

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія
ФІЛОСОФІЯ

Науковий журнал

Виходить 40 разів на рік

Заснований у березні 1997 року

№ 11 (304). 2014

Черкаси – 2014

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

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 16161-4633ПР від 11.12.2009

Науковий журнал містить статті, присвячені актуальним проблемам соціальної філософії, філософії культури, естетики, релігієзнавства, філософії науки та освіти. У публікаціях досліджуються світоглядні підстави української національної ідеї та соціальна ідентичність і соціальні зв'язки особистості в контексті сучасних трансформаційних процесів, висвітлюється значення теософії спорту для осмислення шляхів самозбереження особистості, розглядаються підстави гіпотези про базовий та універсальний атрибут релігійної свідомості, специфіка мови візуальності в реаліях сьогодення, аналізуються особливості філософського осмислення знаків та варіантів їх трансляції, досліджуються антропологічні виміри сучасної української масової культури та особливості філософсько-естетичного бачення повсякденності в постсучасному світі, аналізуються актуальні питання філософії освіти, пропонується філософське бачення деяких релігієзнавчих проблем.

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

Постановою Президії ВАК України від 10.02.2010 р. № 1-05/1 (Бюлетень ВАК України. – 2010. – №3) журнал включено до переліку наукових фахових видань зі спеціальності „Філософія”.

Випуск № 11 (304) наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія філософія рекомендовано до друку Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 6 від 27 березня 2014 року).

Журнал реферується Українським реферативним журналом «Джерело» (засновники: Інститут проблем реєстрації інформації НАН України та Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського) та Реферативним журналом Всеросійського інституту наукової і технічної інформації РАН (ВІНІТІ РАН).

Головна редакційна колегія:

Кузьмінський А.І., чл.-кор. НАПН України, д.пед.н., проф. (головний редактор); Боєчко Ф.Ф., чл.-кор. НАПН України, д.б.н., проф. (заступник головного редактора); Тарасенкова Н.А., д.пед.н., проф. (заступник головного редактора); Луценко Гр.В., к.ф.-м.н., доц. (відповідальний секретар); Архипова С.П., к.пед.н., проф.; Біда О.А., д.пед.н., проф.; Головня Б.П., д.т.н., доц.; Гусак А.М., д.ф.-м.н., проф.; Драч О.О., д.і.н., проф.; Жаботинська С.А., д.філол.н., проф.; Кукурудза І.І., д.е.н., проф.; Лизогуб В.С., д.б.н., проф.; Марченко О.В., д.філос.н., проф.; Мігус І.П., д.е.н., доц.; Мінаєв Б.П., д.х.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.; Драч Г.В., д.філос.н., проф. (Росія); 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); Szymanek K., dr. hab. (Польща).

За зміст публікації відповідальність несуть автори.

Адреса редакційної колегії:

Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,
кафедра філософії. Тел. (0472) 37-55-57

© Черкаський національний
університет, 2014

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ОСВІТИ

УДК 323.1(477)

С. В. Сторожук

СВІТОГЛЯДНІ ПІДСТАВИ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ

У статті висвітлено світоглядні підстави національної ідеї та розкрито основні чинники становлення української національної ідеї. Показано, що незважаючи на велику кількість вітчизняних наукових та політологічних праць, присвячених даній тематиці, до нашого часу українці не мають такої ідеї, яка б могла консолідувати розрізнене політичними спекуляціями суспільство. На цьому тлі підкреслено, що становлення національної ідеї тісно співвідноситься з домінуючим у певному соціокультурному просторі концептом «нація». Поряд з іншим висвітлено теоретичні відмінності традиціоналістського та модерністського підходу розуміння нації та показано їх теоретичний і практичний потенціал в процесі конструювання національної ідеї. Особлива увага у статті приділяється специфіці формування української національної ідеї, зародження якої відбулося у XIX ст. у творчій спадщині Т. Шевченка. Однак, в силу політичних та соціокультурних обставин тогочасного українського суспільства українська (політична та культурна) еліта не змогла сформувати загальної для всього населення консолідуючої ідеї. Це завдання, в черговий раз, взяв на себе український народ, зокрема, українське студентство, яке сформувало українську національну ідею – Європейський вибір України.

Ключові слова: національна ідея, національна свідомість, нація, культура, еліта.

Постановка проблеми. Складні, неоднозначні та трагічні події, що відбувалися в Україні на зламі 2013-2014 рр. у засобах Мас-медіа та науковій літературі красномовно назвали «Революцією гідності». Не вдаючись в оцінку цієї назви та тих подій, що відбувалися на київському Майдані, зазначимо лише очевидне – «Україна стоїть перед сфінксом майбутнього» [4, с. 1-6.]. Саме тому в цей переломний момент, відбувається ревізія та переоцінка суспільних цінностей, в наукову та публіцистичну літературу повертаються питання, які вже вважалися історією та пережитком минулого. Серед них особливо актуальним в контексті останніх подій у Східних регіонах країни постає питання про умови української національної консолідації, яку може забезпечити лише формування української національної ідеї.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Зауважимо, що на основі теоретичної спадщини таких вітчизняних мислителів, науковців та політологів як В. Лісовий, В. Липинський, Ю. Чорноморець, В. Карпенко, А. Голембіовська, А. Павловський, М. Штокало, Ю. Сидоренко, В. Володін, В. Винниченко, І. Огієнко, В. Пасічник, Ф. Медвідь М. Головатий, В. Горський, Я. Грицак, Я. Дашкевич, М. Жулинський, О. Забужко В. Кафарський, Ф. Кирилюк, І. Кресіна, В. Лизанчук, В. Мороз, Ю. Римаренко, Л. Ребет, М. Розумний, М. Томенко, О. Шморгун та ін. роз'яснено багато теоретичних і практичних аспектів проблеми української національної консолідації. Та чи можемо ми говорити про те, що нині ця проблема є остаточно з'ясованою? Чи сформовано таку національну ідею, яка б могла консолідувати розрізнене за мовними, етнічними, релігійними тощо чинниками українське суспільство?

Мета статті. Як відомо, сьогодні ми маємо безліч політичних конструктів, які пропонують різні, часом навіть полярні, шляхи вирішення політичної кризи та соціального конфлікту в Україні. Однак, звернувшись до їх детального розгляду, нескладно помітити, що вони мають не стільки консолідуючу, скільки дезінтегруючу роль. Безумовно, така ситуація зумовлює питання про те, чому ці політичні конструкти не працюють? В чому ж дійсна причина того, що українці протягом 23-х років незалежності були нездатні створити власної національної ідеї і чи змінилася ця ситуація сьогодні? Зважаючи на сказане, метою даної роботи є висвітлення основних світоглядних та соціокультурних чинників становлення української національної ідеї.

Виклад основного матеріалу. Як правомірно зазначав один із засновників української націології Л. Ребет, протягом тривалого часу консолідуючою силою суспільства була релігійна ідея. Проте, в нових історичних умовах, тобто з кінця XIX століття – цю функцію «переїняла національна ідея» [11, с. 132]. Цей засадничий для сучасної української громадянської політики принцип, на жаль, поки що не отримав свого концептуального оформлення, адже сьогодні, його застосовують у трьох основних значеннях. Насамперед, ним позначають будь-яку, важливу для більшої частини суспільства ідею, що здатна об'єднувати спільноту. Показовим в цьому випадку є виступ Л.Кучми, присвячений 12-й річниці незалежності України, де він стверджував: «Україна – як єдина цілісність, як стабільне суспільство, як мирна територія і прогнозована держава відбулася завдяки, перш за все, могутній консолідуючій силі державницької національної ідеї, високопрофесійному менеджменту, мудрості народу і відповідальності зрілих верств його еліти» [9]. Уривок виступу другого президента України досить однозначно виявляє особливості тлумачення національної ідеї у 2003 р. – державництво та мир мали б консолідувати суспільство. Цілком очевидно, що в сучасних соціокультурних умовах слова Л. Кучми звучали б досить актуально, та чи могло їх почути тогочасне українське суспільство?

Більш плідною, в той час, видавалася ідея творення ефективної економіки, яка б забезпечила всезагальний добробут. До цього економічного складника інколи додавали й політичний: українська національна ідея – це ідея створення цивілізованої, демократичної, економічно потужної України. Цілком очевидно, що всі ці ідеї мають всезагальний характер і можуть отримати громадянську підтримку. Разом з тим, ні в кого не викликає сумніву й те, що національна ідея кожного народу несе в собі щось неповторне, властиве тільки даній нації, що дозволяє називати її українською, російською, американською тощо національною ідеєю. Тим часом, ідея європеїзованої, демократичної держави є радше інтернаціональною, аніж національною.

Зважаючи на недоліки згаданого підходу, більшість сучасних українських дослідників схиляється до думки, що національну ідею можна розглядати або ж як ідею нації, або ж через «особливості національної свідомості» (В. Лісовий), з якими пов'язані національні ідеали («мрії») та призначення нації («місія») тощо. В даному контексті, хочеться звернути увагу на ототожнення висловів «ідея нації» та «національна ідея», яке, на наш погляд, є не зовсім правомірним. Підходячи до цього питання з філософської точки зору, зазначимо, що ідея нації – це будь-яке розумове утворення, уявлення чи образ, що сформовані певною спільнотою й націлені на певну перспективу. Загалом під ідеєю нації можна розглядати будь-яку, не обов'язково консолідуючу ідею. В свою чергу, національна ідея або українська національна ідея передбачає певну унікальність, індивідуалізацію нації. Така індивідуалізація формується історично, однак конкретизується в певний історичний момент і в певних соціокультурних умовах.

Цілком очевидно, що підкреслена нами неоднозначність тлумачення національної ідеї, у сукупності з відсутністю західних досліджень даної проблеми, дає повне право зі зневагою відкинути даний політичний конструкт. Однак, такий підхід був би зовсім поверховим. Оскільки звернувшись до праць як зарубіжних, так і вітчизняних філософів та суспільствознавців можемо з впевненістю говорити про те, що іманентно специфіка національної ідеї впливає з домінуючого в певному соціокультурному контексті визначення поняття «нація». Сьогодні, щодо специфіки визначення змісту останнього, яскраво спостерігається змагання двох підходів – традиціоналізму (примордіалізму та переніалізму) і модернізму.

Підкреслимо, що суттєві змістовні відмінності західноєвропейських модерністських концепцій тісно співвідносять з рядом спільних їм усім ідей, зокрема, всі вони погоджуються з тим, що формування націй починається в кінці XVIII – початку XIX століття. В цей час відбувається велика економічна та політична революції, які дають підстави говорити про докорінну зміну соціальної, економічної, освітньої та політичної структури суспільства. Все це, безперечно, мало неабиякий вплив і на формування європейських націй.

В свою чергу, представники українського модернізму (Ю. Бачинський, О. Бочковський, В. Старосольський, Л. Ребет, І. Лисяк-Рудницький, Я. Грицак та ін.) загалом поділяючи думку своїх західноєвропейських колег щодо виникнення націй у модерний період, залишають поза своєю увагою (за невеликими виключеннями, як наприклад Ю. Бачинський) ті соціокультурні зміни – зміну соціальної структури, економічні чинники, комунікативні можливості тощо, – які уможливили виникнення модерних націй. Наприклад, В. Старосольський переконуючи, що нація не може виникнути у домодерний період, аргументує це психологічними чинниками, зокрема, ступенем усвідомлення внутрішньої єдності [12, с. 69]. Цю позицію українського дослідника підтримує й О. Бочковський та Л. Ребет, і, що цікаво, радянські історики та політологи, які розглядали націю як результат стихійної потреби певної спільноти в політичному та культурному самовизначенні.

Згодом, необхідність розглядати українську націю в контексті націотворення інших європейських націй змусить І. Лисяка-Рудницького виявити взаємозв'язок між зародженням української нації та, з одного боку, економічним розквітом, що відбувся на зламі ХІХ – ХХ століть в Україні – швидка індустріалізація, яка супроводжувалася піднесенням життєвого стандарту населення, а з іншого – формуванням національної літератури [77, с. 184]. Цю позицію поділяє і сучасний український історик Я. Грицак [3].

Варто відзначити, що модерністи часто виступають у ролі інструменталістів – вони схильні розглядати націю не як щось самодостатнє, не як деяку самоцінність, а як засіб для розв'язання певних проблем, для досягнення певних цілей політичними елітами тощо. Відповідно, нація як і національна ідея постають в цьому випадку свідомо сконструйованим засобом заради досягнення певної мети (як правило, певної мети самої еліти).

В свою чергу, традиціоналісти (Г. Гердер, Й. Фіхте, Г. Гегель, С. Манчіні, А. Міцкевич, Й. Шад, М. Костомаров, П. Куліш, В. Антонович, М. Грушевський, М. Міхновський та ін.) підкреслюють пріоритет етнокультурних чинників (спільна історична спадщина, мова, територія, релігія, звичаї тощо) в процесі націотворення. Цікаво, що приналежність до такої спільноти визначається вегетативним «природним» шляхом. Поряд з вказаним важливою характеристикою традиціоналістського підходу виступає наголошення на аполітичності нації, оскільки «сама вона [нація. – С. С.] не прагне стати політичною нацією і створити національну державу у своїх межах» [8, с. 267].

Не вдаючись в деталі дискусії між представниками цих двох підходів відзначимо наступне: сучасне протиставлення цих двох позицій тісно співвідноситься з запропонованим на початку ХХ століття Г. Коном протиставленням західноєвропейських, або суб'єктивних націй та «центрально-східноєвропейських» (П. Альтер), або «об'єктивних націй» [1, с. 277], суб'єктивного та об'єктивного розуміння нації.

Теоретичною основою суб'єктивного тлумачення нації виступає просвітницька абсолютизація розуму і ліберальна концепція нації. Її представники вважають, що громадяни самостійно або за участі політичної чи культурної еліти ставлять питання власної політичної самовизначеності. Більше того, в межах цього підходу громадяни самостійно вирішують, які ідеї (або ціннісні орієнтації) можуть їх консолідувати в єдину політичну націю. Свідомий та вільний громадянський вибір, який призводить до постановки політичної нації, не передбачає жодної історично сформованої субстанційної основи або того незмінного ядра, яке формує відчуття близькості між людьми. Фактично, єдиним визначальним чинником нації, в такому випадку, є національна свідомість – усвідомлення індивідом своєї належності до певної спільноти та досягнення громадянами хоча б мінімальної згоди щодо того, що має їх об'єднати у ціле. Як наслідок, основою національної єдності, в межах модернізму стає не культура, а держава.

Прийнято вважати, що прикладом політичної нації є французька нація, яка побудована виключно на лояльності громадян до держави. Та чи так це, насправді? Адже, якщо пригадати історію кінця ХVІІІ – початку ХІХ століття, то стає абсолютно очевидним, що етнічний принцип відіграв у становленні французької нації надзвичайно важливу роль. Після

французької революції національна мрія – загальне виборче право обмежувалося, з одного боку, етнічним, а з іншого – віковим та майновим цензом. А це означає включення етнокультурних чинників в процес націогенези.

Загалом не заперечуючи доцільності запропонованого модерністами підходу, все ж варто звернути увагу на те, що вони значно спрощують розуміння проблеми співвідношення процесів культурного оновлення та спадковості.

Більш плідними, на перший погляд, видаються аргументи традиціоналістів, які надають перевагу етнічним, релігійним та мовно-культурним чинникам націотворення. Культ останніх, розвивається політичними і культурними елітами й, потрапляючи в широкі маси населення, трансформує населення в націю. Національною ідеєю, консолідуючим чинником такої нації виступає її історія та культура. Показовим прикладом такого націотворчого процесу є німецька нація, яка, завдяки «Промовам до німецького народу» Й. Фіхте, усвідомила власну унікальність й консолідувалася заради її збереження під час військового й культурного наступу Франції.

Що стосується української нації, то сьогодні вже ні в кого не викликає сумніву, що вона зародилася на початку XIX ст. під впливом німецького ідеалізму та романтизму. Її становлення пов'язане з іменами таких відомих українських культурних діячів як І. Срезневський, М. Костомаров, М. Маркович, О. Потебня, С. Писаревський, М. Максимович, П. Куліш, Т. Шевченко, М. Драгоманов, В. Антонович, Т. Зіньківський та ін. Властиво, що творчість більшості з них була спрямована не стільки на формування української нації чи національної ідеї, скільки на обґрунтування української етнічної відрубності. Чи не єдиним виключенням в даному контексті є творчість Тараса Шевченка. Вона стала тим світоглядним фундаментом, на якому могла й формувалася українська національна ідея.

Творчість Т. Шевченка була спрямована на відродження деетнізованої та денационалізованої української національної політичної й культурної еліти. Відродження останньої, як свідчить вірш Великого Кобзаря «І мертвим, і живим і ненародженим» тісно пов'язане з відродженням Слави, яка в народній уяві була тісно пов'язана з козацтвом, Слова, яке несла новостворена українська літературна мова і новітня українська література та Волі, що у творчості мислителя виявлялася через відродження української державності.

Заклики Т. Шевченка до звеличення національної гідності, національного відродження та єднання були важливим чинником не тільки для пробудження української національної свідомості, але й, ставши органічною частиною національної психіки, могли стати світоглядною основою українського національного міфу та національної місії. Історія, однак, розпорядилася інакше... Валуєвський та Емський указ на тривалий час відкинули можливість постанови української етнокультурної нації, яка, що досить важливо в контексті сьогодення, у XIX ст. могла бути реалізованою.

Загалом дистанціюючись від детального висвітлення концепцій тих мислителів (М. Костомарова, О. Потебні, П. Куліша, В. Антоновича, М. Драгоманова та ін.), які заклали фундамент для відродження української нації, варто зазначити, що більшість з них обґрунтувавши етнокультурну відрубність українського народу, на превеликий жаль, не запропонували жодної консолідуючої нації ідеї. Найімовірніше це було обумовлено низьким рівнем національної свідомості широких верств українського народу. Разом з тим, саме вони сформуливали той емпіричний матеріал, на якому могла постати українська нація.

