических законов, онтологические допущения в логике и многое другое. К философии логики относятся и такие вопросы, казалось бы чисто логические, как сущность и общая природа отношения следования, или логической выводимости между любыми высказываниями или множествами высказываний, смысл логических связей, значение фундаментальных теорем, полученных в символической логике, и в связи с этим тщательным анализом таких понятий, как вычислимость, разрешимость, доказуемость и так далее» [2, с. 1085]. Итак, как можно видеть, область интересов философии логики очень широка. Однако следует помнить, что сама философия интересуется исследованием области, ничем и никем не ограниченной: она может задавать любые аспекты рассмотрения логики и всего того, что с ней связано, начиная с метафизических вопросов и заканчивая аксиологическими. Здесь всё зависит только от границ воображения исследователя логики.

А. С. Карпенко сообщает, что «философская логика изначально называлась модальной логикой, то есть выступала как логический анализ философских понятий «возможность» и «необходимость»» [2, с. 1085]. Затем в круг интересов философской логики попали и другие виды модальностей: «временные, модально-временные (не механическое соединение, а синтез модальных и временных операторов) физические и причинные, деонтические, эпистемические и другие» [2, с. 1085]. В результате всё это привело к следующим тенденциям в современной философской логике: 1) «включение в её

прерогативу всех, или почти всех, неклассических логик» [2, с. 1085]; 2) «математизация философской логики» [2, с. 1085], то есть включение в философскую логику алгебраической логики и принятие утверждения, что «нет больше законов мышления, отличных от законов алгебры» [2, с. 1085]; 3) разработка вопросов об основаниях математики: «Что есть логическое следование?» «Что есть логические понятия (операции)?» «Что есть логическая система?» [2, с. 1085].

С тенденцией 1) в принципе можно согласиться: на смену классической логике (классические Булева алгебра, логика отношений, логика высказываний и логика предикатов) пришла неклассическая логика, которая на самом деле является философской. Однако две остальные тенденции заставляют задуматься.

Тенденция 2), по сути, ведёт к превращению философской логики в математическую дисциплину. И вообще в случае сохранения такой тенденции бессмысленно будет употреблять словосочетание «философская логика», – проще будет вернуться к употреблению словосочетания «математическая логика».

Тенденция 3) вообще-то возвращает к путанице между «философской логикой» и «философией логики», ведь проблемы логического следования, логических понятий и логической системы – это именно проблемы философии логики. Более того, в совокупности с тенденцией 2) тенденция 3) может привести к редукции философии логики к философии математики. В целом же это чревато полным растворением логики в математике. Если же это конечная цель современной логики, то здесь ничего плохого нет, – просто придётся констатировать тот факт, что логика перестала быть философской дисциплиной и стала математической дисциплиной, вот и всё.

Подытоживая сказанное у А. С. Карпенко, следует отметить, что *тенденции развития современной философской логики таковы, что они не позволяют предложить критерий чёткого различения философской логики и философии логики*, – по крайней мере, такой вывод следует из словарной статьи А. С. Карпенко «Философская логика».

Между тем можно обратиться к другим словарным определениям понятий «философская логика» и «философия логики». Так, у американского философа и логика Роя Т. Кука в «Словаре философской логики» можно прочесть следующее по поводу «философии логики»: «Философия логики – это философское исследование формальных систем как моделей отношения следования» [3, р. 221]. Приведённое определение показывает, как узко можно мыслить философию логики: Р. Т. Кук в принципе мог бы просто ограничиться представлением философии логики как философского исследования формальных систем, – в таком случае он бы в какой-то мере вышел к пониманию философии логики в стиле А. С. Карпенко, только в более удачном определении. Тем не менее, Р. Т. Кук ограничил сами формальные системы их концептуализацией через модели отношения следования. Может сложиться такое впечатление, что логика как таковая представляет собой только формальные системы как модели отношения следования, то есть как модели отношений, которые имеют место между посылками и выводом в правильном рассуждении (valid argument) [3, р. 62]. Однако сам же Р. Т. Кук определяет «логику» как «систематическое исследование рассуждений (the study of arguments)» [3, р. 174], поэтому, само это исследование может включать в себя исследования отношений следования и их формальных моделей. Если сравнивать взгляд А. С. Карпенко на философию логики и взгляд Р. Т. Кука на философию логики, то взгляд первого окажется в более выигрышной ситуации, чем взгляд второго, так как взгляд первого охватывает больший диапазон философских проблем логики.

У того же Р. Т. Кука можно найти и определение «философской логики»: «Философская логика предполагает использование формальных систем как инструмента решения, или способствующего решению, философских проблем (которые могут, а могут и не предполагать доказательство или рассуждение)» [3, р. 221]. В этом определении философская логика представлена как такая логика, которая используется для решения философских проблем. Другими словами: философская логика – это объект-ориентированная

логіка, которую можно назвать «логікой філософії», об'єктом дослідження которой являются філософські проблеми или – шире – філософія. Приведене визначення дає поняття, що існує визначена логіка, которая використовується для рішення філософських проблем. Що це за логіка, не повідомляється, – можна тільки догадуватися.