Суттєвих змін у розвитку української нації та становленні української національної ідеї не спостерігалось й на початку XX ст., навіть незважаючи на те, що цей час, без сумніву можна назвати періодом повної реалізації національної ідеї Т. Шевченка – формується національна література (І. Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський, В. Винниченко та ін.), зароджується українська історіографія (М. Грушевський, В. Липинський), формується партійна система та, щонайголовніше, чи не вперше в історії українського народу постає Українська Держава. Здавалось би, що всі ці зміни мали б консолідувати український народ й трансформувати його в націю. Однак, цього не сталося, оскільки, як правомірно писав

В. Липинський, «Нація з трьома душами – це абсурд, це негачія самого поняття нації, що власне одну культурно-духовну спільність означає» [4, с. 47]. Ці слова мислителя яскраво засвідчують той факт, що незважаючи на усі зусилля української політичної й культурної еліти на початку ХХ ст., ані української нації, ані української національної ідеї не існувало.

Головною причиною невдач української революції, на думку В. Винниченка, було те, що «українська влада, вся керуюча партійна українська демократія розійшлася зі своїми масами, вона була соціально непослідовна, нерішуча невиразна й несоціальна» [2, с. 87]. Більше того, вчений стверджує, що всі тогочасні українські керуючі партії незважаючи на самовизначення не були ані соціалістами, ані демократами, а лише республіканцями й національними революціонерами. У трагічний спосіб свою роль зіграло і фальшиве розуміння змісту української державності. Декларуючи гасло про формування «нації робітників і селян», зазначав В. Винниченко, «ми настільки мало були соціалістами, що не допускали навіть думки про зруйнування буржуазної держави», «будучи демократами, ми боялися змінити підвалини буржуазного ладу. Ми боялися загубити прихильність буржуазних класів. Однак, ми не боялися загубити прихильності класів працюючих, гадаючи, що вони віддані нам» [2, с. 114]. Продовжуючи думки В. Винниченка, І. Огієнко додає, що «для нашої державності некорисно було настроювати проти себе і духовенство, навпаки, треба було привертати його на свій бік, бо як не як, а це при темноті нашого народу є велика сила» [10, с. 115].

Загалом акцентуючи увагу на причинах поразки української нації і державності на початку ХХ ст., слід відзначити виразне протиставлення еліти та суспільства, що в жодному разі не могло сприяти формуванню унікальної і спільної для всього населення національної ідеї. Адже, як вірно зазначав В. Липинський, нація може постати лише тоді, коли вона має таку еліту, яка спроможна сформувати спільну для всіх національну ідею або телеологічну мету. Коли формується така еліта, всі об'єктивні чинники починають відігравати другорядну роль.

Сформована за роки незалежності українська політична і культурна еліта неодноразово намагалася створити таку спільну для всього населення ідею. Однак, в силу, з одного боку, своєї віддаленості від українського народу, а з іншого – в силу домінування концепту етнічної нації в поліетнічній Українській державі, вона на жаль, так і не змогла створити такої ідеї. Цю місію у черговий раз взяв на себе український народ, який у прагненні до політичних, соціальних та економічних змін, не завжди чітко усвідомлюючи напрям своєї діяльності, спробував зруйнувати традиційну для українського суспільства дуальність держави і народу. Провідну роль в цьому процесі відіграли студенти й, насамперед, провідних київських вузів, які дистанціюючись від різних політичних програм, чітко сформували те, чого тривалий час не могли зробити найкращі представники політичного менеджменту. Українські студенти, представляючи новітню українську еліту, сформували українську національну ідею – Європейський вибір України. Властиво, що це не просто ідея демократичного суспільства, потужної економіки чи євроінтеграції. Це ідея розвитку, сформована на етнічному ґрунті, української національної культури, як вільної й органічної частини європейського політичного та культурного простору.

Висновки. Національна ідея – це ідея, яка консолідує спільноту внаслідок її всезагальної підтримки всіма прошарками даного суспільства. Національну ідею не можна розглядати як органічний продукт розвитку колективної свідомості спільноти (нації), оскільки, формуючись переважно на етнокультурному матеріалі, національна ідея постає в результаті свідомої конструктивної діяльності еліти. Так відбувається в тих національних спільнотах, де еліта здатна і хоче взяти на себе відповідальність за свою державу і свій народ. В Україні ж, вже втретє, народ перебирає на себе функцію еліти й сам витворює свою національну ідею.

Список використаної літератури

1. Альтер П. Нація: проблема визначення / П. Альтер // Націоналізм: [антологія / уп. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 273–282.

2. Винниченко В. Відродження нації: Історія української революції. Март 1917 р. – грудень 1919 р. – К., Відень: Дзвін, 1920. – Ч. 2. – 328 с.
3. Грушевський М. Очерк истории украинского народа / М. Грушевский. – К.: Либідь, 1990. – 397 с.
4. Дзюба І. Україна перед сфінксом майбутнього / І. Дзюба // Науковий світ. – 2004. – № 1, 2. – С. 1–6.
5. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / В'ячеслав Липинський // Хліборобська Україна. – Відень: Видання українського союзу державників. – Книжка п'ята, 1924 – 1925. – С. 93–216.
6. Лісовий В. Що таке національна (українська) ідея / В. Лісовий // // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 453–476.
7. Лисяк-Рудницький І. Інтелектуальні початки нової України / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 173–191.
8. Майнеке Ф. Загальний погляд на націю, національну державу та космополітизм / Ф. Майнеке // Націоналізм: [антологія / уп. О. Проценко, В. Лісовий; р. Л. Білик]. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 264–272.
9. Незалежність України і виклики сьогодення. Виступ Президента України Л. Д. Кучми на урочистому зібранні, присвяченому дванадцятій річниці Незалежності України, 23 серпня 2003 року // Урядовий кур'єр. – 2003. – 27 серпня.
10. Огієнко І. Рятуння України. На тяжкій службі своєму народові. Видання друге, доповнене. – Вінніпег: Видання товариства «Волинь», 1968.
11. Ребет Л. Теорія нації / Лев Ребет. – Мюнхен: В-во «Сучасна Україна», 1955. – 199 с.
12. Старосольський В. Теорія нації [Електронний ресурс] / В. Старосольський. – Нью-Йорк; Київ, «Вища школа» 1998. – (Наукове товариство ім. Т. Шевченка) – Режим доступу до роботи: <http://litopys.org.ua/starosol/stan.htm>

Одержано редакцією 12.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотація. *Сторожук С. В. Мировоззренческие основания украинской национальной идеи.*

В статье освещены мировоззренческие основания национальной идеи и раскрыты основные факторы становления украинской национальной идеи. Показано, что несмотря на большое количество отечественных научных и политологических трудов посвященных данной тематике, до нашего времени украинцы не имеют такой идеи, которая могла бы консолидировать разрозненное политическими спекуляциями общество. На этом фоне подчеркнуто, что становление национальной идеи тесно соотносится с доминирующим в определенном социокультурном пространстве концептом «нация». Среди прочего проанализированы теоретические различия традиционалистского и модернистского подхода понимания нации и показано их теоретический и практический потенциал в процессе конструирования национальной идеи. Особое внимание в статье уделяется специфике формирования украинской национальной идеи, становление которой тесно связано с творческим наследием Т. Шевченко. Однако, в силу политических и социокультурных обстоятельствах украинского общества в XIX в. украинская (политическая и культурная) элита не смогла сформировать общей для всего населения консолидирующей идеи. Эту задачу, в очередной раз, взял на себя украинский народ, в частности, украинские студенты, которые и сформировали украинскую национальную идею – Европейский выбор Украины.

Ключевые слова: *национальная идея, национальное сознание, нация, культура, элита.*

Summary. *Storozhuk S. V. World outlook basis of Ukrainian national idea. The article deals with the world outlook basis of the national idea and reveals the main factors of formation of Ukrainian national idea. It is shown that despite the large number of national scientific and political books devoted to this subject in our time Ukrainian do not have this idea that would consolidate society fractured by political speculations. Against this background, it is emphasized that the establishment of the national idea is closely correlated with the concept of «nation» dominating in a social and cultural space. The theoretical differences between traditionalist and modernist approach and understanding of the nation are highlighted and their theoretical and practical potential in the process of construction of national idea is shown. Particular attention is paid in the article to the specifics in the formation of Ukrainian national idea, the birth of which had taken place in the nineteenth century in the creative legacy of Taras Shevchenko. However, due to political and cultural circumstances of that time Ukrainian (political and cultural) elite was not able to form a consolidating idea for the entire population. This task, once again, was undertaken by the Ukrainian people, including Ukrainian students, who formed the Ukrainian national idea as Ukraine's European choice.*

Keywords: *national idea, national conscience, nation, culture, elite.*

СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ СЬОГОДЕННЯ

Розглядається специфіка сучасного ідентифікаційного простору, особливості взаємодії зовнішніх та внутрішніх чинників самовизначення, багатоманітність ідентифікаційних стратегій, формування нових механізмів соціальної ідентифікації. Проаналізовано характер пострадянських трансформацій в українських реаліях та їх вплив на механізми соціальної ідентифікації особистості в перехідну добу. Визначається роль масової культури як механізму включення сучасної людини в соціальне середовище, її соціалізації та соціокультурної адаптації, формування соціальної ідентичності. Доводиться, що однією з ідентифікаційних моделей сучасності є «клаттикова ідентичність», котра конструюється самим суб'єктом в умовах плюралістичної культури. Аналізується одна з найбільш поширених форм соціальної ідентифікації в сучасному світі – маргінальна ідентичність, при котрій людина не співвідносить себе з жодною статусною або рольовою позицією. Як одна з моделей ідентифікації в умовах сучасних глобальних перетворень розглядається «ретро-ідентифікація» – повернення до первинних джерел ідентичності (релігійних, етнічних, територіальних, національних). Доведено, що характер сучасної доби значною мірою відображає й «можлива ідентичність», котра передбачає вміння вписатись у певне соціокультурне середовище, співвіднести своє минуле, сучасне і майбутнє.

Ключові слова: ідентичність, соціальна ідентичність, соціокультурні трансформації, масова культура, ідентифікаційні моделі.

Постановка проблеми. Сучасну добу нерідко характеризують як час глибоких соціокультурних трансформацій – явищ, котрі періодично повторюються і котрі являють собою необхідну стадію при переході від однієї культурної доби до іншої. Такі кризові періоди є природними та необхідними в динаміці культури для того, щоб відбулась зміна культурної парадигми, щоб в суспільній свідомості утвердились норми та цінності, котрі відображають нову соціокультурну реальність людського існування.

Процес соціокультурних трансформацій, за твердженням відомого соціолога З. Баумана, актуалізував проблему ідентичності, котра «стала призмою, через яку розглядаються, оцінюються та вивчаються найважливіші риси сучасного життя» [1, с. 176].

Багатовекторність ідентифікаційного простору, складність взаємодії зовнішніх соціокультурних детермінант та внутрішніх індивідуально-особистісних чинників самовизначення, багатоманітність ідентифікаційних стратегій, формування нових механізмів соціальної ідентифікації обумовлюють актуальність обраної для аналізу проблеми.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження соціальної ідентичності має тривалу історію і представлене корпусом праць, котрі відображають різні напрями соціально-гуманітарних та філософських наук. Це, зокрема, соціопсихологічний напрям (Е. Еріксон, С. Московічі, Г. Теджфел, Дж. Тернер), символічний інтеракціонізм (Дж. Мід, І. Гоффман), феноменологічний підхід (П. Бергер, Т. Лукман). Значний евристичний потенціал демонструє теорія габітуса П. Бурдьє та концепції «балансу ідентичностей» Ю. Габермаса і структурації Е. Гідденса, котрі об'єднані засадами інтеграційного підходу до вивчення соціальної ідентифікації.

Для вітчизняної філософської науки проблематика соціальної ідентифікації особистості є достатньо новою, і тим не менш вона представлена працями авторитетних дослідників – В. Крисаченка, Л. Нагорної, Н. Пелагеші, М. Козловця, Ю. Павленка, Т. Кузьменко, Н. Черниш та багатьох інших.

Разом з тим актуальним напрямом дослідження залишається вивчення впливу соціокультурних трансформацій на механізми формування соціальної ідентичності, специфіка тих її форм, котрі відображають сучасну соціокультурну динаміку та реалізуються у певних поведінкових стратегіях.

Мета даної статті – засобами сучасного соціально-філософського дискурсу розкрити специфіку соціальної ідентифікації особистості в контексті процесу соціокультурних трансформацій.

Реалізація поставленої мети видається можливою шляхом вирішення таких завдань:

- визначити та проаналізувати головні напрями соціокультурної динаміки, котрі зумовлюють характер сучасної доби;
- розглянути специфіку пострадянських трансформацій в українських реаліях;
- визначити головні тенденції соціальної ідентифікації в умовах актуальної соціокультурної ситуації;
- розкрити механізми соціальної ідентифікації особистості в перехідну добу.

Виклад основного матеріалу. Феномен пошуку ідентичності виявляється в специфічному соціокультурному контексті нашої доби.

Однією з його особливостей є те, що нині відбувається глибока соціальна модернізація: зміни в соціальній структурі суспільств, ускладнення соціально-стратифікаційної системи, розширення рамок соціальної взаємодії.

Колишня соціальність була ієрархічною, сучасна ж набуває такої форми, котрій чужа жорстка ієрархія, різкі соціальні контрасти, вертикальні – репресивні – владні відносини за принципом «панування-підпорядкування». *Відкрита репресивність та насильство змінилися техніками спокуси, а предметно опосередковані суспільні відносини – комунікацією.* Наслідком цієї модернізації став своєрідний «культурний шок» – втрата колишньої стійкої соціальної ідентичності, переструктурування ідентифікаційного простору та девальвація усталених ідентифікаційних рамок. Актуалізація пошуків ідентичності – це наслідок переходу від суспільства, де ідентичність «дана» та «задана», де існує чітка закріпленість за людиною певного соціального статусу, до суспільства «соціальної мобільності» [7].

Глибокі трансформації, котрі визначають характер сучасної доби, значною мірою обумовлені переходом від індустріального до інформаційного суспільства. М. Кастельс дає таку характеристику цього суспільного устрою: «В новому, інформаційному способі розвитку джерело виробництва полягає в технології генерування знань, обробки інформації та символічній комунікації. Зрозуміло, знання та інформація є критично важливими елементами у всіх способах розвитку, оскільки процес виробництва завжди базується на певному рівні знань та на обробці інформації. Однак специфічним для інформаційного способу розвитку є вплив знань на саме знання як головне джерело продуктивності» [6, с. 39].

Розвиток інформаційних технологій, телекомунікаційних каналів сприяє формуванню нової форми культури – інформаційно-мереживної, в якій комп'ютерні мереживні технології перетворюються на інструмент конструювання нових соціальних систем, починають впливати на особистість людини.

Польський дослідник В. Якубовський зазначає, що в наш час географічний простір, кровні зв'язки, сусідство перестали відігравати визначальну роль у процесах ідентифікації: у просторі віртуальному ми об'єднуємось у спільноти не на основі певних «даних» обставин, а скоріше як адресати тих послань, які отримуємо завдяки медіа. Преса, радіо, телебачення, Інтернет перебрали на себе функції «інститутів ідентифікації», в ролі котрих раніше виступали родина, церква, школа. Невміння користуватись новочасними медіа-засобами – найчастіше у старших людей – ставить їх у ситуацію своєрідної соціальної ізоляції [10, с. 15-17].

Важлива роль у соціокультурних трансформаціях сучасної доби належить масовій культурі. У тривалих дискусіях щодо часу її виникнення, сутності, функцій поступово викристалізовується думка про неспроможність оціночних характеристик цього феномену і про те, що він породжений «плинною сучасністю» і масовим суспільством. Масове ж суспільство – це певний стан соціуму, обумовлений процесами індустріалізації, урбанізації, демократизації політичного життя, котрий прийшов на зміну традиційним суспільствам з їх чітко визначеною і оформленою соціальною ієрархією. Соціальна і культурна диференціація стає більш складною та різноманітною. З одного боку, людина включена у більш широку мережу комунікацій та взаємодії, однак соціальні зв'язки у масовому суспільстві стають менш тривкими та менш стійкими, зв'язок індивіда з соціальними групами стає ефемерним. Людина легко приєднується до певних груп і легко їх залишає: змінює рід занять і місце

роботи, залишає сім'ю і створює нову, налагоджує або розриває дружні зв'язки, приєднується до тих чи інших громадських рухів та організацій і виходить з них. Уявлення масової людини про себе (ідентичність) рідко визначається груповою приналежністю та почуттям «Ми». Сучасне суспільство «складається» не з чітко оформлених стабільних груп, а з маси атомізованих індивідів, котрі вступають у соціальні зв'язки керуючись певними інтересами та потребами

Масовізований індивід доби мереживних комунікацій позбавлений традиційних внутрішньогрупових зв'язків, а соціум втрачає можливість передавати йому свої специфічні культурні традиції.

Незважаючи на цілком обґрунтовану критику масової культури як культури, не здатної до формування індивідуально-особистісного начала в людині, необхідно зазначити, що саме вона стає чи не єдиним механізмом включення сучасної людини в соціальне середовище, її соціалізації та соціокультурної адаптації, механізмом формування у неї почуття причетності до інших суб'єктів та соціальних спільнот – соціальної ідентичності. Ототожнення з іншими людьми людина маси здійснює на основі спільних споживацьких цінностей, поглядів, стратегій, спільно «спожитої» інформації, іміджах та стереотипах, котрі створюють єдність картини світу та системи цінностей.

Одним з виявів соціокультурних трансформацій, котрі визначають характер сучасної доби, є процес глобалізації світового простору, інтеграції в економічній, політичній, освітній, інформаційній, культурній та інших сферах. У цих умовах формуються «різноманітні нові образи світу» і разом з тим індивід переживає своєрідну «соціальну травму», котра є наслідком руйнування підвалин сенсів і значень соціальної реальності, знецінення накопичених попереднім життєвим досвідом правил соціальних дій [8, с. 131].