Самой простий догадкою тут може бути наступне: так як першою філософською логікою була модальна логіка, которая была расширением классической логики, можно предположить, что именно классическая логика используется для решения философских проблем. Если эта догадка верна, то сам собой напрашивается вопрос об изначальном предназначении классической логики. На мой взгляд, ответ на этот вопрос можно найти у американского логика Джона П. Бёрджесса: «Философская логика в том смысле, в каком она здесь понимается, является частью логики, которая имеет дело с тем, что классическая логика оставляет в стороне или предположительно понимает неправильно. Классическая логика первоначально была создана с целью анализа математических рассуждений (mathematical arguments). У неё более широкий диапазон, чем у традиционной силлогистики, на место которой она пришла, но всё равно существуют темы, представляющие значительный философский интерес, которыми классическая логика пренебрегает, так как они не значимы для математики. В математике факты никогда не были и никогда не будут, как впрочем, и никогда не могли быть, чем-то другим, чем они есть. Соответственно, классическая логика, в общем, пренебрегает различиями между прошлым, настоящим и будущим или необходимым, действительным и возможным» [4, р. 1]. По сути, в представленном фрагменте Дж. П. Бёрджесс предлагает простое деление современной логики на два вида: классическую логику, которая имеет дело с математическими рассуждениями, и философскую логику, которая имеет дело с нематематическими рассуждениями. По своему предмету исследования классическая логика является математической логикой, а философская – нет. Предложенная дихотомия интересна в том смысле, что она показывает, что то, что не относится к математике, для логика, использующего классическую логику, представляется относящимся к философии, поэтому собственно и возникает необходимость в философской логике – в таком варианте классической логики или её альтернативы, который способен был бы иметь дело с философскими проблемами. Отчасти эту мою догадку подтверждает и Р. Т. Кук: «Хотя основной задачей логики является оценка реальных рассуждений в естественных языках, термин «логіка» перерос в нечто большее. Причину такого расширения применения термина «логіка» не трудно выделить. На протяжении последнего столетия были разработаны мощные математические инструменты для изучения структуры рассуждений, что привело к разработке области математической логики. Эти инструменты, однако, доказали свою полезность в областях, отличных от первоначальной, – в частности, в компьютерных науках и в вопросах оснований математики» [3, р. 174]. Подтверждение можно найти и в других источниках, например, у белорусского логика А. Н. Шумана: «В настоящее время господствующие позиции стала занимать другая форма логического знания, представленная математической логикой, то есть таким направлением формально-логических исследований, в рамках которых эксплицируются дедуктивные, модельные и другие свойства математических теорий. В результате философская логика стала активно математизироваться. Тем не менее её содержательный (метатеоретический) потенциал не утратил свою актуальность. Многие методы математической логики экстраполируются сейчас на область философской проблематики, возникли целые традиции аналитической философии – философии, имеющей своим предметом изучение возможностей подобной экстраполяции. Основные результаты в этом направлении были получены представителями главным образом двух традиций: во-первых, львовско-варшавской школой аналитической философии, во-вторых, логическим позитивизмом. Подходы, разработанные этими школами, до сих пор считаются наиболее удачными» [5, с. 5-6]. В общем, не удивительно, что у логиков возник соблазн использовать инструменты для разработки области математической

логики в сферах, не имеющих прямого отношения к математике.

Подытоживая сказанное у Р. Т. Кука, следует отметить, что *философия логики представляет собой такого рода исследование, объектом которого являются формальные системы как модели отношений следования, то есть как модели отношений между посылками и выводами в правильных рассуждениях, в то время когда философская логика выступает как использование формальных систем как инструмента решения философских проблем.* Так, в отличие от А. С. Карпенко Р. Т. Кук оказывается в состоянии развести два понятия – «философия логики» и «философская логика», обозначив первое как то, что изучает логику, а второе – как то, с помощью чего решают философские проблемы. Тем самым получается, что *различие между философией логики и философской логикой кроется в объекте исследования: в случае философии логики этот объект – логика, а в случае философской логики этот объект – философия.*

Предложенные выше взгляды А. С. Карпенко и Р. Т. Кука на различие между философией логики и философской логикой основываются на практике самих философии логики и философской логики. Между тем можно попробовать дать философские основания для различения философии логики и философской логики без учёта реальной практики.

Для начала следует поставить вопрос о том, является ли логика философской дисциплиной или же научной дисциплиной. Так, в немецком справочном пособии по философии «Философия: dtv-Atlas» дают чётко понять, что логика является самостоятельным разделом (дисциплиной) философии, наряду с философской антропологией, этикой, эстетикой, метафизикой, онтологией, теорией познания, социальной философией и так далее [6, с. 13]. Между тем британский философ и логик Бертран Рассел в своё время заявил, что «математическая логика, даже в своей современной форме, не представляет непосредственной философской важности, кроме как в своих началах. После начал она принадлежит скорее математике, чем философии» [7, р. 50]. С этой позицией был солидарен Людвиг Витгенштейн: «Die formale Logik – ein Teil der Mathematik («Формальная логика – это часть математики»)» [Цит. по: 8, р. 24]. Таким образом, есть две точки зрения на логику: логика – это философская дисциплина и логика – это математическая дисциплина. Однако следует обратить внимание на тот момент, что так называемая «традиционная логика», восходящая ещё к Аристотелю, никак не может быть признана математической логикой, в то время как современная логика, начиная с Булевой алгебры, может. В таком случае простым решением может быть следующее: *традиционную логику можно полагать философской дисциплиной, а современную логику (классическую и неклассическую логику) – математической дисциплиной. Тем самым под «философской логикой» можно будет понимать «логику как философскую дисциплину», а под «математической логикой» – «логику как математическую дисциплину».*

От того, как понимается логика, будет зависеть то, как будет пониматься философия логики. Если логика рассматривается как математическая дисциплина (наука), то философия логики должна рассматриваться как раздел философии математики.

С логикой как философской дисциплиной всё намного сложнее. Дело в том, что если логика – это и есть философия, тогда необходимость в философии логики ставится под вопрос, ведь до конца не ясно, что же должна изучать философия логики. Так известно, что «предметом науки логики являются рассуждения, а сама она есть наука о рассуждениях. Задачей логики как науки является установление законов и правил, которым подчиняются рассуждения» [9, с. 7]. В таком случае из круга интересов философии логики выпадают рассуждения и всё то, что с ними связано, а это логические формы мысли (понятие, суждение, умозаключение, доказательство и опровержение), законы и правила рассуждения, отношения следования и тому подобное. В круг интересов философии логики не могут входить и вопросы об истинности и доказуемости, потому что эти вопросы не носят чисто логический характер, а относятся к познавательной проблематике вообще, то есть к области гносеологии, которая, помимо логики, может включать в себя эпистемологию (учение о научном познании) и методологию (учение о методе). Таким образом, получается, что

бессмысленно говорить о философии логики.

И всё-таки, необходимо учитывать возможность одной «когнитивной лазейки». Сначала следует поставить вопрос: «Что такое логика?» Ответ возможен такой: логика – это наука о рассуждении. А теперь второй вопрос: «В рамках какой дисциплины был получен ответ на предыдущий вопрос?» Если это было сделано в рамках самой логики, то необходимость в философии логики полностью отбрасывается, – вопрос о философии логики должен быть закрыт окончательно и бесповоротно.

Но если ответ был получен не в рамках логики, то становится понятной необходимость в философии логики: сама логика не способна ответить на вопрос «Что такое логика?», а вот философия логики может этому поспособствовать.

Другими словами: если принимается, что логика не может ответить на вопрос: «Может ли логика ответить на вопрос: «Что такое логика?»», то открывается ряд позиций, с которых можно хотя бы попытаться это сделать: философская, социологическая, психологическая, семиотическая (наверное, этот ряд может быть продолжен). Однако при этом следует помнить, что социология логики заинтересована в раскрытии социальной роли логики, психология логики – в раскрытии феномена логического мышления, а семиотика логики – в раскрытии функционирования логических систем как знаковых; только философия логики способна свести данные социологии логики, психологии логики, семиотики логики и самой логики воедино и вообще как бы приподняться над логикой с целью раскрытия сущности логики как таковой. *Тогда и только тогда, когда ставится вопрос о прояснении того, что такое логика, можно говорить о философии логики.*

Итак, я полагаю, что *философская логика – это такая логика, которая рассматривается как философская дисциплина, а философия логики – это философия, основная задача которой заключается в раскрытии сущности логики как таковой.*

Выводы. Анализ предложенных А. С. Карпенко характеристик понятий «философия логики» и «философская логика» показал, что в современной философской логике наметились такие тенденции развития, которые не позволяют чётко разграничить философскую логику и философию логики в связи с чрезмерной математизацией логики.

В то же самое время Р. Т. Кук осуществил очень интересную попытку различить философскую логику и философию логики на основании их объектов исследования. В результате философией логики оказалась философия, занятая изучением логики, в то время когда с философской логикой всё обстоит наоборот: это – логика, направленная на изучение философии.

Я же предложил собственное решение вопроса:

1) основанием для деления логики на классы может служить принадлежность той или иной логики к определённой когнитивной практике. В таком случае оказывается, что философская логика – это просто логика, которая является философской дисциплиной или разделом философии, а математическая логика – это просто логика, которая является математической дисциплиной;

2) так как логика является дисциплиной, изучающей рассуждения и всё то, что с ними связано, вплоть до истинности и доказуемости, то для философии логики остаётся только одно – раскрытие сущности логики как таковой.

Моё решение носит чисто теоретический характер и не соответствует реальному процессу развития философской логики на момент написания данной работы. Я допускаю с большой долей вероятности, что мои представления о философской логике и философии логики могут быть не приняты ныне практикующими философскими логиками и философами логики в силу углубления математизации современной логики.

Список использованной литературы:

1. Fisher J. On the Philosophy of Logic / Jennifer Fisher. – Boston: Wadsworth Publishing, 2007. – 240 p. – (Wadsworth Philosophical Topics).
2. Карпенко А. С. Философская логика / Александр Степанович Карпенко // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / сост. и общ. ред. И. Т. Касавина. – М: Канон+ РООИ Реабилитация, 2009. –

С. 1084-1086.

3. Cook R. T. *A Dictionary of Philosophical Logic* / Roy T. Cook. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. – 322 p.
4. Burgess J. P. *Philosophical Logic* / John P. Burgess. – Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2009. – 154 p. – (Princeton Foundations of Contemporary Philosophy).
5. Шуман А. Н. *Философская логика: истоки и эволюция* / Андрей Николаевич Шуман. – Минск: Экономпресс, 2001. – 368 с.
6. Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. *Философия: dtv-Atlas: пер. с нем.* / Петер Кунцман, Франц-Петер Буркард, Франц Видман. – М.: Рыбари, 2002. – 268 с.
7. Russell B. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* / Bertrand Russell. – London: George Allen & Unwin Ltd., 1949. – 254 p.
8. Wright G. H., von. *Logic and Philosophy in the Twentieth Century* / Georg Henrik von Wright // Wright G. H., von. *The Tree of Knowledge and Other Essays*. – Leiden: Brill Academic Pub, 1997. – Philosophy of History and Culture. Book 11. – P. 7-24.
9. Меськов В. С. *Очерки по логике квантовой механики* / Валерий Сергеевич Меськов. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – 144 с.

References:

1. Fisher, J. (2007). *On the Philosophy of Logic*. Boston: Wadsworth Publishing.
2. Karpenko A. S. (2009). *Philosophical Logic. Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science*, 1084-1086. Moscow: Kanon Plus (in Russ.)
3. Cook, R. T. (2009). *A Dictionary of Philosophical Logic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
4. Burgess, J. P. (2009). *Philosophical Logic*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
5. Shuman, A. N. (2001). *Philosophical Logic: Origins and Evolution*. Minsk: Ekonompress (in Russ.)
6. Kuntzman P., Burkard F.-P., Wiedmann F. (2002). *Philosophy: dtv-Atlas*. Moscow: Rybari (in Russ.)
7. Russell, B. (1949). *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd.
8. Wright G. H., von. (1997). *Logic and Philosophy in the Twentieth Century. The Tree of Knowledge and Other Essays*, 7-24. Leiden: Brill Academic Pub.
9. Meskov V. S. (1986). *The Outline of Quantum Logic*. Moscow: Moscow University Press (in Russ.)

Анотація. Райхерт К. В. Про розрізнення філософської логіки та філософії логіки.