У численних характеристиках процесу глобалізації підкреслюється, що суспільство стає полікультурним. Ця полікультурність має безпосереднє відношення до проблеми ідентичності: вона вимагає від людини адаптації до тієї системи цінностей, котра формується в процесі широкого міжкультурного діалогу і котра не співпадає з традиційною системою цінностей, що визначають самоідентичність людини певної локальної культури. Однак крім цього «горизонтального» напряму ідентифікації у глобалізованому світі існує ще й «вертикальний», пов'язаний з новими рівнями ідентичності: людина має співвідносити себе не лише з традиційними соціальними групами та середовищем існування, а й з глобальним співтовариством.

Свою специфіку мають трансформаційні процеси у соціокультурному просторі України. Визначити її можна як глибоку масову дезорієнтацію, втрату цілісності суспільства, його сомопізнання та самовизначення, що означає тотальну кризу ідентичності на різних рівнях соціальної організації. На думку П. Штомпки, цю ситуацію можна визначити як «культурну травму» [9, с. 6-17].

Травмуючими чинниками нової соціально-економічної ситуації стало поглиблення соціальної нерівності – соціальна поляризація, маргіналізація соціальних статусів більшості членів суспільства. Більшість категорій, за посередництва котрих людина визначала себе та своє місце в суспільстві, виявились застарілими або втратили чіткість колишніх меж («колгоспне селянство», «трудова інтелігенція»), сформувались нові соціальні групи («середній клас»). І хоча майнове розшарування суспільства вже відбулось, соціокультурне оформлення трансформованих соціальних спільнот ще не завершилось. Результатом цього є відсутність чіткої статусно-стратифікаційної диференціації, відповідних видів соціальної категоризації у масовій свідомості, що ускладнює соціальну ідентифікацію.

Сутність радянської ідентичності виражалась у феномені надетнічної спільноти, котра формувалась на основі принципу загальногромадянської приналежності. Головною ідентифікаційною моделлю виступала «радянська людина» з обов'язковим набором рис, котрі визначали стиль життя, поведінки, спілкування: конформізм, побоювання конфліктів і необхідності прийняття власних рішень, безініціативність, небажання наражатися на ризик,

недовіра до нового, ворожість до змін, нетерпимість до інших думок та поведінки. Власне, homo soveticus – це радянський різновид масової людини, який сформувався в суспільстві тоталітарного, мобілізаційного типу і риси якого тією чи іншою мірою виявляються у «пострадянської» людини.

Ідентифікаційний простір радянського суспільства «скріплювався» державною ідеологією, котра виконувала функцію одного з провідних агентів соціалізації. В нових соціальних умовах цю роль перебрав на себе мейнстрім (англ. mainstream – основний потік, головна течія) масової культури – набір прийнятих, широко вживаних культурних стандартів. За допомогою каналів масової комунікації та специфічних технологій масова культура конструює та нав'язує аудиторії свої ідентифікаційні моделі.

Говорячи про травми періоду трансформацій, П. Штомпка зазначає, що вони пов'язані з болісними «ранами на тканині культури» – змінами в життєвому укладі, звичаях, традиціях, розмиванням традиційних культурних кодів та традиційної системи цінностей [9, с. 6-17].

Саме система цінностей дозволяє людині ідентифікувати себе як частину універсуму, співвіднести себе з такими підвалинами світогляду як істина, духовно-матеріальна єдність світу, трансцендентний абсолют. Розмивання системи цінностей несе в собі небезпеку порушення «симетрії між об'єктивною і суб'єктивною реальностями» та провокує кризу ідентичності [4, с. 239-245].

Для української людини складність цього процесу посилюється тим, що пріоритетні для глобального суспільства прагматичні цінності, цінності товарно-грошових відносин вступають в певну суперечність з ідеєю пріоритету духовності, духовно-моральними цінностями, котрі визначають специфіку національної ментальності.

Пострадянські трансформації в сучасному українському суспільстві супроводжуються кризою соціальної ідентичності та масовою «деідентифікацією», девальвацією ідентифікаційних матриць. Мозаїчність ідентифікаційного простору породжує багатоманітність ідентифікаційних стратегій та способів соціальної самоідентифікації.

Перш за все, слід зазначити, що в сучасну добу ідентичність перетворилась із «заданості» на «завдання». З. Бауман, пояснюючи це, зазначає: модерніті замінює напередвизначеність соціального становища людини її примусовим і обов'язковим самовизначенням [2].

Німецький соціальний психолог Х. Койп запровадив у науковий обіг поняття «Patchwork-ідентичність» – «клаптикова ідентичність». Ця метафора пропонує подивитись на ідентичність як на проект, який конструюється самим суб'єктом і вимагає його щоденної цілеспрямованої активності. Його активність має бути спрямована на формулювання власного розуміння сенсу життя, вибудовування системи зв'язків і відносин з іншими суб'єктами, упорядкування власного життєвого досвіду та збагачення його новими формами соціальної комунікації, розумне та відповідальне упорядкування власного життєвого світу в діалозі з «зовнішньою реальністю».

Ідентифікація в умовах соціокультурних трансформацій вимагає від суб'єкта не лише активності, а й гнучкості. Він існує у просторі мозаїчної культури, де рівноправно співприсутні альтернативні ідеологічні та аксіологічні системи. У цих умовах соціальна ідентичність не може бути зведена до одного визначеного виміру. На думку деяких дослідників, радикальний плюралізм сучасної соціальності може корелюватись лише з множинною ідентичністю. Зокрема, цієї позиції додержувався англійський психолог Г. Теджфел, котрий стверджував, що індивід може одночасно усвідомлювати свою приналежність до кількох соціальних груп, оскільки в реальному житті він одночасно грає багато соціальних ролей (батько, бухгалтер, гравець волейбольної команди тощо).

Нині висловлюються діаметрально протилежні точки зору на множинну ідентичність: дехто вважає, що її найбільш послідовною і кінцевою формою є шизофренія, інші ж стверджують, що множинна ідентичність є способом соціальної адаптації індивіда, оскільки втрата однієї ідентичності в такому випадку не призводить до повного руйнування Я, як це могло б відбуватись при «одноmodalній» ідентичності. Прихильники концепції множинної

ідентичності вважають, що вона обумовлена множинністю своїх «підвалин»: «раса, етнічність, гендер, громадянсько-політична національність, конфесійна належність, ідеологічна доктрина, кіберпросторове «чатство» душ або, як в Україні, наприклад, «прізвище Шевченко» [5].

Однією з поширених форм соціальної ідентифікації в сучасному світі стала маргінальна ідентичність.

Поруч з традиційними маргінальними групами (найчастіше, люмпен-пролетарями, для котрих характерна десоціалізація, ідентифікація зі злочинним світом, відсутність освіти та професійної кваліфікації, низький рівень соціальних очікувань) в сучасному суспільстві з'явилося багато нових маргінальних груп. Технологічні, соціальні, культурні зрушення останніх десятиліть, глобалізація, урбанізація, масова міграція, інтенсифікація взаємодії між носіями різнорідних етно-національних культурних і релігійних традицій призвели до того, що маргінальний статус – перебування «на межі» (*нізьолат. marginalis – той, що перебуває на межі*) різних соціальних груп, систем, культур, норм, систем цінностей – в сучасному світі став не стільки винятком, скільки нормою існування мільйонів людей. В Україні цей процес маргіналізації має свою специфіку, оскільки період соціокультурних трансформацій, який переживає наша країна, характеризується ускладненням структури суспільних відносин, радикальними змінами соціальної структури. Ломка звичних зразків соціальної взаємодії, різкі стрибки в економічній і політичній кар'єрі, зростаюче соціальне розшарування, статусна неузгодженість сприймаються як соціальна дезорієнтація, котра обумовлює «ідентичність в ситуації невизначеності» [3, с. 30-53].

Процес маргіналізації характеризується двома тенденціями. Одна пов'язана з втратою певною категорією людей колишнього соціального статусу та неможливістю «вписатись» у нову соціальну реальність. До цієї категорії належать особи, котрі витіснені з виробничого процесу, але мають достатньо високий рівень освіти та професійної підготовки, соціальних очікувань і політичної активності, здатні сформулювати свої устремління в ідеологічній формі. Інша – це поява індивідів, котрі набули новий – як правило, вищий – соціальний статус, однак не мають можливості його функціонального забезпечення внаслідок неузгодженості своїх соціальних домагань з нормами тієї референтної групи, з якою вони себе ототожнюють.

Переживання цієї непевності призводить до маргінальної самоідентифікації, коли людина не може співвіднести себе з жодною статусною або рольовою позицією.

Одним з можливих векторів ідентифікації в умовах сучасних глобальних перетворень стає «ретро-ідентифікація» – повернення до первинних джерел ідентичності. М. Кастельс у своїй праці «Інформаційна доба: економіка, суспільство і культура» пише: «У світі, де панують такі неконтрольовані та безладні зміни, люди схильні групуватись навколо первинних джерел ідентичності: релігійних, етнічних, територіальних, національних» [6, с. 14].

Характер сучасної доби значною мірою відображає й «можлива ідентичність», котра передбачає вміння вписатись у певну епоху, співвіднести своє минуле, сучасне і майбутнє. Минуле важливе у тому відношенні, що воно актуалізує надбання колективної пам'яті, дає відчуття коренів. Відчуття характеру сьогодення дозволяє співвіднести себе з нинішнім соціокультурним контекстом і тими соціальними групами, котрі утворюють його «тканину». Орієнтація на майбутнє означає здатність розумно і відповідально вибудувувати свій життєвий світ, докладати необхідних зусиль для творчої самореалізації.

Висновки. Притаманний сучасній добі феномен «пошуку ідентичності» обумовлений комплексом специфічних соціокультурних чинників, а саме суперечливістю та амбівалентністю трансформаційних процесів, руйнуванням домінуючої системи соціальної регуляції, формуванням масової культури з властивою їй орієнтацією на прагматичну, позбавлену трансцендентального виміру систему цінностей. Плюралізація диференціюючих ознак (зокрема, життєвих стилів), маргіналізація значної частини населення, неоднорідність соціальних груп, котрі формуються у новій соціокультурній реальності, поширення

«модифікованих» форм ідентифікації вимагають постійного наукового моніторингу як зовнішніх соціокультурних детермінант, так і внутрішніх – індивідуально-особистісних чинників соціальної ідентифікації.

Список використаної літератури

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман [Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
2. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире [Электронный ресурс] / Зигмунт Бауман. – Режим доступа: www.tovievich.ru/book/12/155/1.htm
3. Белинская Е. П. Конструирование идентификационных структур личности в ситуации неопределенности / Елена Павловна Белинская // Социально-экономическая трансформация в России. – М.: Моск. обществ. науч. фонд, 2007. – С. 30-53.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман [Пер. с англ. Е. Руткевич]. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
5. Гречко П. К. Идентичность – современные перспективы [Электронный ресурс] / Петр Кондратьевич Гречко. – Режим доступа: www.litera.inst-et.ru/admin/pdf/20110221154540file.pdf
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс [Пер. с англ. под научн. ред. О. И. Шкаратана]. – М.: ГУ-ВШЭ, 2001. – 608 с.
7. Сайкина Г. К. Человеческая идентичность как элемент современной социальной реальности [Электронный ресурс] / Гузель Кабировна Сайкина. – Режим доступа: www.anthropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4
8. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пётр Штомпка [Пер. с англ.; под ред. В. А. Ядова]. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.
9. Штомпка П. Социальное изменение как травма / Пётр Штомпка // Социс. – 2001. – № 1. – С. 6-17.
10. Jakubowski W. Media, tożsamość i edukacja // Witold Jakubowski // Kultura mediów, ciało i tożsamość (Red. nauk. Jakubowski W., Jaskulska S.). – Kraków: Oficyna Wydawnicza «Impuls», 2011. – S. 13-31.

Одержано редакцією 07.03.2014
 Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Синькевич О. Б. Социальная идентичность в контексте трансформационных процессов современности.* Рассматривается специфика современного идентификационного пространства; особенности взаимодействия внешних и внутренних факторов самоопределения; разнообразие идентификационных стратегий; формирование новых механизмов социальной идентификации. Проанализирован характер постсоветских трансформаций в украинских реалиях и их влияние на механизмы социальной идентификации личности в переходную эпоху. Определяется роль массовой культуры как механизма включения современного человека в социальную среду, его социализации и социокультурной адаптации, формирования социальной идентичности.

Доказується, що однією з ідентифікаційних моделей сучасності є «лоскутна ідентичність», яка конструюється самим суб'єктом в умовах плюралістическої культури. Аналізується одна з найбільш розповсюджених форм соціальної ідентифікації в сучасному світі – маргінальна ідентичність, при якій людина не порівнює себе ні з однією статусною або ролівою позицією. Як одна з моделей ідентифікації в умовах сучасних глобальних перетворень розглядається «ретро-ідентифікація» – повернення до первісних джерел ідентичності (релігійним, етнічним, територіальним, національним). Доказується, що характер сучасної епохи в значительній ступені відображає і «возможна ідентичність», яка передбачає вміння вписатися в визначену соціокультурну середовище, порівняти своє минуле, теперішнє і майбутнє.

Ключевые слова: ідентичність, соціальна ідентичність, соціокультурні трансформації, масова культура, ідентифікаційні моделі

Summary. *Sinkevych O. B. Social identity in the context of transformation processes of modernity.* The author discusses the specifics of modern identification space; peculiarities of interaction of internal and external factors of self-determination; variety identification strategies; the creation of new mechanisms of social identification. The nature of the post-Soviet transformation in Ukrainian realities and their impact on social identity in transitional era is analyzed. The role of mass culture as a mechanism to enable modern man in his social environment, socialization and socio-cultural adaptation, the formation of social identity is regarded. It is proved that one of the identity model of modernity is the «patchwork identity» that is constructed by the subject in pluralistic culture. The author examines one of the most common forms of

social identity in the modern world – marginal, with which man relates himself to any status or role. One of the models of identity in modern global change is «retro-identity» – a return to the original sources of identity (religious, ethnic, territorial, national). It is proved that a «possible identity» largely displays the nature of the modern era, this identity provides the ability to fit into a socio-cultural environment, to relate your past, present and future.

Keywords: *identity, social identity, socio-cultural transformation, popular culture, identification models.*

УДК 130.2

М. О. Федоренко

ДІАГНОЗИ СУЧАСНОСТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

У статті зазначається, що на зламі 19-20 ст. формується нове, відмінне від попереднього, бачення людської самості – воно вибудовується не на основі самовизначення, а передбачає рефлексивне самовідношення, яке опосередковується присутністю «значущого іншого». Водночас акцентується увага на спільності моменту рефлексивності для мислення обидвох епох. Саме це і є підставою для бачення сучасності чи то як «радикалізованого модерну», чи як «комунікативної раціональності», або ж як прояву модернізму. В дослідженні аналізуються соціально-філософські концепції сучасності/модерну в колі понять «минуле» та «постсучасність/постмодернізм». Здійснюється спроба порівняльного аналізу зазначеного концепту у творчому доробку представників сучасної західної філософії з точки зору включеності їх у процес переосмислення просвітницької епістемологічної парадигми. На основі стислої історико-культурної ретроспективи пропонується типологія підходів щодо визначення поняття «сучасність/модерн». Що ж до термінів «модернізм»/«постмодернізм», то вони, передусім, співвідносяться зі сферою художньої діяльності. В статті здійснено спробу типологізації підходів бачення феномену модерну та з'ясування їх суті шляхом аналізу поглядів щодо сучасності Ю. Габермаса, Ж.-Ф. Ліотара, Е. Гіденса, У. Бека.

Ключові слова: *«модерн/сучасність», модернізм, постмодернізм, життєвий світ, комунікативний розум.*

Постановка проблеми. Для філософського, а особливо для соціально-гуманітарного мислення 20-21 ст. характерною ознакою є рецепція історичного досвіду як основи їх конститування в сучасних умовах. Вивчення історії не самоціль; вона є засобом кращого розуміння реальності, в якій ми живемо, воно виступає, за М. Фуко, проявом «турботи про сучасність» [10]. В цьому контексті постає питання визначення концепту «модерн/сучасність» в колі понять «минуле» та «постсучасність/постмодернізм». Подібне розрізнення, у свою чергу, слугуватиме методологічним підґрунтям для більш глибокого розуміння історичності людського досвіду, зокрема, при викладанні філософських та соціально-гуманітарних наук в навчальному процесі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Очевидно, що саме критика «модерну», ініційована постмодерністами, була суттєвим стимулом для розгортання дискусії про сутність модерну/сучасності як в філософських, так, зокрема, і в соціальних науках. Аналізуючи теоретичні підвалини уявлень про сучасність, репрезентовані такими знаковими фігурами європейської філософії як Ю. Габермас та Ж.-Ф. Ліотар, погляди яких на сутність модерну різняться, ми намагалися доповнити їх дещо абстрактні положення соціологічними викладками. Так, зокрема, в статті аналізуються творчі доробки англійського соціолога Е. Гіденса, що розглядає сучасність як радикалізовану форму модерну, та німецького соціального дослідника У. Бека з його концепцією модерну як суспільства ризику.

Мета статті. Нашою метою є спроба типологізації підходів бачення феномену модерну та з'ясування їх суті шляхом аналізу поглядів щодо сучасності, репрезентованих такими представниками сучасної філософської та соціологічної традиції як Ю. Габермас, Ж.-Ф. Ліотар, Е. Гіденс, У. Бек

Виклад основного матеріалу. Поняття «сучасність», «модерн» мають декілька значень. По-перше, слово «модерн» з'являється в 5 сторіччі н.е. і описує ситуацію

протиставлення християнської сучасності, що виникла, римсько-язичницькому минулому. З тих пір «сучасною» іменувала себе будь-яка сучасність, що усвідомлювала свою відмінність від попереднього минулого. Люди вважали себе «сучасними» і в епоху Карла Великого, і в 12 сторіччі, і в період Просвітництва. Однак, при цьому аж до класицизму 17 сторіччя античні зразки «правильного» смаку вважалися еталонними [9, с. 7-31].