Намагаючись розрізнити поняття «філософська логіка» та «філософія логіки», логік О. С. Карпенко показує, що тенденції розвитку сучасної філософської логіки такі, що вони не дозволяють чітко та напевно розмежувати філософську логіку та філософію логіки. Більше того, сучасний стан розвитку філософської логіки та філософії логіки демонструє певну математизацію логіки та, через це, розчинення логіки у математиці в цілому, що робить недоречним будь-яке використання слів «філософська логіка» та «філософія логіки» в сучасному лексиконі логіків через те, що перша може бути позначена як «математична логіка», а друга – як «філософія математики». У той самий час логік Р. Т. Кук визначає різницю між філософською логікою та філософією логіки: філософія логіки є таким дослідженням, об'єктом якого є формальні системи як моделі відносин слідування, тобто як моделі відносин між засновками та висновками у правильних міркуваннях, у той час коли філософська логіка є використанням формальних систем як інструмента розв'язання філософських проблем. Таким чином, різниця між філософією логіки та філософською логікою полягає в об'єкті дослідження: у випадку філософії логіки цей об'єкт – логіка, а у випадку філософської логіки цей об'єкт – філософія. Автор статті пропонує просте рішення. Традиційну логіку слід вважати філософською дисципліною, а сучасну логіку (класичні та некласичні логіки) – математичною дисципліною. Звідси: філософська логіка – це логіка як філософська дисципліна, а математична логіка – це логіка як математична дисципліна. Внаслідок того, що логіка є наукою про міркування, а проблеми істинності та довідності входять до кола інтересів гносеології, філософія логіки можлива тоді та лише тоді, коли розкривається сутність логіки як такої, а не окремі її аспекти, як у випадках соціології логіки, психології логіки та семіотики логіки.

Ключові слова: філософія, логіка, філософія логіки, філософська логіка, математична логіка, традиційна логіка, класична логіка.

Одержано редакцією 02.06.2015
 Прийнято до публікації 17.06.2015

УДК 141.311:159.954:172

ВЕРГУН Денис Володимирович,
аспірант кафедри соціальної філософії
і філософії історії
Центру гуманітарної освіти
НАН України (м. Київ),
e-mail: 1010bios1989@gmail.com

КОНЦЕПТ «ОБРАЗ» В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Досліджується концепт «образ» у його розвитку в західноєвропейській філософській думці. Філософський аналіз образу дозволяє визначити останній засобом реалізації можливостей ідеального. Виявлені конотації поняття образу: від образу світу до образу людини та особливості тлумачення відповідних його значень з точки зору різних філософських підходів: соціокультурного, гносеологічного, психологічного, антропологічного, естетичного тощо. Історично образ людини розвивається під впливом її уявлень про ідеальне, яке визначало його зміст. В будь-якому ідеальному образі визначаються межі бачення предмету, включаючи ступінь розуміння людського існування, перспективи його подальшого розвитку. Ідеальний образ слугує джерелом ціннісних орієнтацій, визначає напрямок людських прагнень. Образ людини чи людські образи формуються не тільки з досвіду, що іноді є стихійним, але й на основі філософських та інших концепцій. Аналізуються можливості практичного використання «образу» щодо створення іміджу людини. Образ людини дає можливість обрати вектор виховання, в ньому закріплені цінності, мета, мотиви, настанови, сподівання, уявлення. Іншими словами, це набір психологічно-соціальних ролей людини. Образ виступає концептом та є основоположним і родовим стосовно інших понять, які його репрезентують. Під образом людини слід розуміти сукупність певних стереотипів поведінки, звички, погляди, що людина сприймає як самоочевидності, прагнення, соціальні, політичні та особистісні уявлення й настанови щодо того, якою людина має бути.

Ключові слова: образ людини, образ світу, соціологія образу, психологія образу, філософська рефлексія, філософська антропологія, імідж, цілісність особистості.

VERGUN Denys Volodymyrovych,
Postgraduate student
of the Department of Social Philosophy
and Philosophy of History,
Center of humanitarian education of
the National Academy of Sciences of Ukraine,
e-mail: 1010bios1989@gmail.com

THE CONCEPT OF “IMAGE” IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

Abstract. Introduction. The author analyzed a concept of “image” and its development in the European philosophical reflection. **Purpose.** The aim of this work is the philosophical and theoretical study of the concept of “image of a human being” to deepen our understanding of the human entity. **Methods.** Achievement of the goal is possible through implementation of the set of objectives: to give a definition to the notion of “human being image”; to discover its features and properties; to explore common features of the concept’s interpretation in the context of different philosophical approaches. **Results.** It is discovered that the imaginative perception of the world is an integral and constitutes the creative and active feature of human consciousness. Creating his/her own image, a human being transcends himself to the world, offering its own self-understanding and embodying the (overtly or covertly) expectations regarding the attitude to yourself from the others. **Originality.** Image of a human is determined by the image of the ideal I, which forms the integrity of an individual. The image includes all the characteristics of related definitions, such as the face, lick, mask, etc. It comprises the image defined by the external features (picture, image), her physiological, moral and spiritual characteristics (face), social roles and stereotypes of behavior (mask).

Conclusion. *We detected the connotations of the concept of an image: from image of the universe to image of a human being and interpreted them in relevant meanings in terms of different philosophical approaches. The image acts as a concept and it is a basic and generic substance in relations with other concepts that represent him.*

Key words: *image of a human being, image of the world, sociology of image, psychology of image, philosophical reflection, philosophical anthropology, image, integrity of an individual.*

Постановка проблеми. Історично концепт «образу» містить достатньо широку палітру конотацій – від образу світу до людського образу, включаючи й такі значення як художній образ, образ як спосіб життя, під образом розуміється характер руху думки – образ мислення. Через образи, що формує свідомість, людина пізнає світ та вписує себе в нього. Крім того, образ виступає ще й своєрідною мірою, зразком. Цим словом в християнстві позначається також зображений лик Христа – образ божий. Різноманітність та широта розуміння і використання даного слова дослідниками пояснюється тим, що через нього «апелюють до моменту найвищого людського інтересу, мети, до сенсу людського життя» [4, с. 182].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Розуміння образного відображення дійсності та його місця у свідомості людини досліджувалось у класичних роботах Д. Юма, І. Канта, Г. Гегеля, Ж.-П. Сартра, Е. Гуссерля та ін., та у російських і вітчизняних дослідників – Б. Ананьєва, В. Барабанщикова, А. Гостєва, Е. Климова, О. Леонтьєва, Б. Ломова, Д. Ошаніна, С. Рубінштейна, С. Смирнова, Б. Теплова. Образ в сучасній філософській думці розглядається як концептуальний конструкт, який дозволяє відкрити та описати незрозумілі шари людського буття, для нього характерна орієнтація на певний образ людини.

Метою статті є філософсько-теоретичне дослідження концепту «образ людини» для поглиблення розуміння людської сутності як результату культурно-історичного розвитку суспільства та виявлення практичних можливостей залучення концепту образу до процесу соціалізації особи. Усвідомлення сутності образу людини дозволяє виділити її онтологічні характеристики, риси ідеальної людини. Дослідження образу людини в соціокультурному аспекті допомагає відповісти на питання «Що є людина?», визначити філософсько-трансцендентальні умови погляду на людину в площині певної культурно-історичної епохи, відповідного духовного клімату. Досягнення поставленої мети можливе через виконання завдань: дати визначення поняттю «образ людини»; виявити його ознаки й властивості; дослідити особливості тлумачення даного поняття в контексті різних філософських підходів.

Виклад основного матеріалу. Проблема цілісного розуміння людини є надзвичайно актуальною. Для її вирішення необхідно усвідомити, що являє собою образ людини та яким є його ідеальне тлумачення. Філософський аналіз образу дозволяє визначити останній засобом реалізації можливостей ідеального. Адже в образі відображаються фундаментальні антропологічні константи – самоактуалізація, самоствердження, самовираження, самототожність та самотрансценденція як регулятори ідеї, ідеального. Самотрансценденція і самототожність, будучи співвідносними з центральними ідеями – ідеєю людини та ідеєю світу, виступають у якості методологічних орієнтирів при дослідженні ідеального. Людина створює власний образ, відповідно до ідеального зразка, який регулюється, корегується в процесі практичної реалізації. Проблема ідеалу та ідеального як мети та образного орієнтиру, їхній вплив на світоглядну сферу людини розглядається в філософії, починаючи з Платона, в класичних роботах І. Канта, Г. Гегеля, в сучасних – у А. Булігіна, Г. Ващенко, Е. Ільєнкова, М. Кагана, І. Огієнка та інших.

Ми визначаємо «образ» як концепт тому що вважаємо, що саме концепт є найбільш адекватним для описання образу у філософсько-антропологічному контексті. Концепт у змістовному плані ширший від поняття, оскільки він відображає будь-які ознаки об'єкта, у той час як поняття завжди пов'язане лише з представленням набору необхідних і достатніх логічних ознак для його ідентифікації. Вчені зазначають, що концепти утворюють інформаційну базу мислення, певний концептуальний каркас свідомості, що уможливує

подальший процес когнітивного описування дійсності. Вони складають той поняттєвий фонд, в якому містяться ресурси для здійснення мисленнево-мовленнєвої діяльності [1, с. 107].

Філософське дослідження концепту образу дозволяє стверджувати, що вже починаючи з епохи античності, мислителі цікавилися поняттям «образ», прагнули розкрити його. В епоху античності образ найчастіше виступає невід'ємною частиною людини, нерозривно пов'язаною з її уявленнями, здатністю до відображення дійсності. Спорідненими із образом виступають такі поняття ідеального ряду, як «ейдос», «ейдолон», «ейдол», «симулякр» (введено Платоном). Епоха Середньовіччя привнесла свої зміни в поняття образу, редукувавши його до вищого, «божественного» рівня. У Новий час повертається сприйняття образу як відображення, проте через розмежування об'єктивного та суб'єктивного. У цей час з'являються такі поняття як «representation» та «image» для розрізнення відповідно образу як моделі та образу як іміджу. Сучасне ж уявлення про образ суттєво відрізняється від розуміння попередніх епох. Воно має більш практичне, предметне спрямування. Зокрема, таке поняття як «імідж», в якому образ тлумачиться як картинка, зовнішній вияв об'єкта, стає надзвичайно поширеним та популярним в останні роки. Імідж розглядається як суттєвий важіль впливу на реальність через створення необхідного та відповідного до ситуації образу. Таким чином, інтерпретація поняття «образ» пройшла складну еволюцію: від простої констатації існування даного явища та спроб його описати до практичного використання у повсякденному житті людини.

Образ людини – класичне поняття філософії і риторики, що виражає індивідуальну відмінність, духовну, душевну і тілесну подобу, вигляд, склад людини. Образ людини є системою уявлень про неї, узагальненням певних її рис, він включає в себе асоціації, відчуття та уявлення про людину, що ґрунтуються на баченні людини, ставленні та спогадах про неї. Образ несе певну інформацію, характеристики, властивості людини щодо її соціальної діяльності, а також наше сприйняття людини як особистості. Образ подає певний комплекс уявлень про особистість в розрізі її внутрішньої і зовнішньої краси, адже людина не з'являється одразу з набором певних якостей, які становлять її цілісний образ.

Подаючи соціокультурне обґрунтування образу людини, О. Баксапський зазначає, що в межах психологічних, когнітивних та еволюційно-епістемологічних досліджень образ розуміється як «суб'єктивне емоційно-когнітивне утворення, що є носієм індивідуального бачення реальності» [1, с. 52]. При цьому під образом розуміється не стільки зорове відображення, скільки модель подій реальності, що оформлена у вигляді сукупності доступних суб'єкту різних модальних відчуттів. Адже основою уявлень людини про будь-що є образи. Бачення людини завжди включає образ світу, під впливом якого відбувається становлення людини, органічно поєднуючи духовне й матеріальне.

Вивчення соціально-перцептивних образів здійснено у дослідженнях Г. Андрєєвої, О. Бодальова, А. Реана, В. Ситнікова та ін. Культурно-історичний підхід у дослідженні образу застосовував Х. В. Янсон, розглядаючи трансформації сприйняття образів через призму соціокультурних, історичних змін. Він стверджував, що стилістичні варіації образу постають своєрідними індикаторами усіх важливих соціальних зрушень [10]. Серед сучасних українських досліджень варто відзначити роботи Ю. Легенького [6], який через естетичні, культурологічні чинники функціонування образу аналізує соціально-історичні передумови його появи.