По-друге, розуміння «сучасності» загострилося в епоху Просвітництва, коли античний ідеал «довершеності» став проблематичним. Пов'язане з розвитком природознавства прогресистське бачення процесу пізнання і пов'язане з ним уявлення про краще соціальне майбутнє стало основою абстрактного протиставлення «сучасності» традиції, «водночас звільняючись від всіх історичних зав'язків» [9, с. 9]. Яскравим втіленням цієї нової опозиції стала знаменита полеміка «древніх» та «нових» у французькій естетиці 17-18 ст. – ідея «довершеності» виявила свою несумісність з ідеєю «нового» в мистецтві. «Нові», що спиралися на філософію Р. Декарта, наполягали на свободі суджень не лише у сфері вивчення природи, але і в царині естетичного смаку. Критикуючи опонентів за некритичне та догматичне слідування античним авторам, вони наполягали на ідеї прогресу. «Треба визнати, – писав Огюст Конт, – що ідея прогресу як щось необхідне та визначене почала набувати філософського змісту та насправді привернула до себе суспільну увагу лише після знаменитої «Полеміки між древніми та новими», якою так блискуче вийшов на авансцену новий час. Ця полеміка, значення якої до сих пір залишається без належної оцінки, є, на мій погляд, справжньою подією, підготовленою всезагальною історією людського розуму, який вперше насмілювався заявити, що він суттєво просунувся вперед» [1, с. 14].

Під «сучасністю» в філософії та культурології 20 ст. найчастіше розуміється «Новий час» (17-20 ст.) і передусім період Просвітництва з його гуманістичними ідеалізаціями, або метанаративами. Термін «метанаратив» використовує Ліотар, який розглядає проект модерну завершеним, на відміну від Гіденса чи Габермаса. Французький філософ вважає основною рисою постсучасності втрату віри в такі «розповіді» («метанаративи») як діалектика духу, герменевтика смислу, звільнення людства, поступове розширення свободи, прогрес технонауки. Всі ці наративи, значною мірою артикульовані саме філософією Гегеля, мають за мету забезпечення легітимації суспільних інститутів, норм моралі, способів мислення. Гегелівській установці на реалізацію всезагальності «побудови соціокультурної єдності, в лоні якої всі елементи повсякденного життя та мислення знайдуть собі місце як в певному органічному цілому» [7, с. 33], Ліотар протиставляє кантівський підхід – наведення мостів між різнорідними «мовними іграми» (знання, етика, політика тощо); з повагою до їх різнорідності (замість того, щоб змішувати все в одну кучу, поховавши останню і оплативши похорони тотальним терором – терором тотальності).

По-третє, розуміння модерну як естетичного явища, проявом чого постають авангардистські течії у мистецтві (Бодлер, зокрема). Сучасність тут – «в цінності ефемерного... в торжестві динамізму» [9, с. 10]. На думку Габермаса, модернізм є самосвідомістю модерну.

Теза про те, що естетичний модернізм проник і є дієвим не лише в сфері художньої діяльності, а і поза її межами, тобто в царині економічній, політичній та ін., аргументується американським соціологом Деніелом Беллом [3, с. 645-665]. На межі 19-20 ст., зазначає дослідник, відбувається зміна методологічного ракурсу. Якщо наука про суспільство в 19 ст. розглядала структурні компоненти суспільства як єдине ціле, то в 20 сторіччі відбувається розподіл суспільства на соціальну та культурну складову. При цьому змінюються погляди щодо мотивів функціонування зазначених сфер: якщо перша ідентифікується з процесами раціоналізації та калькулювання, то друга – з розвитком особистості, її свобод, культивуванням насолод, перевазі статусної символіки володіння багатствами над цінністю праці. Відповідно, якщо сучасна соціальна структура, що базується на найостанніших досягненнях техніки, є її новою формою, то в сфері розвитку людського «я» відбуваються події, спрямовані на несприйняття сучасного суспільства. Витоки подібного «антиномічного сприйняття культури» є приналежністю людської самості, прояв якого має місце за

сприятливих історичних умов (романтизм, зокрема). Але якщо ці «антибуржуазні течії» в 19 сторіччі мали місце лише в творчості окремих особистостей (Бодлер, Рембо), то в модернізмі 20 сторіччя – ідеологічний. Все це відбувається разом зі становленням класу інтелектуалів, що зміцнили економічно, і породжують «контркультуру», яка продукує «культурний модернізм» та «ринковий гедонізм». Технократичний постіндустріалізм, що ґрунтується на виробництві матеріальних благ (останні дають лише тимчасове задоволення або ж «породжують примітивне відчуття зверхності» [3, с. 651], не в змозі вирішити проблему: адже модерна епоха орієнтувалася не на свободу особистості, а на ідею благочестя і трансцендентальну етику. Який же вихід із положення пропонує Белл? На його думку, це має бути ідея нової утопії.

Англійський соціолог Е. Гіденс виділяє чотири інституційні ознаки сучасності: капіталізм (характеризується товарним виробництвом, приватною власністю на капітал, найманою працею та класовою системою), індустріалізм (передбачає використання для виробництва товарів неодолюваних джерел енергії та машинного спорядження), нові практики контролю над людьми (передбачає спостереження за діями населення передусім в політичній сфері), державна монополія на легітимне насильство. Характеризуючи сучасність як епоху стрімких змін (у порівнянні з попередніми), Гіденс виділяє наступні риси цього динамізму. По-перше, відокремлення часу від простору, або дистанціювання. У суспільствах, що передували сучасності, простір та час завжди були тісно переплетені. Модерн же стандартизує час та розриває його тісний зв'язок з простором: будь-який конкретний час чи простір більше не претендують на привілейоване положення. В суспільствах досучасної епохи простір визначався через фізичну присутність і мав чітко окреслене місце. В сучасних суспільствах простір відокремлюється від певного місця. Місце стає «фантазмагоричним», «видима форма місця дії приховує дистанційовані відношення, що обумовлюють його природу» [4, с. 132].

Наступним джерелом динамізму сучасності є вивільнення, тобто «винесення соціальних відносин за межі локальних контекстів взаємодії та їх реструктуризація на необмежених просторово-часових проміжках» [4, с. 135]. Провідну роль в сучасних суспільствах відіграють два різновиди механізмів вивільнення: символічні знаки (передусім гроші) та експертні системи (юристи, лікарі); обидва дають гарантії дії поверх простору та часу. Третім виміром сучасного життя є рефлексивність, яка полягає «в постійному дослідженні та реформуванні соціальних практик у світлі інформації, що надходить» [4, с. 156]. Зазначена ситуація породжує певні проблеми. Одна з них – довіра до абстрактних систем загалом і до експертних – зокрема. В перші періоди життя, соціалізуючись (в дитячому віці), ми отримуємо певний «захисний кокон», який в період зрілості сприяє набуттю нами певної онтологічної безпеки і довіри. Але існують і небезпечні ризики, що загрожують нашій безпеці та довірі. За Гіденсом, до таких ризиків належать як глобальні (ядерна війна), так і випадкові, що зачіпають багатьох людей у всьому світі (наприклад, зміни у міжнародному розподілі праці). Люди все більше усвідомлюють існуючі ризики, але традиційні інструменти їх нейтралізації (релігія, традиція) стають все менш дієвими. Існує також усвідомлення того факту, що спроможність експертних систем боротися з ними досить обмежена. Саме ці ризики надають сучасності нищівної сили і наповнюють нас онтологічною невпевненістю.

Сучасність амбівалентна: з одного боку, вона гарантує нам онтологічну безпеку, з іншого – ставить перед важливими моральними дилемами, пов'язаними з загрозою «особистісної безглуздості», оскільки особистість – лише рефлексивний проект. За Гіденсом, ми вступаємо у світ, в якому проблеми морально-екзистенційні виходять на авансцену, у світ, що характеризується «реморалізацією». Конкретизуючи свої макросоціологічні положення в роботі, присвяченій дослідженню трансформації інтимності, він висуває думку про те, що зміни, які зачіпають сферу людської чуттєвості (зокрема, сексуальність) передбачають «крупномасштабну демократизацію міжособистісної сфери у такий спосіб, який сумісний з демократизацією публічної сфери» [5, с. 38]. Це пов'язано з

тим, що на нинішньому етапі сучасності емоція стає питанням життєво важливим. Адже в сфері сексуальності емоційна складова як засіб комунікації, як повага та співробітництво з іншими є вкрай важливою. Модель «любові-злиття» передбачає етичну основу для виховання «недеструктивної емоції» в поведінці індивіда. Вона забезпечує можливість відродження еротики у якості родової характеристики сексуальності в соціальних відносинах, що формуються через взаємність, а не через владу одного над іншим. В минулому сексуальність та відтворення собі подібних були тісно переплетені. Репродукція організувала систему спорідненості, життя індивіда зі спадковістю поколінь. В такому контексті, зауважує Гіденс, «сексуальність виступала посередником для трансцендентності, а сексуальна активність викувала зв'язок з конечністю існування індивіда і в той же час несла в собі обіцянку її недоречності; адже в контексті циклу поколінь індивідуальне життя було лише частиною більш широкого символічного порядку» [5, с. 198].

Тезу Гіденса про те, що ми живемо в суспільстві ризику, розвиває німецький дослідник Уріх Бек. Діагностуючи сучасність як таку, що характеризується зміною епох (але є ситуацією модерну, хоч і радикалізованого), наводить на користь зазначеної тези наступні аргументи. Бек називає нову форму, що виникає, рефлексивною сучасністю. В західному суспільстві відбувся процес індивідуалізації. Це означає, що соціальні агенти стають все більш незалежними від структурних обмежень, результатом чого є більша спроможність щодо рефлексивного творення не лише самих себе, але і суспільств, в якому вони живуть. Наприклад, для того щоб знаходитися під впливом свого класового положення, люди діють все більш незалежно. Бек демонструє значення рефлексивності на прикладі соціальних відносин в світі: «Тільки-но утворені соціальні відносини та соціальні мережі тепер необхідно вибирати індивідуально; соціальні зв'язки теж стають рефлексивними, так що повинні постійно оновлюватися індивідами» [2, с. 97].

Бек бачить сучасність як розрив і говорить про перехід від класичного індустріального суспільства до суспільства ризику, яке, на відміну від попереднього, зберігає характеристики індустріального суспільства. Головною проблемою класичного модерну було багатство та способи його розподілу. В епоху розвинутої сучасності визначальним є ризик та способи його попередження й мінімізації. Ідеалом класичної сучасності була рівність, тоді як в розвинутій сучасності спроба досягнення солідарності проявляється переважно в намаганні позбавитися небезпеки.

Бек стверджує, що класового суспільства 19 ст. – поч. 20 ст., з характерними для нього класовими суперечками, вже не існує. Сьогодні ми живемо в «суспільстві ризику», в якому попередні (класові) конфлікти перекриваються іншими ризиками, такими, що зачіпають не лише окремі класи, а всі прошарки.

Породжуючи ризики, модерн також створює рефлексивність, яка у змозі критично подивитися на саму себе. Власне, самі люди, що стали жертвами ризиків, починають над ними розмірковувати. Вони стають експертами, які піддають критиці розвинуту сучасність. Роблять вони це тому, що не можуть більше покладатися на вчених. Адже, за Бекком, «наука стала покровителькою глобального зараження людей та природи. Тому не буде перебільшенням твердження про те, що науки в багатьох сферах при розгляді ризиків втратили свою монополію на раціональність» [2, с. 70]. В класичному індустріальному суспільстві природа й соціум були відокремлені одне від одного, а в розвинутому – переплетені. Це означає, що зміни в суспільстві впливають на природне оточення, і навпаки. Оскільки природа політизувалася, то це призвело і до політизації представників як природознавства, так і соціальних наук. А це призводить до того, що традиційні провідники політики – уряд – втрачає владу, адже основні ризики йдуть від «субполітики» (крупні компанії, наукові лабораторії). Очевидно, саме в цій сфері даються ознаки контури нового суспільства, тобто поза межами парламентської системи [2, с. 223]. Це частина того, що він називає «звільненням політики», коли заняття останньою стають прерогативою не центрального уряду, а сферою діяльності різних підгруп та окремих індивідів.

Один із найбільш авторитетних соціальних теоретиків сучасності Юрген Габермас характеризує модерн як ситуацію колонізації життєвого світу системою. Під цим він розуміє, що раціональність (передусім, формальна), що характеризує соціальні системи, відмінна від раціональності, що характеризує життєвий світ, більше того, суперечить їй. Соціальні системи стали складними, диференційованими і характеризуються інструментальним розумом. Життєвий світ теж диференціювався та зазнав впливу секуляризації й інституалізації норм рефлексивності. Раціоналізація системи та життєвого світу призвела б до матеріального благополуччя і водночас до краси та добра. Однак, у сучасному світі система стала панувати і піддала життєвий світ колонізації. Як наслідок, ми маємо можливість насолоджуватися плодами раціоналізації і очевидно позбавляємося багатства життя, пов'язаного з життєвим світом водночас. Деякі соціальні рухи (зокрема, екологічного спрямування), що виникли між життєвим світом та системою, пояснюються намаганням протистояти колонізації життєвого світу.

Критично переосмислюючи марксистське поняття практики крізь призму концепту інтеракції, німецький дослідник доходить висновку, що «сам по собі розвиток продуктивних сил не гарантує суспільний прогрес тому, що звільнення від голоду та тяжкої праці не обов'язково співпадає із звільненням від кабали та приниження, оскільки між трудом та інтеракцією не існує автоматичного зв'язку» [10, с. 46]. Тим рішенням, що нібито розуміються як очевидні, а саме поясненням єдності через цінності, релігію, через віру в значущість конституційних прав людини, або ж в політичну перевагу своєї нації Габермас не довіряє, оскільки всі цінності не є доступними для раціональної дискусії (а саме її – комунікативну раціональність – він вважає запорукою взаєморозуміння) і тому не годяться як підґрунтя для суспільного консенсусу. Габермас виходить з того, що приписує цю інтегративну дію праву, оскільки саме право займає центральне місце між системою та життєвим світом. Завдяки раціональному потенціалу комунікативного розуму, право стає тим засобом, який спроможний поєднати різні інтереси в сучасних фрагментарних суспільствах. За Габермасом, колективна ідентичність сьогодні не може забезпечуватися сьогодні за рахунок загальних цінностей, оскільки сучасні суспільства занадто диференційовані. Основою для об'єднання може слугувати лише усвідомлення обов'язків перед лицем конституційної раціональності і тих раціональних юридичних процедур, що з неї випливають. Сьогодні патріотами і водночас раціональними людьми можна бути лише стосовно конституції, якщо ми впевнені в раціональності юридичних положень та процедур. Тому в сучасному світі адекватною формою колективної ідентичності німців, американців, поляків та ін. є конституційний, а не ціннісний патріотизм.

Висновки. Сучасність, яка очевидно з'являється в 16-17 ст., народжується водночас з новим типом особистості, першим втіленням якої стала автономія віруючого, що була досягнута і обґрунтована протестантизмом. І хоча на зламі 19-20 ст. формується дещо відмінне від попереднього бачення людської самості – воно вибудовується не на основі самовизначення, а передбачає рефлексивне самовідношення, яке опосередковується присутністю «значущого іншого», – все ж таки момент рефлексивності є тим спільним, що об'єднує обидві позиції. Саме це і є підставою для бачення сучасності чи то як «радикализованого модерну» (Гіденс), чи як «комунікативної раціональності» (Габермас), або ж як прояву модернізму (Белл). Що ж до термінів «модернізм»/«постмодернізм», то вони, передусім, співвідносяться зі сферою художньої діяльності.

Список використаної літератури

1. Бахмутский В. Я. На рубеже двух веков / В. Я. Бахмутский // Спор о древних и новых: антология. Пер. с фр. Н. А. Наумова. – М.: Искусство, 1985. – С. 7-41.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Ульрих Бек. Пер. с нем. В. Сидельникова и Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 383 с.
3. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Дэниел Белл. Пер. с англ. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Academia, 2004. – 940 с.

4. Гидденс Э. Последствия современности / Энтони Гидденс. Пер. с англ. Г. Ольховикова, Д. Кибальчича. – М.: Праксис, 2011. – 352 с.
5. Гидденс. Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Энтони Гидденс. Пер. с англ. В. Анурина. – СПб.: Питер, 2004. – 208 с.
6. Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар. Пер. с фран. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Издательство «АЛТЕЙЯ», 1998. – 160 с.
7. Фуко М. Озабоченность современностью / Мишель Фуко. – Неприкосновенный запас. – 2013. – №2. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/n2-2013/18923-ozabochennost-sovremennostyu.html>
8. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Юрген Хабермас. Политические работы. Сост. А. В. Денежкина; пер. с нем. Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – С. 7-31.
9. Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки к гегелевской «философии духа» йенского периода / Юрген Хабермас. Техника и наука как «идеология». Пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Праксис, 2007. – С. 8-49.

Одержано редакцією 05.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. Федоренко Н. А. Диагнозы современности: социально-философское измерение.

В статье отмечается, что на рубеже 19-20 вв. формируется новое, отличное от предыдущего, видение человеческой самости – оно выстраивается не на основании самоопределения, а предполагает рефлексивное самоотношение, которое опосредуется присутствием «значимого другого». Одновременно акцентируется внимание на общности момента рефлексивности для мышления обеих эпох. Именно это и является основанием для видения современности то ли как «радикализирующегося модерна», или как «коммуникативной рациональности», или же как проявления модернизма. В исследовании анализируются социально-философские концепции современности / модерна. Осуществляется попытка сравнительного анализа указанного концепта в творчестве представителей современной западной философии с точки зрения их включенности в процесс переосмысления просветительской эпистемологической парадигмы. На основе краткой историко-культурной ретроспективы предлагается типология подходов к определению понятия «современность / модерн». Что касается терминов «модернизм» / «постмодернизм», то они, прежде всего, соотносятся со сферой художественной деятельности. В статье осуществлена попытка типологизации подходов к феномену модерна и выяснения их сущности.