Когнітивний характер образу як зміст відображення людиною дійсності або відображення об'єкта досліджували В. Лутаєнко (почуттєвий образ об'єкта), С. Петров (пізнавальний образ); як набору переконань індивіда щодо себе, що постає в його свідомості у вигляді соціальних ролей та статусів, досліджували Ж. Піаже (операціональна концепція інтелекту); Д. Ротгер, Д. Келлі (соціально-когнітивні концепції); Б. Г. Ананьєв, А. Н. Леонтєв, В. С. Мерлін, В. В. Столін, И. И. Чеснокова, Є. В. Шорохова (як внутрішнє ядро людини, систему уявлень її щодо себе). Р. Бернс когнітивний характер образу розумів через

самооцінку індивіда, сукупність його установок «на себе», суму всіх уявлень про себе [2]. А. Канарський когнітивну суть образу трактував як спроможність відображення дійсності, буття через єдність онтологічного та гносеологічного відношення людини до світу. Філософ відстоював положення про те, що зміст образу визначається способом життєдіяльності людини, яка формує образи, та типом міжлюдських стосунків, в які так чи інакше людина вступає [4, с. 180]. В. Тюттін розглядав природу чуттєвого образу в інформаційному ракурсі – як ідеальну сторону відображення, інформаційний сигнал, що кодується через мову.

Антропологічний підхід у дослідженні образу людини започаткували в XVII – XVIII ст. Ж. Ж. Руссо, Вольтер, Т. Рід, Ш. Монтеск'є, Е. Шефтсбері. Науковці розглядали образ людини в його цілісності, відповідності до природних функцій, аналізували характер впливів на духовну і тілесну природу. Вчені зазначали, що досить часто образні ідеали, стандарти стають обтяжливими та навіть руйнівними для людини. Людина, намагаючись відповідати соціально затребуваному, успішному образу, поступово втрачає власну індивідуальність. Е. Шефтсбері («Характеристики людей, звичаїв, думок, часів») відстоював положення про єдність соціального, етичного, естетичного та психологічного в людині та стверджував добродетельність людей, які «прагнуть перетворити своє життя в предмет «моральної краси», так само як і художник, що прагне створити прекрасний зразок мистецтва» [9].

Достатньо поширеним є естетичний підхід до вивчення проблеми образу. Прихильники естетичного підходу – І. Кант, Г. Гегель, Дж. Рескін, О. Лосев, А. Андрєєв, Н. Лейзеров, В. Мазепа, В. Малахов, П. Павлієвський, Н. Савельєва та ін., досліджують специфіку буття ідеї в формах краси або її буття в неповторному художньому образі. Отже йдеться про редукцію поняття ідеального образу в площину естетичного – до ідеї краси.

У філософії І. Канта образ досліджується з гносеологічної та естетичної позицій. Якщо в контексті гносеологічного дослідження образ постає суб'єктивним способом відтворення дійсності за посередництва апіорних форм розуму, то естетичний контекст дослідження приводить філософа до формулювання оціночних суджень категорії образу. Для нього краса є формою цілевідповідності предмета, оскільки вона сприймається в ньому без уявлень щодо цілі, а такою, що відповідає та співпадає з образом як ціллю, метою. Таким чином, образ співпадаючи з ціллю, перетворюючись на мету, робить і предмет цілевідповідним, даним відповідно до образу, а значить прекрасним. Г. Гегель, коментуючи дану позицію І. Канта, відмічає, що в такому випадку уявлення про красу виключно як про форму взагалі знімаються через те, що І. Кант бачить ціль та засіб не розірваними, не протилежностями, що протистоять одна одній, а взаємопов'язаними, такими, що переходять одна в одну й завдяки цьому діалектично заперечують себе в такому переході [5].

Г. Гегель зробив істотний внесок у вивчення проблеми образу, вперше застосував до його вивчення діалектичний метод. За Гегелем, свідомість не є чимось раз і назавжди даним. Вона проходить розвиток від «бездуховного» до абсолютного знання. І одним з моментів її розвитку є процес створення образів, образного відображення дійсності. Мислитель вважав, що «образ є, з одного боку, усвідомленням предмета, а з іншого – усвідомленням самого себе: свідомість того, що є істинним і усвідомлення свого знання про це» [3, с. 41].

Прагматичний сенс поняття «образ» досліджується в психології. В практичному контексті образ орієнтує суб'єкта в конкретній ситуації, спрямовуючи його активність на досягнення поставленої мети чи розв'язання певного завдання. Образ – суб'єктивна картина світу або його фрагментів, що містить самого суб'єкта, інших людей, просторове оточення і часову послідовність подій. У працях З. Фрейда, А. Адлера, Е. Фромма, К. Г. Юнга, Е. Бодлера, та ін. розвивались психоаналітичні теорії походження й функціонування образу людини, його впливу на людську підсвідомість. Зокрема, З. Фрейд, відмовляючись від трактовки образу людини, керованої розумом, пропонує натомість інший образ, що створюється внаслідок впливу на психіку людини підсвідомого (Воно) та надсвідомого (Над-Я) і являє собою певну динамічну модель, що постійно змінюється, трансgressує, набуваючи цілісності. А. Адлер у своїй «індивідуальній» психології наполягає на первинності почуття єдності з іншими людьми, яке стимулює соціальні контакти, орієнтуючи на інших та через

інших визначаючи образ і поведінку людини в світі. К. Юнг же вважав, що кожен індивід з'являється на світ із «цілісним особистісним ескізом, який потенційно представлений з самого народження», т. зв. «архетипним ядром», оточення ж лише виявляє те, що вже було в ній закладене, а не надає особистості можливостей нею стати.

Е. Фромм відстоював положення про те, що людина – результат впливу суспільства і культури: «Дружність або ворожість та руйнування, жадова влади й прагнення підкорення, відчуженість, тенденція до самозвеличення, скупість, потяг до чуттєвих насолод або страх перед ними – всі ці й багато інших прагнень і страхів можна знайти в людині, що розвиваються як реакції на певні умови життя... Жодна з цих схильностей не є первинно притаманною людині... Спосіб життя, обумовлений особливостями економічної системи, перетворюється на основопокладаючий фактор, що визначає характер людини, адже владна потреба самозбереження змушує її погодитись на умови, в яких їй доводиться жити» [8].

Психологія образу розроблялась О. Леонтьєвим та його послідовниками (В. Зінченко, С. Смирнов, О. Логвіненко, В. Столін, Ф. Василюк та ін.). Вони аналізували його вплив на стосунки індивідів у суспільних групах, психологічні чинники функціонування суспільства. Соціально-психологічний аспект образу людини розглядав Г. Блумер, який вказував на соціально-психологічні причини формування та інтерпретації образів. Б. Паригін тлумачить процес створення власного образу як елемент соціалізації людини для її «входження в соціальне середовище, пристосування до нього, засвоєння певних ролей і функцій, які слідом за своїми попередниками повторює кожен окремий індивід протягом всієї історії формування і розвитку» [7].

Соціологічний підхід у вивченні «образу» застосовували Г. Тард, Г. Спенсер, Т. Верлен, Г. Зіммель, В. Зомбарт, Г. Блумер, П. Бурдьє, Л. Ятіна та ін. Вчені досліджували взаємозв'язок та особливості функціонування громадянських інститутів, соціальних явищ та їхнє образне вираження у свідомості людини. Вони відзначали, що соціально сформований образ людини виступає різновидом регуляції соціальної поведінки, сприяє залученню особистості до певної системи норм і цінностей.

Феноменологічний підхід до дослідження образу застосовують І. Кант, Г. Гуссерль, Ж. П. Сартр. Образ визначається Ж. П. Сартром як особлива спрямованість свідомості, відчуттів. Завдяки уяві виникає можливість виокремлювати якийсь чуттєвий зміст, отже для будь-якого образу характерна однакова спрямованість уяви, зосереджена у різних випадках на різноманітний природний матеріал. Таким чином, образ – не особливий «предмет», не посередник між моєю свідомістю та реальним предметом, що відсутній, але це специфічний акт свідомості, спрямований на відсутній чи неіснуючий предмет. Сартр також вважав, що образ – це мимовільна активність свідомості, що відрізняє його від сприйняття, де свідомість інертна, тобто відбувається ототожнення образу з інтенціональним актом свідомості. Таким чином, образ наділяє людську свідомість творчими здібностями, сприяючи її розвитку й ускладненню.

У 60-их роках ХХ ст. набуває значного поширення семіотичний підхід у дослідженні образу людини. Його прихильниками стали Р. Барт, Ж. Бодрійяр, М. Люшер, Н. Кокуашвілі, Б. Марков та ін. У своїх працях вчені намагались розкрити знаково-семантичну природу образу, здійснити аналіз його ролі у суспільній комунікації. Вони стверджували, що образ людини – складна система, яка має власну символічну мову, закодовану варіацію знаків. Образ, який створює і несе іншим людина, можна інтерпретувати як певну символічну сукупність, текстово-знакову систему, що піддається прочитанню при умові володіння семантикою даного тексту. В цілому, Я людини може бути представлене у вигляді тексту, в тому числі у вигляді Я-нарративу, який може піддаватись конструюванню людиною як самостійно, так і з допомогою інших за посередництва діалогу. Особистість самореалізується через Я-нарратив та комунікацію з іншими. В цьому контексті плідним є використання філософського доробку і таких авторів, як Е. Фромм, З. Бауман, Й. Хейзінга.

Аксіологічні дослідження образу здійснювали: В. Вундт, Ф. Йодль (щодо суб'єктивно-чуттєвої природи цінностей та їхньої історичної відносності); Ф. Brentano («Про походження морального пізнання»), М. Шелер (щодо об'єктивності й істинності чуттєвого пізнання); А. Маслоу (гуманістична теорія); М. Мамардашвілі (щодо ціннісної природи мислення). Дослідниками підкреслювалась важливість того, що образ людини завжди детермінований культурою, суспільством, утримує у свідомості образи та уявлення, закладені попередніми поколіннями і в певному сенсі слугує формою передання досвіду попередніх поколінь. Історично образ людини розвивається під впливом її уявлень про ідеальне, яке визначало його зміст. В будь-якому ідеальному образі визначаються межі бачення предмета, включаючи ступінь розуміння людського існування, перспективи його подальшого розвитку. Ідеальний образ слугує джерелом ціннісних орієнтацій, визначає напрямок людських прагнень. Образ людини чи людські образи формуються не тільки з досвіду, що іноді є стихійним, але й на основі філософських та інших концепцій.

Висновки. Таким чином, образ людини несталий, детермінований культурною епохою, у зв'язку з чим має свої особливості. Інтерпретації образів людини можливі через призму соціокультурних надбань людства, відображені у визначних творах мистецтва. Культура, національні звичаї і традиції, тенденції соціального розвитку обумовлюють формування уявлень про довершену людину, образ якої стає еталоном та взірцем. Для того, щоб представити результат виховання людини, слід мати уявлення про те, якою має бути людина. Образ людини дає можливість обрати вектор виховання, в ньому закріплені цінності, мета, мотиви, настанови, сподівання, уявлення. Образ людини визначається образом ідеального Я, який формує цілісність особистості.

«Образ» виступає концептом та є основоположним і родовим стосовно інших понять, які його репрезентують. Під образом людини розуміється сукупність певних стереотипів поведінки, звички, погляди, що людина сприймає як самоочевидності, прагнення, соціальні, політичні й особистісні уявлення та настанови щодо того, якою людина має бути. Іншими словами, це набір психологічно-соціальних ролей людини. Образ людини містить у собі всі характеристики споріднених визначень, таких як обличчя, лик, личина тощо. Концептом образу визначаються зовнішні риси людини (зображення, імідж), її психофізіологічні, моральні та духовні характеристики (лик, обличчя), соціальні ролі й стереотипи (моделі) поведінки (личина, маска).