Ключевые слова: «модерн / современность», модернизм, постмодернизм, жизненный мир, коммуникативный разум.

Summary. Fedorenko M. O. Diagnoses of modernity: social and philosophical dimension.

The article notes that at the turn of 19-20 centuries it is formed a new, different from the previous one, the vision of the human self. It is built not on the basis of self-determination, but it means reflexive self-relation, which is mediated by the presence of «significant other». However, attention is focused on the common moment of reflexivity thinking for both periods. That is what is the basis for a vision of modernity or as «radical modernism» or as «communicative rationality», or as the manifestations of modernism. The study examines the social and philosophical concepts of contemporary / modern. The author makes an attempt of comparative analysis of this concept in the artistic heritage of representatives of modern Western philosophy in terms of their involvement in the educational process of rethinking the epistemological paradigm. On the base on a brief historical and cultural retrospectives is proposed typology of approaches to the definition of notion «Contemporary / Modern». As for the terms «modernism» / «postmodernism», they primarily relate to the scope of artistic activity. In the article the attempt of the typologization the approaches to the phenomenon of modern and finding out of their essence is realized.

Keywords: «Modern», modernism, postmodernism, life-world, communicative reason.

УДК:316.454.3/.5(045)

О. С. Поліщук

СОЦІАЛЬНІ ЗВ'ЯЗКИ ТА ОРГАНІЗАЦІЯ КОЛЕКТИВНОЇ ДІЇ

Розглянуто суспільство, як складну соціальну структуру. Показано, що в основу їх взаємодії покладені соціальні зв'язки між соціальними організаціями. Такі зв'язки породжують колективну дію соціальних організацій, що утворюють соціальні групи і в цілому соціальну систему суспільства.

Автор наголошує, що поняття соціального зв'язку є одним із основних у формуванні колективної дії, без нього вона не відбудеться, оскільки вимагає наявності двох і більше суб'єктів. З'ясовано, що під дією варто розуміти усвідомлену поведінку, комплекс вчинків, спрямованих на досягнення певної мети, і ті, які пов'язані з вибором засобів, методів, що забезпечують досягнення мети. Саме така характеристика дії у соціальній групі набирає форми колективної. У зв'язку з цим розглянуто окремі теорії зв'язків, які спонукають до думки, що всі вони в тій чи іншій мірі характеризують колективну дію з різних точок зору. І якщо навіть розглядається дія окремих індивідів, враховуючи їх соціальність, вона з часом стає колективною. Крім цього, проаналізовані теорії соціальної взаємодії, які дають підстави стверджувати, що такий феномен як колективна дія, з точки зору соціальної філософії, не може відбутися поза людиною. Вона є результатом діяльності людей, спілкування, утворення конкретних ситуацій тощо.

Ключові слова: людина, індивід, суспільство, соціальний зв'язок, соціальна система, дія, колективна дія.

Постановка проблеми. У найбільш загальному значенні «суспільство» – сукупність соціальних організмів, які взаємодіють, рівноцінно – «соціальна система» – розуміється як сукупність взаємопов'язаних соціальних елементів (індивідів, груп, інституцій) і відносин (зв'язків) між ними, тобто два компоненти: соціальний склад – набір елементів, які становлять дане суспільство, і набір зв'язків цих елементів – розмаїття соціальних зв'язків всіх складових соціальної системи. Таким чином, соціальний зв'язок є другим компонентом суспільства. Це свого роду точки дотику, що сприяють утворенню діючої соціальної системи. Поняття соціального зв'язку є одним із основних категорій у формуванні колективної дії, без нього вона не відбудеться, оскільки вимагає наявності двох і більше суб'єктів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Окремі аспекти цієї проблеми розглядалися у працях М. Вебера, Т. Парсонса, К. Маркса, які відзначали, що суспільство є не сума індивідів, а система соціальних зв'язків, оскільки наявність індивідів не дає підстав говорити про соціальність. Лише взаємодія породжує соціальність. Звідси можна припустити, що соціальна взаємодія індивідів утворює колективну дію. Німецький філософ, соціолог Р.Бергсус, досліджуючи соціальне середовище, соціальним взаємовідносинам відводить провідну роль у творенні соціального в середовищі біологічних атомів. С.Московичі, розглядаючи соціальні зв'язки між соціальними суб'єктами, значне місце у їх утворенні та розвитку відводить спільній меті. Тобто самовизначення взаємовідносин один з одним відбувається через визначення кожного.

Метою даної статті є з'ясування місця соціальних зв'язків у колективній дії. Завдання статті: розкрити суть соціальних зв'язків та їх класифікацію; показати, як соціальні зв'язки сприяють формуванню колективної дії.

Виклад основного матеріалу. Аналізуючи наукову літературу, стає помітним, що під соціальними зв'язком, який зумовлений спільною метою, сукупністю залежностей, взаємин, зв'язків між людьми, розуміється колективна дія.

У зв'язку з цим виділяють кілька груп факторів, які визначають колективну дію, зумовлену соціальними зв'язками: природні або біологічні – задаються спадковими ознаками людини; психологічні – почуття спільності, характер раціональних установок тощо; соціально-інституційні – регламентують соціальні зв'язки та відносини, визначають порядок дії соціальних суб'єктів; географічні – визначаються територією, на якій знаходяться суб'єкти.

Ці фактори призводять до утворення соціальних зв'язків, що за своїм змістом бувають формальними, неформальними, колективними, особистісними, прямими, опосередкованими, міцними, слабкими тощо. У цьому переліку особливої уваги заслуговує колективна дія в основу якої покладені формальні і неформальні соціальні зв'язки. Така колективна дія, регламентується юридичними нормами, що набувають чинності в установленому порядку; та ж сама дія, що утворюється на основі неформальних соціальних зв'язків, виникає стихійно і не має при цьому формальної обов'язковості та юридичної закріпленості.

Варто зауважити, що основною формою соціального зв'язку обов'язково має бути безпосередній контакт, який з часом переростає в більш широкий, опосередкований зв'язок між людьми, що автоматично сприяє утворенню, розвитку та ефективності колективної дії. Поступово в процесі спілкування із всієї сукупності розмаїття взаємодій формуються сталі соціальні зв'язки, які на основі раціонально-чуттєвого сприйняття взаємодіючих осіб набирають тих чи інших форм, які характеризуються певною поведінкою цих взаємодіючих осіб. Будь-які відносини між людьми починаються з будь-яких взаємин у просторі і часі, із взаємного спостереження та встановлення факту того, що одна особа володіє певними рисами, особливостями, які зацікавлюють іншу особу. Основною ознакою колективної дії виступає суб'єктивне осмислення особою можливих варіантів поведінки людей, які вступають з нею у взаємодію.

Вищевикладене засвідчує, що в основу будь-якої колективної дії, як соціального феномена покладені соціальні зв'язки. Усі соціальні зв'язки, що існують в соціальному середовищі, мають свої, і тільки їм властиві, механізми формування та розвитку.

Найпростіша схема диференціації соціальних зв'язків, на думку Г. Андрєєва, Н. Богомолова та Л. Петровської, а отже і колективної дії була запропонована польським науковцем Я. Щегольським. В основу цієї схеми покладено такі складові: соціальний контакт, психологічний контакт, соціальна дія, поведінка, соціальна залежність, соціальні відносини, соціальна взаємодія. Всі ці елементи є необхідними для колективної дії. І щоб краще зрозуміти їх необхідність, дослідник розкриває суть кожного: психологічний контакт – спостереження особою певних рис іншої особи пробуджує інтерес до їх пізнання. Інтерес – це перший елемент психічного контакту. Взаємна зацікавленість базується на тому, що ми усвідомлюємо: ця особа може бути корисною для нас, для задоволення наших потреб. Взаємна зацікавленість створює елементарний психологічний контакт. Але він не створює зв'язку як такого, а є умовою і необхідним елементом зв'язку; соціальний контакт виникає за умови, якщо суб'єкти зустрічаються і починають постійно взаємодіяти один з одним, досягають обміну цінностями (чи це слова, чи предмети, чи ситуація, котрим ми приписуємо особливе значення) [1, с.183–194].

Щодо таких категорій як «соціальна дія», «соціальні відносини», «соціальні взаємодії», то вони займають особливе місце у наукових дослідженнях. З ними пов'язано розуміння динаміки людського суспільства – його функціонування, зміни та розвитку. Вони є і основними константами при вивченні та описі діяльності людини в сучасному суспільстві, її самореалізації. Початок дослідженню проблем соціальної дії був закладений відомим німецьким дослідником М. Вебером, який сформулював вихідні положення теорії соціальної дії [3].

У подальшому цією проблемою займався Т. Парсонс. В основі його теорії лежить схема елементарної соціальної дії: діюча особа – ситуація – умови, які включають мету дії та нормативи. Крім того, вся сукупність соціальних дій описується та ідентифікується (згідно з теорією Т. Парсонса) «точкою відліку», згідно з якою і визначається тип, характер, різновид, цінність вибору соціальної дії [6]. Варто зазначити, що згідно з теорією, запропонованою Т. Парсонсом, у колективній дії кожен її учасник, структурний елемент виконує свою функцію, дію тощо. Орієнтиром йому у цьому є прийняті загальні правила або специфіка ситуації; соціальні характеристики або особисті якості індивіда (професія, статус, стать, вік); потреби індивіда; баланс колективних та особистих інтересів.

Колективна дія, утворена при допомозі соціальних зв'язків, є різновидом соціальної дії. Однак, якщо колективна дія своєю метою передбачає задоволення потреб та інтересів її учасників, то соціальна дія переслідує зміну поведінки, установки, прагнень індивіда. При цьому поняття «поведінка» і «дія» потрібно розрізняти. Поведінка – це природна реакція організму на внутрішні і зовнішні подразники; вона може бути інстинктивна, неусвідомлена, але може бути і усвідомлена, з намірами, і осмислена. Поведінка людини є результатом взаємодії її внутрішньої природи та процесу соціалізації. У поведінці проявляються соціальні якості людини, її культура, погляди, фізіологічні особливості, ставлення до себе та оточуючих.

Під дією варто розуміти усвідомлену поведінку, комплекс вчинків, спрямованих на досягнення певної мети, і ті, які пов'язані з вибором засобів, методів, що забезпечують досягнення мети. Таким чином, соціальні дії - це певна система дій, засобів, методів, за допомогою яких особа чи група намагається змінити поведінку іншої особи або групи.

За своїм характером всі дії, спрямовані на зміну поведінки, можна поділити (за різними критеріями поділу) на категорії негативного примушення та позитивного переконання. Негативне примушення переважно проявляється в різного роду заборонах, наказах, санкціях, суть яких – репресія щодо небажаної поведінки. Позитивне переконання засноване на дії стимулів, які викликають бажану поведінку без різного роду репресій. Крім того, дії можуть мати характер репродуктивності (відтворювання), а це: підтримка традицій, дотримання правил, соціальний контроль; вияв творчості та розвитку (винахідництво, інновації, впровадження); скасування, усунення. Із цих категорій виникає безліч систем засобів зміни поведінки. На основі системи соціальних контактів розвивається взаємодія. Це систематичне, постійне здійснення дій, метою яких є виклик певної реакції з боку партнера. А також і взаємна реакція на дії і реакцію партнера. Йде обмін діями, і вони характеризуються координацією та стійкістю інтересу.

Одне із важливих місць в існуванні колективної дії відіграє соціальна взаємодія. Вживаючи цей термін, ми розуміємо спілкування або форму соціальної комунікації, що являє собою систему соціальних дій двох і більше осіб або спільностей, а це вже є колективна дія. Ця категорія виражає характер змісту між людьми та соціальними групами як носіїв різних видів діяльності, які розрізнені за соціальними позиціями і соціальними ролями. Це і система свідомих дій індивідів одне до одного, яка базується на взаємних очікуваннях відповідної поведінки, що складаються в конкретних умовах місця та часу. Це і зв'язки, які опосередковують та контролюють зміст і характер взаємних дій. Такого типу дії опосередковують взаємність. Сам механізм взаємодії являє собою систему: суб'єкти, які виконують ті чи інші дії – зміни, викликані цими діями – вплив цих змін на інші суб'єкти – обернена реакція індивідів, на яких була спрямована дія. При цьому завжди циркулює процес передачі-отримання інформації, її сприйняття (реакція) та усвідомлення, а також реакція на реакцію.

Подальшою, вищою системою у структурі соціального зв'язку та організації колективної дії є поняття соціальної залежності. Залежність соціальна – це елемент соціального відношення. Це складна система, коли між елементами виникає певна залежність, що витікає із характеру елемента (що пов'язує?) та із характеру обов'язків («яким чином»). Щоб краще зрозуміти роль залежності у колективній дії, ми покажемо це на прикладі: об'єкт А залежить від об'єкта Б. Це означає, що об'єкт А у своїх початкових діях повинен впливати на діяльність та існування об'єкта Б з його колом прав, обов'язків, функцій, що існування Б створює певні рамки для дій А. Поняття залежності у колективній дії відіграє велику роль у тому разі, коли аналіз залежності виступає основою встановлення законів, необхідних суттєвих зв'язків.

Колективна дія, що утворена при допомозі системи взаємодій індивідів та груп, призводить до утворення стійких соціальних відносин, під якими розуміють відносно стійкі зв'язки між людьми та соціальними групами. Соціальні відносини – це певна система, до якої входять: система обов'язків, нормованих функцій, які партнери повинні обов'язково виконувати у ставленні один до одного. Тобто, це система нормованих взаємодій між партнерами. Але жодна стійка, організована група не може існувати без «відносин», тобто без певних обов'язків стосовно один одного. Тільки виконання нормалізованих дій (функцій, ролей) гарантує появу внутрішньої організації групи. В соціальному зв'язку між людьми велике значення має регуляція взаємовідносин – система критеріїв, стандартів, завдяки яким людина оцінює ефективність соціального зв'язку, а також система контролю за тим, щоб правила гри виконувалися. Все це є підставою формування соціального інституту та інституційного зв'язку. А поведінка людини в суспільстві значною мірою має інституційний

характер, тобто регулюється соціальними нормами. Соціальні відносини можуть бути короткочасними і довготривалими і при цьому можуть змінюватися (зміцнюватися або розпадатися) із зміною цінностей партнерів, їх установок на характер відносин.

Головною особливістю соціального життя є взаємодія індивідів, соціальних груп у межах відповідних соціальних інститутів та колективної дії.

У науковій літературі під соціальною взаємодією розуміється – система взаємозумовлених соціальних дій, за яких дії одного суб'єкта (індивіда, групи, спільноти) одночасно є причиною і наслідком відповідних дій інших.

У процесі її реалізується колективна дія, що є результатом соціальної дії партнерів. відбувається взаємне пристосування дій кожного з них, однотайність у розумінні ситуації, усвідомленні смислу її дій, певний ступінь солідарності між ними.

Як бачимо, колективна дія, як різновид соціальної дії, неможлива без взаємодії. Однак слід пам'ятати, що колективна дія є відображенням взаємодії індивідів, у зв'язку з чим такі дослідники, як І. Громов, А. Мацкевич, В. Семенов здійснюють класифікацію соціальної взаємодії за: кількістю суб'єктів взаємодії: між двома людьми, між індивідом і групою, між групами; характером взаємовідносин суб'єктів взаємодії: односторонні та двосторонні, солідарні (узгоджені) та антагоністичні (ворожі); терміном: короткочасні й довгочасні; наявністю (відсутністю) організованості: організовані та неорганізовані; свідомістю взаємодії: усвідомлені та неусвідомлені; «матеріальністю» обміну: інтелектуальні (ідейні), почуттєві (емоційні) та вольові [4, с.56].

Така класифікація підходить і до класифікації колективної дії, оскільки ці соціальні феномени взаємопов'язані й не можуть, в апіорі, існувати один без одного.

Крім цього, треба додати, що колективна дія може виникати як на міжособовому, так і на інституційному рівнях. Під міжособовим розуміється колективна дія, яка виникла в результаті взаємодії двох і більше індивідів або індивіда і соціальної групи, його ще можна назвати макрорівнем. І якщо взаємодія виникає між соціально-політичними, економічними інституціями, тобто інституційна інтеракція, то це – макрорівень. Однак в усіх випадках відбувається поєднання двох і більше елементів.

У процесі соціальної взаємодії між індивідами, групами, колективами та ін., відбувається різноманітні взаємообміни, встановлюються різного роду контакти. Все це стало причиною появи відповідних соціальних теорій, що в тій чи іншій мірі створюють умови для характеристики колективної дії, як результату діяльності двох і більше осіб, груп тощо.

Зважаючи на те, що суспільство є складною соціальною системою, соціальна взаємодія, як складова соціального, складає систему обмінів, оскільки суб'єкти у теорії соціальної взаємодії взаємодіють. Така взаємодія ґрунтується на ірраціоналізмі. Дослідники відзначають чотири принципи взаємодії: 1) чим вище винагороджується певний тип поведінки, тим частіше він повторюватиметься; 2) якщо винагорода залежить від якихось умов, людина намагається відтворити їх; 3) якщо винагорода велика, людина здатна витратити більше зусиль для її отримання; 4) коли потреби людини близькі до насичення, вона докладатиме менше зусиль для їх задоволення. За цими критеріями можна аналізувати динаміку розвитку колективної дії.

Згідно з цією теорією, люди взаємодіють між собою на основі аналізу власного досвіду, потенційних винагород і покарань. Існують дві передумови теорії соціального обміну. Перша виходить з припущення, що у поведінці людини переважає раціональне начало, яке націлює її на одержання певних вигод (гроші, товари, послуги, престиж, повага, успіх, дружба, кохання та ін.). Типи вигод концептуалізуються по-різному: «благо» – у філософії; «цінність» – у соціології; «корисність» – в економіці; «нагорода», «плата» – у соціальній психології.

Друга розкриває зміст назви цієї концепції: процес соціальної взаємодії тлумачиться як постійний обмін між людьми різними вигодами. «Обмінні угоди» розглядаються як елементарні акти, з яких складається фундаментальний рівень суспільного життя, а дедалі складніші структурні утворення (соціальні інститути та організації) вважаються такими, що виростають з обмінних відносин.