Список використаної літератури:

1. Баксапский О. Е., Кучер Е. Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» (методологический аспект) / О. Е. Баксапский // Вопросы философии. – 2002. – №8. – С. 52-69.
2. Бернс Роберт. Развитие Я-концепции и воспитание / Роберт Бернс [пер. с англ.]. – М.: Прогресс, 1986. – 420 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Г. Г. Шпета]. (Репринтное воспроизведение издания 1959 г.). – М.: Наука, 2000. – 495 с.
4. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса / А. С. Канарский. – К.: ЗАО Мироновская типография, 2008. – 378 с.
5. Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Кант И. Соч. в 6 т. – Т. 4, Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 219-310.
6. Легенький Ю. Г. Изображение как культура: философский анализ: Дис... д-ра филос. наук: 09.00.04 / Легенький Юрий Григорьевич; Государственная академия легкой промышленности Украины. – К., 1996. – 384 с.
7. Парыгин Б. Д. Научно-техническая революция и личность. Социально-психологические проблемы / Б. Д. Парыгин. – М.: Политиздат, 1978. – 240 с.
8. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм; пер. с англ. А. Лактионова. – М.: АСТ, 2009. – 288 с.
9. Шефтсбери А. Эстетические опыты / А. Шефтсбери. – М.: Искусство, 1975. – 537 с.
10. Янсон Х. В., Янсон Э. Ф. Основы истории искусств. / Х. В. Янсон, Э. Ф. Янсон. – СПб.: АОЗТ «Икар», 1992. – 514 с.

References

1. Baksapsky, O. E., Kucher, E. N. (2002). Modern cognitive approach to the category "world" (methodological aspect). *Voprosy filosofii (Problems of philosophy)*, 8, 52–69 (in Russ.)

2. Burns, Robert B. (1986). *The development of self-concept and education*. Moscow: Progress (in Russ.)
3. Hegel, G. (2000). *Phenomenology of spirit*. Moscow: Nauka (in Russ.)
4. Canarsky, A. S. (2008). *The dialectics of aesthetic process*. Kyiv: ZAO "Mironovskaja tipografija" (in Russ.)
5. Kant, I. (1965). *Foundations of the metaphysics of morals, 4, 1*. Moscow: Mysl' (in Russ.)
6. Legenkiy, Yu. (1996). The image as culture: philosophical analysis. *Abstract of doctor of philosophy sciences dissertation, 09.00.04. State Academy of light industry of Ukraine*. Kyiv (in Ukr.)
7. Parygin, B. D. (1978). *Scientific and technical revolution and personality. Socio-psychological problems*. Moscow: Politizdat (in Russ.)
8. Fromm, E. (2009). *Escape from freedom*. Moscow: AST (in Russ.)
9. Shaftesbury, A. (1975). *Aesthetic experiences*. Moscow: Iskusstvo (in Russ.)
10. Janson, H. W., Janson, E. F. (1992). *Fundamentals of the history of arts*. SPb.: AOZT "Ikar" (in Russ.)

Одержано редакцією 28.04.2015

Прийнято до публікації 17.06.2015

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

<i>Шевчук Д. М.</i> Гуманітаристика та її «політика» в горизонті сучасності.....	3
<i>Захарчук О. І.</i> Постіндустріальний вимір українського суспільства.....	10
<i>Мойсієнко В. М.</i> Інтерпретація механізму забезпечення індивідуальних та колективних прав у ліберальній філософсько-правовій думці.....	16
<i>Бродецкая Ю. Ю.</i> Преодолевающая тотальность политического: постмодернистский проект социальности.....	23
<i>Литвин Я. М.</i> Intelligentsia in shaping the spiritual image of the nation	30
<i>Ганаба С. О.</i> Феномен навчання у світлі комунікативної філософії.....	35
<i>Коновальчук В. І.</i> Сутність та значення довіри у просторі освіти.....	42

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Стародуб І. М.</i> Теорії міжкультурної комунікації: генеза, суперечності та розвиток.....	50
<i>Киселиця С. В.</i> Парадокси толерантності у контексті життєвої мудрості.....	57
<i>Пахаренко В. І.</i> Власне-мітичний механізм гармонізування світу.....	64
<i>Pushonkova O. A.</i> The perspective of the visual language in the space of contemporary culture... ..	71
<i>Борисова Т. В.</i> Философское «кредо» Э. Фромма в его культурно-историческом аспекте.....	77
<i>Файзулліна Г. С.</i> Мотив «секрету» як культуротворчий феномен у міжвидовому діалозі літератури та живопису	84
<i>Лозко Г. С.</i> Автентичні етнорелігії і проблеми типології нових релігійних рухів.....	92
<i>Богомолець О. В.</i> Витоки культу Богородиці в українському релігійному світогляді.....	102
<i>Райхерт К. В.</i> О различении философской логики и философии логики.....	109
<i>Вергун Д. В.</i> Концепт «образ» в контексті філософської рефлексії.....	117

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY, PHILOSOPHY OF EDUCATION

<i>Shevchuk D. M.</i> Human science and its “politics” in horizon of modernity.....	3
<i>Zakharchuk O. I.</i> Post-industrial dimension of Ukrainian society	10
<i>Mysiienko V. M.</i> Interpretation of the mechanism of individual and collective rights in liberal philosophical and legal thought	16
<i>Brodetskaya I. I.</i> To overcome the political totality: post-modern project of sociality	23
<i>Lytvyn Ya. M.</i> Intelligentsia in shaping the spiritual image of the nation.....	30
<i>Hanaba S. A.</i> The phenomenon of education in the context of communicative philosophy.....	35
<i>Konovalchuk V. I.</i> The essence and meaning of trust in education space.....	42

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Starodub I. M.</i> Intercultural communication theories: genesis, contradictions and development.....	50
<i>Kyselytsia S. V.</i> Paradoxes of tolerance in the context of worldly wisdom.....	57
<i>Pakharenko V. I.</i> Own-mythical mechanism of the world’s harmony.....	64
<i>Pushonkova O. A.</i> The perspective of the visual language in the space of contemporary culture.....	71
<i>Borisova T. V.</i> A philosophical “credo” of E. Fromm is in his cultural and historical aspect.....	77
<i>Faizullina H. S.</i> The motif of the “secret” as culture genesis phenomenon in interdisciplinary dialogue of literature and painting.....	84
<i>Lozko H. S.</i> The authentic religion (native faith) and the problem of the typology of new religious movements.....	92
<i>Bogomolets O. V.</i> The origins of the cult of the Virgin in the Ukrainian religious outlook.....	102
<i>Rayher K. W.</i> On the distinguishing of philosophical logic from philosophy of logic.....	109
<i>Vergun D. V.</i> The concept of “image” in the context of philosophical reflection.....	117