Концепції соціального обміну часто конвергують з іншими методологічними концепціями – аналізом соціальних мереж, теорією ролей та ін.

Іншою теорією, що характеризує колективну дію соціальної групи, є символічний інтеракціонізм. Це один із найбільш цікавих і продуктивних напрямів, який зводить зміст соціальних процесів до взаємодії індивідів в групі і суспільстві.

Один з важливих принципів інтеракціонізму – принцип отримання спільності в розмові – передбачає, що людина створюється лише в процесі соціальної взаємодії, перш за все мовної, але не до і не після неї. Спільність, що виникає в ході такої взаємодії, або соціальність, складає суть людської природи, без і поза якою індивід ніщо.

Дж. Мід визнавав перевагу соціального над індивідуальним і прагнув подолати обмеженість тієї дослідницької традиції, в якій індивід і суспільство протиставлялись один одному. В праці «Розум, самість і суспільство» (1934 р.) автор підкреслює, що соціальний світ індивіда і людства переповнюється соціальними взаємодіями, в яких велику роль відіграє «символічне оточення». Спілкування між людьми здійснюється за допомогою особливих засобів-символів, до яких Дж.Мід відносив жест і мову.

Щодо жестів, то Дж. Мід їм приділив неабияку увагу. Він вважав, що в основі соціальної дії лежить жест, тобто дія, яка розрахована на реакцію оточуючих у відповідь (такі ж судження висував і Вундт). Якщо ж реакція відбувається на підсвідомому рівні, автоматично, то жест є незначущим, таким, який може бути характерним і для тварин. Якщо ж реакція супроводжується мисленням, то жест набуває соціального значення. Дуже важливе значення має голосовий жест, оскільки його може сприймати не лише той, хто слухає, а й той, хто говорить, адже він себе чує. Жести можуть відігравати роль символів, завдяки яким відбувається комунікація. Дж. Мід також ввів поняття «самостійності», яке, у нашому випадку, означає «здатність людини бути одночасно суб'єктом і об'єктом» колективної дії. Самість не характерна нижчим тваринам та навіть новонародженим, адже це мисленевий процес комунікації, який виникає внаслідок соціальної діяльності та соціальних відношень. Дуже важливою в доробку Дж. Міда є концепція «І/Ме». Якщо казати просто, то «І» – це те, як людина сама себе сприймає і бачить, а «Ме» – це те, як її бачать і сприймають інші, тобто узагальнена оцінка інших [5, с. 222–224.]

Дещо по-іншому на символічний інтеракціонізм дивиться Г. Блумер. У нього дія розглядається на основі значень, що отримуються в інтерпретаціях. Людина живе в світі значимостей, а не стимулів. Він діє, а не реагує. По суті, зміна систем сталих (прийнятих) значень означає зміну світу, в якому ми знаходимося [2, с. 173–179.]

Г. Блумер приділяв увагу колективній поведінці людей. Основу колективної поведінки складають загальні значення, очікування, які розділяються групою індивідів. Проте часто можна спостерігати і спонтанну колективну поведінку, таку як мітингові пристрасті, паніка та ін. Ця поведінка виникає в умовах порушення сталих значень, звичних форм існування. За Г. Блумером, об'єкт – це перш за все те, що він означає в очікуванні і реальній соціальній взаємодії, а щоб зрозуміти життя групи, потрібно ідентифікувати світ її об'єктів в термінах значень цієї групи. Тобто можна сказати, що «матерія» суб'єктивних змістів соціальної дії досить змінна.

Таким чином, символічний інтеракціонізм – це дослідження відношення між особистістю і суспільством як процесу символічного спілкування між соціальними діячами, що призводить до динаміки колективної дії. Розвиток цієї концепції сприяв аналізу ролі, соціалізації, комунікації і дії.

Цікавою у формуванні колективної дії є теорія етнометодології. Засновниками її були А. Шюц та Г. Гарфінкель. Представники цієї теорії не вважають цінності, норми, вірування та інші суспільні значення незмінними елементами соціального оточення індивіда. На їх думку, не існує впорядкованого соціального світу, який би міг говорити про впорядкованість колективної дії. Люди, як соціальні істоти, які здатні мислити і аналізувати, самі «домовляються» про те, як поводити себе у різних умовах, створюючи певний «сценарій» [8, с. 1–34; 7, с. 129–137.]

Також варто звернути увагу на те, що дана теорія тісно пов'язана з теорією символічного інтеракціонізму. Згідно з нею найважливішим чинником міжособистісної комунікації, що призводить до колективної дії, є прийняті на віру правила, які регулюють взаємодію між людьми. Конкретні стереотипи впливають на інших людей незалежно від того, якого значення вони їм надають.

Розглядаючи колективну дію, як феном діяльності соціуму, що здійснює неабиякий вплив на людину. Мова іде про те, як, спостерігаючи за колективною дією соціально неоднорідних груп, людина обирає саме ту, яка їй найбільше до вподоби. Це свого роду нагадує виставу, у якій людина може брати участь, а може просто її переглядати. Саме такі соціальні зв'язки характеризують колективну дію з точки зору теорії драматичного підходу.

В її основі покладені принципи управління враженнями у соціальній взаємодії. Вона розглядає соціальні ситуації як мініатюрні драматичні спектаклі: люди діють подібно до акторів на сцені, створюючи певне враження. Її автор Е. Гоффман виходив з того, що люди самі створюють ситуації, щоб виразити символічні значення, за допомогою яких вони справляють гарне враження на інших. Е. Гоффман пише: «Незважаючи на певну мету, що індивід думкою ставить перед собою, незважаючи на мотив, що визначає цю мету, він зацікавлений у тому, щоб регулювати поведінку інших, особливо їхню відповідну реакцію. Ця регуляція здійснюється, головним чином, шляхом його впливу на розуміння ситуації іншими; він діє так, щоб робити на людей необхідне йому враження, під впливом якого інші стануть самостійно робити те, що відповідає його власним задумам» [9, с. 86–90]. Цю концепцію називають ще теорією соціальної драматургії.

Отже, проаналізовані вище теорії соціальної взаємодії дають нам підстави стверджувати, що такий феномен, як колективна дія, з точки зору соціальної філософії, не може відбутися поза людиною. Вона є результатом діяльності людей, спілкування, утворення конкретних ситуацій тощо. Відповідно до цього колективна дія, як і соціальна взаємодія, буває випадковою, тимчасовою і стійкою, приватною і публічною; особистісною і речовою; формальною і неформальною.

Соціальні зв'язки у колективній дії є об'єктивними, залежать від соціальних умов, у яких живуть індивіди. Основними їх елементами є: суб'єкти зв'язку (індивіди, спільноти), предмет зв'язку (з приводу чого він здійснюється), механізм свідомого регулювання взаємин між суб'єктами («правила гри» між індивідами, соціальними спільнотами). На особливість соціального зв'язку, зазначають дослідники, впливає різке збільшення чи зменшення чисельності його учасників на основі прямого обміну, моральних принципів добросусідства. Він може виявлятися у формі соціального контакту і соціальної взаємодії. [4, с. 111]

За соціальної взаємодії відбувається обмін діями. Системи дій обох суб'єктів споріднені між собою, дії кожного з них скоординовані, відновлювані, взаємний їх інтерес стійкий. Соціальна взаємодія є одним із джерел суспільних явищ, оскільки завдяки їй поведінка людини стає соціальною дією і набуває форми колективної дії.

Усе вищевикладене підводить нас до думки, що в самому загальному виді зв'язок являє собою вираження сумісності чи функціонування розвитку двох або більше елементів чи об'єкта двох (декількох) об'єктів. Зв'язок є найбільш глибоким проявом такої сумісності. У соціальних дослідженнях виділяються різні типи зв'язків, що мають вплив на колективну дію: зв'язку функціонування, розвитку, чи генетичні, причинні зв'язки, структурні зв'язки тощо.

Висновки. Під «соціальним» зв'язком звичайно розуміють набір факторів, що обумовлюють спільну діяльність людей у конкретних суспільствах у визначений час для досягнення тих чи інших цілей. Соціальні зв'язки встановлюються на тривалий період часу незалежно від персональних якостей їх учасників. Це зв'язок індивідів один з одним, а також їхнього зв'язку з явищами і процесами навколишнього світу, що складаються в ході їх практичної діяльності. Сутність соціальних зв'язків виявляється в змісті і характері дій людей, що складають дану соціальну спільність. Можна виділити зв'язки взаємодії, контролю, відносин, а також інституціональні зв'язку.

Вихідним моментом для формування соціального зв'язку, що покладений в основу утворення колективної дії, може бути взаємодія індивідів чи груп, які утворюють соціальну спільність для задоволення тих чи інших потреб. Взаємодія у колективній дії трактується, як будь-яке поведіння індивіда, групи, що має значення для інших спільностей і суспільства в цілому. Причому взаємодія виражає характер й зміст відносин між людьми, соціальними групами, що, будучи постійними носіями якісно різних видів діяльності, розрізняються за соціальними позиціями (статусом) і ролями.

Список використаної літератури

1. Андреева Г. Современная социальная психология на Западе (теоретические направления) / Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 268 с.
2. Блумер Г. Общество как символическая интеракция / Г. Блумер // Современная зарубежная социальная психология. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 173–179.
3. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова, предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
4. Громов И. А. Западная социология / И. А. Громов, А. Ю. Мацкевич, В. А. Семенов. – СПб.: Ольга, 1997. – 372 с.
5. Мид Дж. Интернализированные другие и самость / Дж. Мид // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: Изд-во Международного университета бизнеса и управления, 1996. – С. 222–224.
6. Парсонс Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. – М.: Академ. проект, 2002. – 880 с.
7. Шюц А. Структура повседневного мышления / А. Шюц // Социологические исследования. – 1988. – №2. – С. 129–137.
8. Garfinkel H. What is Ethnomethodology? / H. Garfinkel // Garfinkel H. Studies of Ethnomethodology. – Cambridge, 1984. – P. 1–34.
9. Goffman E. Frame analysis of gender / E. Goffman // Goffman reader. – Oxford, 1997. – P. 86–90.

Одержано редакцією 03.02.2014
 Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. Полищук А. С. Социальные связи и организация коллективного действия. Рассмотрено общество, как сложную социальную структуру организмов. Показано, что в основе их взаимодействия положены социальные связи между социальными организациями. Такие связи порождают коллективное действие социальных организмов, что образуют социальные группы и в целом социальную систему общества. Выяснено, что под действием стоит понимать осознанное поведение, комплекс поступков, направленных на достижение определенной цели. Именно такая характеристика действия в социальной группе набирает формы коллективной. В связи с этим рассмотрено отдельные теории связей, которые побуждают к мысли, что все они в той или иной мере характеризуют коллективное действие с разных точек зрения. И если даже рассматривается действие отдельных индивидов, учитывая их социальность, оно со временем становится коллективным. Кроме этого, проанализированы теории социального взаимодействия, которые дают основание утверждать, что такой феномен, как коллективное действие с точки зрения социальной философии, не может состояться вне человека. Оно является результатом деятельности людей, общения, создания конкретных ситуаций и др.

Ключевые слова: человек, индивид, общество, социальная связь, социальная система, действие, коллективное действие.

Summary. Polishchuk O. S. Social connections and organization of collective activity. A society, as a complex social structure of organisms has been studied. It is shown that in the basis of their interaction lie social connections between social organisms. Such connections generate collective activity of social organisms, which form social groups and the social system of the society in general. It is found out that under this activity we should understand realized behavior, complex of acts, directed to the achievement of the certain goal, and those which are connected with the choice of means, methods, guaranteeing the achievement of the goal. Just this characteristic of activity in a social group receives the form of collective. In this regard certain theories of connections have been studied. They induce to the thought that all they in some way characterize collective activity from the different points of view. And if we can observe activity of some individuals, taking into account their sociality, it, in due course, becomes collective. Besides, theories of social assistance have been analyzed, they allow us to claim that such phenomenon as collective activity,

from the point of view of social philosophy, can't take place out of the person. It is the result of people's activity, their communication, creation of specific situations, etc.

Keywords: *person, individual, society, social connection, social system, collective activity.*

УДК: 321.01

В. С. Даценко

ПРИНЦИПИ ЛІБЕРАЛІЗМУ І ПРОБЛЕМА НАЦІОТВОРЕННЯ У ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ І. П. ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО

У статті аналізуються принципи політичної філософії українського історика і політичного мислителя І. П. Лисяка-Рудницького. У центрі уваги – поєднання ліберальної теорії держави і української національної ідеї. Показано, що І. П. Лисяк-Рудницький додержується основних положень лібералізму, згідно з якими держава існує для захисту особистих інтересів. Але особистості в концепції українського мислителя не відокремлені одна від одної, вони утворюють етнічні спільноти – народи. Народи стають націями, коли особистості усвідомлюють необхідність захисту своїх спільних національних інтересів державою. Держава, яка утворюється для захисту інтересів певної нації, є національною. При цьому держава захищає особисті інтереси своїх громадян, бо національні інтереси є особистими в тому сенсі, що проявляють себе як інтереси особи, яка належить до певної нації. Таким чином, згідно з поглядами І. П. Лисяка-Рудницького, необхідність національної держави випливає з існування нації, а існування нації є проявом інтересів особистості, що усвідомлює свою причетність до певної нації. У статті робиться висновок про подолання суперечності між лібералізмом та націоналізмом у концепції, яка розглядається.

Ключові слова: *лібералізм, націоналізм, держава, права особи, народ, нація, свобода.*

Постановка проблеми. Лібералізм, безумовно, можна назвати домінуючою політичною ідеологією сучасності. Його принципи багатьом людям – як пересічним громадянам, так і фахівцям – здаються незаперечними. Втім, складність політичного життя навряд чи сприяє простим поясненням. Зокрема, очевидна тенденція останніх століть до розбудови національних держав викликає деякі питання щодо ліберальних політичних переконань. Спроба їх реального втілення виявляє певні суперечності між лібералізмом і націоналізмом в широкому сенсі останнього поняття. Справа в тому, що лібералізм проголошує примат особистих інтересів над інтересами спільноти. Коли йдеться про державну організацію суспільства, то виправданням держави вважається те, що вона спрямована на захист і реалізацію прав особистості. При цьому ми знаємо, що не завжди інтереси особистості збігаються з інтересами спільноти. За таких обставин національні інтереси можуть здаватися, з точки зору послідовного лібералізму, другорядними; не для їх реалізації, з такого погляду, створюється держава. Звідси, у межах формальних принципів ліберальної доктрини не цілком очевидно, чому держава має бути національною.

Обминути це питання важко, вкрай нагальним воно стає для тих національних спільнот, які стоять перед завданням розбудови власної державності. І зрозуміло, що це питання особливо гостро постало перед національно орієнтованою українською політичною думкою ХХ ст., для якої державотворення можна назвати центральною темою і пекучою біллю. Водночас, українські політичні мислителі, насамперед, діаспорні, не могли не враховувати світову тенденцію до беззастережного визнання ліберальних цінностей. Різні відповіді на поставлене питання з боку українських політичних мислителів зумовлені їх відмінними світоглядними, філософськими, ідеологічними переконаннями. Особливо цікаво, у цьому зв'язку, звернутися до тих, хто принципово стояв на ліберальних позиціях. Одним з перших, чия політична філософія у цьому аспекті привертає увагу, є видатний український історик і політичний мислитель І. П. Лисяк-Рудницький (1919-1984).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Треба зауважити, що дослідження спадщини І. П. Лисяка-Рудницького лише починається. Ми маємо роботи довідкового характеру про нього і те, що можна назвати його науковою біографією [5],[6]. Існують також дослідження його історіософської концепції [2], [3], [4] і його праць з історії політичної

думки України [9], [10], його філософсько-культурологічних ідей [1]. Окреслений нами аспект політичної філософії І. П. Лисяка-Рудницького поки що окремо не досліджувався.

Отже, **метою статті** є виявлення й оцінка позиції І. П. Лисяка-Рудницького з питання співвідношення ліберальних принципів та національних завдань українського державотворення.

Виклад основного матеріалу. Вихідний принцип політичної думки І. П. Лисяка-Рудницького цілком традиційно ліберальний. Початком будь-якої політичної конструкції є автономна особистість з її власними інтересами, її суверенною волею, її недоторканими правами і свободами. Визначення, яке дає І. П. Лисяк-Рудницький лібералізму М. Драгоманова, як «доктрини про те, що свобода і гідність людини є найвищими вартостями» [7, с. 301] цілком стосується і його самого. Визнання індивідуальної свободи і гідності найвищими вартостями, природно, веде до мінімізації прав держави щодо особистості – «історія свободи – це історія обмеження урядової влади, а не її зростання» [Там само]. Також цілком зрозуміло, що за таких умов цінність особи, принаймні, в тому, що стосується життя і безпеки, перевершує цінність колективу. «Безпека особи важливіша, ніж участь у творенні колективної політичної волі» [Там само]. Цілком відповідають ліберальному дискурсу зрозумілі і прийнятні для І. П. Лисяка-Рудницького поняття «непорушних прав», «політичного плюралізму», відразу до «нівеляції» особи за умов надмірної централізації і концентрації влади [7, с. 305]. Також в дусі традиційної ліберальної ідеології І. П. Лисяк-Рудницький схвально посилається на думку М. Драгоманова про пріоритет громадянських свобод над соціалістичними принципами, тобто на перевагу політичних прав людини над соціальними [7, с. 312]. Типовий ліберал, стверджує він, – це людина, для якої громадські та особисті свободи є оціночною нормою щодо дійсності [7, с. 289], відповідно, щодо будь-яких політичних подій та інститутів.

Як типовий ліберал, І. П. Лисяк-Рудницький і сам прикладає такі оціночні норми до історичної дійсності. Розмірковуючи про політичний лад Київської Русі, він виражає впевненість, що «державність Києва носила на собі виразну печать духа свободи» [7, с. 8]. Він знаходить у домонгольській Русі такі позитивні для ліберала речі як «договірні відносини; пошанування прав і гідності індивідуума; обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; самоуправне життя міських громад; територіальна децентралізація на квазіфедеративний кшталт». «І цей свободолубний, європейський по своїй суті дух, – зазначає І. П. Лисяк-Рудницький, – притаманний і українським державним організаціям пізніших епох» [Там само].

Втім, лібералізм І. П. Лисяка-Рудницького ніколи не доходить до драгоманівського анархізму, до негативного ставлення до держави як, у кращому випадку, необхідного зла, до мрій про бездержавне суспільство. І. П. Лисяк-Рудницький не поділяє думку М. Драгоманова про внутрішню суперечливість понять держави і свободи [7, с. 364]. Ця думка ґрунтується на «фальшивому розумінні свободи» як позбавлення будь-яких обмежень. Таке розуміння проявляється у М. Драгоманова в образі машини, в якій інженер намагається зменшити тертя. Якщо зменшення тертя – це свобода, а машина – це суспільство, то І. П. Лисяк-Рудницький цілком слушно продовжує аналогію, зазначаючи (не без посмішки), що «без тертя жодна машина взагалі не функціонувала би» [7, с. 302]. Вводячи розмову до рамок політичного дискурсу, скажемо: свобода неможлива без певних обмежень і саме такі необхідні обмеження накладає на людей держава. Отже, І. П. Лисяк-Рудницький цілком згодний з Гегелем – держава є реалізацією на певному рівні поняття свободи [7, с. 365]. І. П. Лисяка-Рудницького можна назвати лібералом-державником, який впевнений в тому, що держава є природним способом політичної організації суспільства, засобом забезпечення прав і свобод громадян.

Разом з тим, будучи лібералом, він не перебільшує потенціал держави у плані забезпечення свободи особистості. Тут І. П. Лисяк-Рудницький сперечається з іншим класиком української політичної думки Володимиром Винниченком. Мінімальна необхідна

свобода, яку повинна забезпечувати держава, не є те «всебічне визволення», якого вимагав від держави Винниченко [8, с. 99]. Утопічне прагнення Винниченка одержати від держави «все і все нараз» дорого коштувало українському народові» [Там само], – зазначає І. П. Лисяк-Рудницький.

Для ліберальної думки важливий ще один аспект відношення понять держави та свободи. Держава забезпечує свободу людини тоді, коли вона сама є проявом вільної дії людей. І. П. Лисяк-Рудницький, як історик, вважає необґрунтованими концепції суспільного договору [7, с. 305]; зрозуміло, що жодна держава не ґрунтується прямо на формально укладеному суспільному договорі. Разом з тим, відкидає І. П. Лисяк-Рудницький і концепції держави як організованого насильства [8, с. 334]. Важливим для нього, як раніше для М. Вебера, у розумінні держави є поняття легітиматії. Легітимною є влада, що базується на згоді всіх підкорятися цій владі. «Єдиною тривкою гарантією стабільності та авторитету влади є добровільна згода самих підвладних, їхнє щире переконання в законності та покликаності проводу» [Там само]. Отже, держава у концепції І. П. Лисяка-Рудницького – це дійсно втілення свободної волі тих, хто утворює державу заради їх же свободи.

Природним завданням держави є забезпечення вільного розвитку громадян, «поширення та зміцнення прав особи» [7, с. 301]. При цьому, разом з М. Драгомановим І. П. Лисяк-Рудницький наполягає на «упорядкованій свободі, а не індивідуальних чи колективних примхах» [7, с. 314]. Цілком очевидно, що йдеться про таку свободу, яка не обмежує свободу інших. Така свобода органічно пов'язана з правопорядком [7, с. 365]. Зрозуміло, що забезпечення політичної свободи дає можливість розвитку не лише окремих індивідів, але й спільнот, зокрема політична свобода сприяє розвитку національних культур. І. П. Лисяк-Рудницький погоджується у цьому з М. Драгомановим [7, с. 311]. Але це ще не свідчить про необхідність саме національної державності, адже розвиток спільноти може здійснюватись у рамках будь-якої вільної держави. За певних обставин, така бездержавна культурна праця (яку, свого часу, організував М. Драгоманов) є корисною для національної справи [7, с. 329]. Втім, І. П. Лисяк-Рудницький впевнений, що вона не розв'язує найважливіших національних завдань.

Чому все ж таки має існувати національна держава? Люди, безперечно, є особистостями, вони мають окремо від інших людей індивідуальні потреби, почуття, враження, інтереси. На цьому незаперечному факті ґрунтуються індивідуальні природні права людини. Разом з тим, люди живуть спільно і з цього у них постають спільні уявлення, почуття, враження, потреби. Узагальнюючи цю ситуацію, можна говорити про спільний спосіб життя. Відповідником спільного способу життя є те, що І. П. Лисяк-Рудницький називає феноменом національного характеру [7, с. 1]. Він описує національний характер таким чином: «Національний характер тотожний із своєрідним способом життя, комплексом культурних вартостей, правилами поведінки та системою інституцій, які притаманні даному народові» [Там само]. Відкидається біологічне розуміння національного характеру як природної ознаки певної групи людських істот (яке, зазначимо, веде до расизму). Натомість І. П. Лисяк-Рудницький стверджує історичність цього феномену, що означає його залежність від мінливих історичних умов, від перебігу історичного життя народу. Разом з тим, мінливість національного характеру відносна, він здатний «кристалізуватись» і тоді виявляє стабільність, здатність протидіяти впливам [Там само]. Національний характер формує етнічні людські спільноти, своєрідні «етнічні особистості» зі своїми потребами, інтересами, враженнями, почуттями. Логічно припустити, що й ці етнічні спільноти, подібно до індивідуальних особистостей, мають невід'ємні права і заслуговують на їх захист і свободу щодо їх реалізації.

І. П. Лисяк-Рудницький розрізняє два ступеня етнічного розвитку, перший одержує у нього назву «народ», а другий – «нація». Народ – суто етнічна одиниця, інших ознак у нього немає. Народ творить «сукупність певних об'єктивних прикмет, таких як походження, мова, побут, своєрідний спільний стиль, що пронизує всі ділянки життя даного колективу й надає йому однаковий (простірно й часово) «народний характер»» [7, с. 11]. Саме народу

стосується поняття «національного характеру». Можна зробити висновок, що народ не створює себе, його створюють історичні та географічні умови його існування. Народ може усвідомлювати, а може, за певних обставин, навіть не усвідомлювати того, що він – народ. Іншими словами, народ – явище стихійне. Разом з тим, це явище історично стійке, оскільки змінити обставини існування народу, а також національний характер, щойно він кристалізувався, не так просто. Це явище, безперечно, також досить аморфне, неструктуроване. У процесі етнічного розвитку, за схемою І. П. Лисяка-Рудницького, народ виконує роль своєрідної сировини, матеріалу для утворення нації. Саме тому, що існують народи, з них постають нації.

Нація є вищим типом людського об'єднання, коли індивіди, які утворюють народ, починають усвідомлювати свої спільні інтереси. І ці інтереси перевтілюються у свідоме воління до політичної організації спільноти. Нація – явище не суто етнічне, а етнічно-політичне. Це вже не стихійне, але свідоме об'єднання людей, які не можуть не знати про те, ким вони є. І. П. Лисяк-Рудницький, попри критичне ставлення до ідеї суспільного договору як історичного факту, вважає, що ця ідея «досить влучно передає внутрішню суть існування нації» [7, с. 12]. Стосунки між представниками нації нагадують слідування суспільному договору. Особистості погоджуються «бути товариством, підпорядковуватися запровадженим законам і владі, користуватися правами й виконувати обов'язки» [Там само]. Причетність до нації – справа свідомого вибору (хоча самий цей вибір може бути вже наперед визначений тим, що людина народжується і живе серед певного народу). Сказане дозволяє зробити висновок: нація – історично більш гнучка спільнота, вона може за певних історичних умов виникати і зникати, може переживати періоди національного занепаду, коли вона перетворюється на народ, і знов підійматись, постаючи, начебто, з небуття. За всякого випадку, нація не існує поза процесом державотворення, вона потребує державної організації. Можна сказати, що нація у концепції І. П. Лисяка-Рудницького, – це об'єднання за такими інтересами, які потребують забезпечення силами держави. Вона існує завдяки розумінню своїх національних інтересів як таких, що здійснюються лише у власній державі. Або, як більш лапідарно й афористично це виразив Лисяк-Рудницький, «нація – це колектив людей, що хочуть бути державою» [7, с. 13].

Виходячи з міркувань І. П. Лисяка-Рудницького, можна побудувати таку послідовність аргументативних тверджень щодо необхідності національної держави. Згідно з принципами лібералізму, держава існує для захисту особистих інтересів. Але особистості не відокремлені одна від одної, вони утворюють етнічні спільноти – народи. Народи стають націями, коли особистості усвідомлюють необхідність захисту своїх спільних національних інтересів державою. Держава, яка утворюється для захисту інтересів певної нації, зрозуміло, є національною. При цьому держава захищає особисті інтереси своїх громадян, бо національні інтереси є, безперечно, особистими, проявляють себе як інтереси особи, яка належить до певної нації. Тут немає ніякого відступу від визнаних принципів лібералізму. Таким чином, необхідність національної держави випливає з існування нації. А існування нації є проявом інтересів особистості, що усвідомлює свою причетність до певної нації.

Втім, залишається питання, чи всі інтереси особистості можна звести до національних, і як співвідносяться спільні (національні) та індивідуальні інтереси особистості, з точки зору Лисяка-Рудницького?

Послідовний лібералізм не допускає протистояння національного інтересу особистості як чогось над-особистого, чогось такого, що йому у жертву може бути принесена особистість. Якщо протиставляти особисті і національні інтереси як такі, що виключають одні одних, то ліберал має визнати пріоритет особистих інтересів громадянина над національними. І. П. Лисяк-Рудницький намагається уникнути такого протиставлення. Він доводить, що це протиставлення не впливає із сутності лібералізму та націоналізму. Аналізуючи тексти І. П. Лисяка-Рудницького, можна зробити висновок, що у нього всі політичні інтереси особистості постають як національні. Зрозуміло, що у кожної людини є

багато різних потреб, бажань, уподобань, які можуть оформлюватись у претензії до держави, можуть потребувати певних політичних умов для їх задоволення. Є претензії, які мають виразно національний характер (це стосується мови, культури, традицій і звичаїв, історичної пам'яті й моральних еталонів). Є і такі, які не мають виразного національного характеру (наприклад, загальнолюдські інтереси миру, порядку, економічної стабільності). Проте всі інтереси є національними у тому сенсі, що вони концентруються на людині, яка репрезентує певну національну громаду. Людина задовольняє свої потреби у спільноті, яка є її соціальним оточенням, а природною спільнотою для кожної особистості, на думку І. П. Лисяка-Рудницького, є народ або нація. Особистий інтерес відбиває прагнення нації, оскільки нація здійснює себе через кожного її представника, є зацікавленою у кожному. Особистість же, якщо вона є свідомою національною одиницею, дбає про свою націю, коли дбає про себе. З цієї точки зору, інтереси особи не протистоять інтересам нації тому, що вони і є національними інтересами. Особисте виявляється, з іншого боку, загальним і, таким чином, суперечність знімається.

Протилежна думка щодо співвідношення загального і особистого поширена серед націоналістів анти-ліберального спрямування. Загальне, з їх погляду, має не виражатись у особистому, а підпорядковувати і розчиняти в собі особисте. Це також знімає суперечність між загальним і особистим, але неприйнятним для лібералізму чином. В українській політичній думці такою була позиція інтегральних націоналістів та їх ідеолога Дмитра Донцова. І. П. Лисяк-Рудницький приділяє досить багато уваги критиці інтегрального націоналізму, який він відносить до тоталітарних рухів і систем [7, с. 138]. Очевидно негативним є ставлення І. П. Лисяка-Рудницького до абсолютизації вартості нації і відкидання «політичних вартостей, що виходять поза межі національного інтересу», відкидання «універсальних ідей свободи і справедливості» [8, с. 249]. Він закидає інтегральним націоналістам неприйнятне уявлення про міжнаціональні відносини як про боротьбу за існування [Там само], а також - як наслідок таких поглядів – «моральну черствість і глибинну не гуманність» [7, с. 138]. З тих же причин для І. П. Лисяка-Рудницького неприйнятна концепція «колективної волі», автором якої він вважає Руссо, «абсолютизму збірноти над одиницею» [8, с. 32]. Український вчений вважає цю теорію «ідеологічною предтечею модерних тоталітарних рухів» [Там само].

Отже, держава, якою вона має бути з погляду І. П. Лисяка-Рудницького, – не тоталітарна спільнота. «Воля народу, – зазначає він, – не може бути тільки конституційною фікцією, вона не може фабрикуватися урядовим натиском згори» [8, с. 336]. Штучна єдність, заперечення будь-якого плюралізму думок та цінностей – неприпустимі речі для лібералізму. Вони ведуть до «насильного придушення автономії осіб і груп, себто до тиранії й тоталітаризму» [8, с. 109]. Держава, яка була б змушена будуватись тільки на насильстві, просто неможлива [8, с. 334]. Відповідає думці І. П. Лисяка-Рудницького твердження, що тоталітарне бачення розв'язання національного питання спотворює ідею націоналізму. Насправді, це не розв'язання проблеми, хоча і може здаватись таким. Звідси – впевненість у тому, що «національне тільки тоді може бути здорове, коли коріниться в універсальних вартостях» [8, с. 331]. Слід підкреслити, що неприпустимість тоталітаризму є принциповою позицією для І. П. Лисяка-Рудницького, тут «йдеться про сам фундамент демократичного правопорядку», про принципи, «що їх демократи здати не можуть, що за них вони будуть боротися до кінця» [8, с. 281]. Треба додати, що відкидаючи тоталітарні прояви у націоналізмі, І. П. Лисяк-Рудницький бачить і протилежну небезпеку занедбання проблеми національної державності класичним лібералізмом, який зосереджувався лише на проблемах середнього класу і народів Західної та Центральної Європи [7, с. 309-310].

Зрозуміло, що крайній абстрактний лібералізм або анархізм драгоманівського типу для нього також неприйнятні, бо вони принижують роль держави у політичному житті народу, позбавляють її сенсу як знаряддя нації. Без держави народ являє собою «аморфну етнічну масу» [8, с. 100], яка може стати об'єктом поневолення з боку інших держав. Не буде ефективною й держава, побудована на абстрактних ліберальних принципах, позбавлених

будь-якого національного забарвлення. І. П. Лисяку-Рудницькому чужа ідея держави як простої суми будь-яких особистих інтересів, зняряддя для виявлення балансу у грі егоїстичних волінь щодо яких невідомо, чи мають вони щось спільне. Відмова від національного забарвлення держави – це відмова від визнання спільних цінностей, яка веде до руйнування суспільства. Навіть М. Драгоманов, попри його негативне ставлення до держави, добре усвідомлював природний зв'язок між політичними і національними інтересами. Так І. П. Лисяк-Рудницький розуміє гасло М. Драгоманова про те, що «поганий той радикал на Україні, який не став свідомим українцем» [7, с. 291]. І ще одна думка М. Драгоманова, яку схвалює І. П. Лисяк-Рудницький: «розвиток національних культур може бути забезпечений тільки шляхом відповідних змін у політичних інституціях» [7, с. 311].

Таким чином, у політичній концепції І. П. Лисяка-Рудницького лише держава може розв'язати суперечність між ліберальними та національними цінностями і прагненнями. Така гармонійна держава має бути, безумовно, демократичною і вона повинна мати національний характер. І. П. Лисяк-Рудницький переконаний, що це поєднання можливе тому, що держава може ґрунтуватись на вільно, без примусу усвідомленому спільному інтересі, який природно є національним. Важливо, щоб інтерес не нав'язувався «згори», а вироблявся «знизу», зрозуміло, під впливом найбільш культурної й обізнаної частини суспільства. І. П. Лисяк-Рудницький підкреслює раз за разом ліберальний принцип пріоритетності особистих інтересів, «тенденцію до обмеження колективної волі» особистими правами й свободами [8, с. 32]. Він виділяє два засоби досягнення цього. Це «індивідуальні вольності, недоторкальні для колективу» і децентралізація влади через розподіл галузей управління або територіальний федералізм [Там само]. Інтереси громадян мають бути інституалізовані, тобто виражені у певний формальний спосіб. Політичні відносини в сучасній демократичній державі – це не середньовічні відносини особистої відданості [7, с. 261]. І зрозуміло, демократія передбачає згоду громадян і вирішення справ через рішення більшості. Інтереси ж більшості – це спільні інтереси, а для національної спільноти, згадаємо думку І. П. Лисяка-Рудницького, спільні інтереси природно мають національну спрямованість.

Особливу увагу приділяє І. П. Лисяк-Рудницький тому, щоб інтереси, які реалізує держава, були дійсними інтересами реальних людей. Щоб вони не були вигаданими і виголошеними провідниками гаслами. Для цього інтереси громадян мають бути, по-перше, *виражені* явно і відкрито. По-друге, вони мають бути виражені *вільно*, без явного або прихованого примусу. Це і є те, що І. П. Лисяк-Рудницький називає свободою формування політичної думки [8, с. 336]. У традиціях лібералізму, він говорить про «ефективну змогу вибору між різними програмами й кандидатами» надану громадянам [8, с. 337]. Гарантією свободи є політичний та соціальний плюралізм, в чому І. П. Лисяк-Рудницький погоджується з М. Драгомановим [7, с. 305].

Треба відзначити послідовність ліберальних переконань І. П. Лисяка-Рудницького. Політична свобода для нього не має винятків. Це означає, що у демократичній національній державі мають бути враховані, за можливістю, права й інтереси всіх громадян. Ліберальна держава – це правління, але не диктатура більшості. Тому реалізація спільних інтересів національної більшості у концепції І. П. Лисяка-Рудницького, не спрямована проти когось іншого. Вчений наголошує на потребі у забезпеченні таких інтересів, які відрізняються від інтересів більшості. Це стосується як громадян, що мають інші думки, ніж більшість, так і інтересів різноманітних меншин. Мають бути «конституційно гарантованими права опозиції та політична свобода рухів для меншостей» [8, с. 336]. Можна стверджувати, що в останньому випадку маються на увазі меншості як політичні, так і інші – соціальні, конфесійні або національні, це зрозуміло, наприклад, з огляду на ставлення І. П. Лисяка-Рудницького до євреїв як громадян майбутньої української держави. Очевидно, він розумів, що обмеження громадянської свободи людей з іншими поглядами або представників інших етнічних спільнот зрештою ведуть і до обмеження свободи вираження й реалізації самого національного інтересу тієї нації, що створює державу.

Таким чином, цілком у згоді з ліберальними принципами, держава має задовольняти потреби громадян, індивідуальні інтереси, забезпечувати максимально можливу за умов людського співіснування свободу кожного. У згоді ж із національним інтересом вона має здійснювати ті потреби громадян, які й утворюють національний інтерес, реалізовувати прагнення нації до спільної дії, до розвитку. Отже, лібералізм І. П. Лисяка-Рудницького сполучається з національною ідеєю. Виявляється, що у політичному житті водночас можна задовольняти індивідуальні і національні запити громадян, оскільки, у своєму фундаменті, вони збігаються. Сенс політичних текстів І. П. Лисяка-Рудницького висловлюється твердженням, що держава здатна бути водночас втіленням принципів як лібералізму, так і націоналізму.

Висновок. Отже, оцінюючи політичну концепцію І. П. Лисяка-Рудницького не можна назвати окремі її положення оригінальними. Він слідував загальноприйнятим ідеям ліберальної політичної доктрини, значною мірою спирався на спадщину М. Драгоманова. Виражав він також відомі погляди на національну справу, які склались у демократичній течії українського національного руху. Оригінальним у текстах І. П. Лисяка-Рудницького є поєднання відомих, але дещо неузгоджених положень у гармонійну, несуперечливу систему. Слід відзначити й бездоганну аргументованість, логічність і послідовність теоретичних розробок вченого. Новаторське значення має застосування національно-ліберальної концепції до українських реалій, до боротьби української нації за власну державність. Обґрунтовані І. П. Лисяком-Рудницьким положення аж ніяк не були призначені лише для наукового вжитку, вони мали практичну політичну спрямованість, формуючи ідеологічне підґрунтя майбутньої української державності. Впевненість вченого і громадського діяча у тому, що «український народ має природні дані для вільного існування і в змінній обстановці, він міг би зайняти гідне місце у вселюдському історичному процесі» [7, с. 292] не була винятковою. Але він обґрунтував свою впевненість, виходячи з принципів, визнаних найбільш значущими й розумними в сучасному світі. І в цьому, мабуть, полягає особлива цінність й актуальність політичної концепції І. П. Лисяка-Рудницького.

Список використаної літератури

1. Бадьора Н. Філософсько-культурологічні ідеї у творчості І. Лисяка-Рудницького / Н. Бадьора // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. – К., 2000. – Вип. 4. – С. 45-49.
2. Бондар С. В. І. Лисяк-Рудницький: особливості формування народу та нації / С. В. Бондар // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – К., 2003. – Вип. 49-51. – С. 9-14.
3. Бондар С. Зародження української «модерної» нації в контексті історіософських студій І. Лисяка-Рудницького / С. Бондар // Мультиверсум. – 2004. – Вип. 44. – С.91-100.
4. Бондар С. В. Історіософія І. Лисяка-Рудницького в контексті націотворчих та державотворчих процесів в Україні: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: спеціальність 09.00.05 «Історія філософії» / С. В. Бондар. – К., 2005. – 12 с.
5. Ємець Тетяна. Європейський за формою та національний за змістом науковий доробок Івана Лисяка-Рудницького / Тетяна Ємець // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Культурологія. – 2010. – Вип.5. – С. 620-626.
6. Кульчицький С. В. ЛИСЯК-РУДНИЦЬКИЙ Іван Павлович [Електронний ресурс] / С. В. Кульчицький // Енциклопедія історії України: Т. 6: Ла-Мі / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. – К.: Вид-во «Наукова думка», 2009. – 790 с.: іл. – Режим доступу: http://www.history.org.ua/?termin=Lysyak_Rudnitsky_I_P
7. Лисяк-Рудницький І. П. Історичні есе / Іван Павлович Лисяк-Рудницький. – Т. 1. – К.: Основи, 1994. – 554 с.
8. Лисяк-Рудницький І. П. Історичні есе / Іван Павлович Лисяк-Рудницький. – Т. 2. – К.: Основи, 1994. – 573 с.
9. Лісовий В. І. Лисяк-Рудницький – історик української політичної думки / В. І. Лісовий // Політологічні читання. – 1993. – №4. – С. 207-226.
10. Сторожук С. В. Перспективи політичної програми В. Липинського у світлі історіософських поглядів І. Лисяка-Рудницького / С. В. Сторожук // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2006. – № 58. – С. 146-156.

Одержано редакцією 11.03.2014
 Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Даценко В. С. Принципы либерализма и проблема нациотворчества в политической философии И. П. Лысяка-Рудницкого. В статье анализируются принципы политической философии украинского историка и политического мыслителя И. П. Лысяка-Рудницкого. В центре внимания – объединение либеральной теории государства и украинской национальной идеи. Показано, что И. П. Лысяк-Рудницкий придерживается основных положений либерализма, в соответствии с которыми государство существует для защиты личных интересов граждан. Однако личности в концепции украинского мыслителя не отделены друг от друга, они образуют этнические общности – народы. Народы становятся нациями, когда личности осознают необходимость защиты своих общих национальных интересов государством. Государство, которое создается для защиты интересов определенной нации, является национальным. При этом государство защищает личные интересы своих граждан, поскольку национальные интересы являются личными в том смысле, что проявляются как интересы личности, которая принадлежит к определенной нации. Таким образом, в соответствии со взглядами И. П. Лысяка-Рудницкого, необходимость национального государства проистекает из существования нации, а существование нации является проявлением интересов личности, которая осознает свою принадлежность к данной нации. В статье делается вывод о преодолении противоречия между либерализмом и национализмом в рассматриваемой концепции.*

Ключевые слова: либерализм, национализм, государство, права личности, народ, нация, свобода.

Summary. *Datzenko V. S. The principles of liberalism and the problem of the nation building up in political philosophy of I. P. Lysiak-Rudnitsky. The paper analyzes the principles of political philosophy of Ukrainian historian and political thinker I. P. Lysiak-Rudnitsky. The attention is focused on the joining up of the liberal theory of state and the Ukrainian national idea. It is shown that I. P. Lysiak-Rudnitsky follows the fundamental ideas of liberalism according to which the state exists for the sake of maintaining the personal interests of its citizens. But the persons in Ukrainian thinker conception are not separated one from another, they form the ethnic communities – the peoples. The peoples become nations when the persons realize the necessity to defend their common national interests by state. The state, which is formed for the defense of a certain nation interests, is to be a national state. Such state is orientated on the personal interests of its citizens as their national interests are personal from the point of view of their being the interests of a person belonging to a definite nation. So according to I. P. Lysiak-Rudnitsky conception the necessity of the national state is founded on the nations existence and the latter is no more than the manifestation of personal interests of those who realize the affiliation with a definite nation. The conclusion is made in the paper as for the resolving the contradiction between liberalism and nationalism in the analyzed conception.*

Keywords: liberalism, nationalism, state, human rights, people, nation, freedom.

УДК 141.32: 159.923.3: 316.6

Н. Є. ДОНІЙ

ДЕВІТАЛІЗАЦІЯ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ЕПІФЕНОМЕН: ПЕРЕЧИТУЮЧИ Х. ОРТЕГУ-І-ГАССЕТА

Х. Ортега-і-Гассет ввів в науковий дискурс концепт «девіталізація», яким окреслив наростання життєзнищючих тенденцій в соціальному просторі першої половини ХХ ст. Однією з причин даної публікації є відкриття автором факту, що даний концепт проігнорований перекладачами та підмінений іншими, хоча процес, який іспанський філософ мав на увазі, не тільки не зник, а ще більш набрав обертів, особливо в соціальному просторі на межі ХХ-ХХІ ст. Відтак, історико-філософське звернення до наукової спадщини Ортеги в умовах формування соціальною філософією нового категоріального апарату виглядає доцільним та своєчасним. Визначається, що під девіталізацією Ортега мав на увазі процес падіння здатності людини творчо виплескувати назовні органічно закладені в неї міць та енергію. Робиться підсумок, що причинами девіталізації є зміни, які відбулися в самій людині на зламі ХІХ-ХХ ст. (затягнута проблема самовизначення, центрованість на собі, байдужість до інших та ін.), поширення однієї з таких хвороботворних ідей як ідея рівності, що заповонила уми людей доби романтизму та породила масу як якісну характеристику суспільства ХХ ст., втрата людиною минулого через безпам'ятство.

Ключові слова: життя, девіталізація, ревіталізація, маса, криза, Танатос.

*«...нам потрібні нові сенси, або точніше –
потрібне радикальне переосмислення попередніх сенсів»
(В. Налімов. В пошуках інших сенсів).*

Постановка проблеми. На межі ХХ-ХХІ століть через недостатність ціннісних і раціональних форм життєустрою сучасної цивілізації йде загострення політичних, економічних, культурних протиріч в більшості існуючих соціумів. Особливо відчутним це стає в тих країнах, де соціум переорієнтовується на ліберальний тип економіки. В контексті становлення світогляду притаманного економічному лібералізму, через незатребуваність цінностей духовної людини й вихід замість них на перший план цінностей ринку, дефіцит ціннісних орієнтирів провокує поширення деструктивних тенденцій та надає індивідам, навіть поза їхнім бажанням, досвід балансування на межі соціального.

Перебування на соціальній межі, як правило, відбувається через співвідношення норми та аномалії соціального існування, а поява аномалій виступає підтвердженням виникнення аксіологічно неоднозначних структур нового порядку. Однозначно можна сказати, що таке існування на межі розпочалося приблизно в середині ХХ ст., тож, в контексті понад півстолітнього ціннісного безладу, завдячуючи балансуванню на межі, проходить переоцінка життєвої орієнтації: західний тип соціуму вбиваючи в собі Ерос, як волю до життя, спонукаючи життя майбутніми мріями, поєднувався з Танатосом – уособленням життя сьогоднішнім днем та потаканням власним бажанням. Підсумок такої підміни, на жаль, печальний – в індивідів має місце розщеплення свідомості й «вони втрачають орієнтири, починають плутатися в уявленнях про добро та зло. ...під загрозою опиняється самовиживання» [4]. Через подібні зміни людина з носія добра отримує протилежну оцінку – стає уособленням зла, насильства, агресії. Крім того, вона все більше віддаляється від соціуму, дезертирує з нього, втрачаючи тим самим доволі важливі риси для спів-існування в ньому. Подібний стан речей не міг залишитися поза увагою небайдужих інтелектуалів.

Усвідомлюючи, що деструктивні тенденції вимагають не тільки емоційних оцінок та політичних дій, але і адекватного теоретичного аналізу (тим паче, що поширення більшості негативних феноменів в соціумі зачіпає такі пласти розвитку суспільства, від яких залежить його здоров'я та подальші перспективи), представники соціальної філософії, оновлюючи категоріальний апарат, все частіше у власних розвідках звертаються до термінології, прийнятій в інших науках (біології, медицині, психології та ін.). Саме таким шляхом в останній час в публікаціях науковців з'явилися поняття «життєздатність», «соціальне безумство», «психопатологічний соціум» тощо. Окреме місце серед цих термінів займають поняття «авітальність», «вітальність», «девіталізація» та «ревіталізація».

Одним із головних спонукань до написання даної статті стало відкриття автором факту, що одним з перших науковців, хто застосував поняття «девіталізація» стосовно соціуму був відомий іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет, який окреслив в своїх працях наростання життєзнищуючих тенденцій в соціальному просторі першої половини ХХ ст. Відтак, історико-філософське звернення до творчої спадщини видатного представника європейської науки в умовах формування соціальною філософією нового категоріального апарату виглядає доцільним та своєчасним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання та проблеми людського буття в ХХ – ХХІ ст. під різним кутом розглянуті європейськими та американськими вченими У. Беком, Ж. Бодрійяром, С. Жижеком, М. Кастельсом, Ф. Ліотаром, О. Тофлером та ін., а також у роботах представників української та російської філософських шкіл: Є. Андроса, М. Булатова, В. Іноземцева, В. Загороднюка, М. Заковоротної, В. Табачковського та ін. В процесі зростання наукової цікавості до питань виживання соціуму в останні роки в соціально-філософському дискурсі все більше дискутується питання щодо життєздатності соціуму й доцільності введення концепту «вітальність» в наукові розвідки (Є. Балацький, В. Красіков, Н. Козлова, М. Лепський, В. Сидоренко та ін.). Ідейними натхненниками такого нововведення можна вважати відомих західноєвропейських мислителів Є. Дюрінга,

Ф. Ніцше, З. Фройда, А. Шопенгауера. В контексті підвищеного інтересу до вітальності в окремий напрямок виділилися наукові праці В. Варави, Ю. Варги, О. Гідлевського, М. Голуб-Бережної, М. Гур'янової, які присвячені рефлексії опозиційних стосовно вітальності концептів «авітальність» та «танатальність».

Окреме місце серед об'єктів сучасних наукових досліджень займають напрацювання, присвячені науковому доробку іспанського філософа та суспільного діяча Х. Ортеги-і-Гассета. Так, філософсько-методологічні проблеми вчення Х. Ортеги-і-Гассета, теоретичні та соціальні передумови його формування всебічно розкриті в працях П. Гайдено, Ю. Давидова, К. Долгова, О. Журавльова, А. Зикової, А. Канарського, А. Руткевича та ін. Серед західноєвропейських шанувальників та дослідників творчості Х. Ортеги-і-Гассета виділяються в основному праці представників іспанської наукової школи (Х.Л. Арангурена, Х. Гаоса, М. Гранеля, Ш. Каскалеса, У. Казанови-Санчеса, С. Леві, Х. Маріас, С. Сеплечі та ін.).

Також можна констатувати зростання інтересу до творчості Ортеги в останні роки. Гіпотетично дозволимо собі припустити, що збільшення зацікавленості творчістю іспанського філософа відбувається через співзвучність в характеристиках кризи соціуму початку ХХІ ст. та початку ХХ ст., часу на який припадає життя та творчість Ортеги. Окремо можна відзначити зміну ракурсу у вивченні доробку Ортеги. На початку ХХІ ст. все більше уваги науковці зосереджують не на естетичному та культурологічному, як це відбувалося протягом ХХ ст., а на соціально-філософському аспекті його творчості. Так, в останні роки були захищені дисертації Н. Аверкіною «Людина як «радикальна реальність» у філософії Х. Ортеги-і-Гассета» (2004), О. Чуйковою «Самоорганізація онтологічної самості в контексті соціального простору» (2008), надруковано ряд статей В. Боборикіним, що були присвячені висвітленню сутності «масової людини», як соціального типу представника натовпу та специфіці її життя. В зв'язку з особливою затребуваністю якісних політологічних досліджень, науковцями все більше уваги приділяється феноменам влади та еліти в інтерпретації Ортеги (публікації В. Горлинського, В.Надраги та ін.). Проте, можемо констатувати, що не зважаючи на здавалося би всебічну вивченість доробку Ортеги-і-Гассета, все ж таки залишається деяка «недорозглянутість» доволі цікавих та актуальних на сьогодні феноменів і процесів, зазначених філософом.

Виходячи з вищесказаного, виникає необхідність, крім констатації факту появи концепту «девіталізація» в роботах Х. Ортеги-і-Гассета, виявити, що є суттю та причинами породження даного явища. Таким чином, **мета публікації** сформульована, а основним методом дослідження став аналіз текстів іспанського автора з урахуванням різноманітних історико-філософських і соціально-історичних контекстів.

Виклад основного матеріалу. В 1921 р. світ побачила робота видатного філософа Х. Ортеги-і-Гассета «España invertebrada» («Бесхребетна Іспанія»), в якій було використано медичний термін «девіталізації» для позначення негативного процесу, що охопив батьківщину Ортеги. Іспанською думка філософа щодо девіталізації виглядає таким чином: «En lugar de que la colectividad, aspirando hacia los ejemplares, mejorase en cada generación el tipo del hombre español, lo ha ido desmedrando, y fue cada día más tosco, menos alerta, dueño de menores energías, entusiasmos y arrestos, hasta llegar a una pavorosa *desvitalización* (виділено нами – Н.Д.)» [10, с. 125]. Проте, в жодному з доступних вітчизняному читачеві варіантах цієї роботи поняття девіталізації не зустрічається й переклад цього речення звучить як: «Замість того, щоб наслідувати приклад кращих, масова людина прирекла себе на остаточне виродження. Іспанці отупіли, втратили почуття відповідальності, перестали відчувати будь-який ентузіазм. Попрощавшись з високими душевними поривами, ми зіткнулися обличчям до обличчя із власною деградацією» [Див. напр.: 4, с. 365]. Тобто поняття «девіталізації» перекладачем було підмінене словом, значення якого «перехід до стану занепаду, пониження в ранзі». Єдиним перекладом в якому присутнє слово «девіталізація» є варіант запропонований О. Артемьєвим, згідно статті якого кінець фрази звучить як «...замість того, щоб прагнути кращого, масова людина йде по шляху девіталізації» [1, с. 26]. Спробуємо

розібратися, що ж являє собою «девіталізація» як епіфеномен, який застосував іспанський філософ, а перекладачі так відверто проігнорували.

Знавець російської мови, О. Ольшанський в ряді публікацій зазначав, що життя слів, їхня активність визначається суспільними явищами, а сенс накопичується шляхом переживання декількох «прошарків існування» (Ж. Лакан). Поняття, маючи власну історію розвитку, як і усі інші явища в світі, «переживають» під впливом модних тенденцій власні злети та падіння, наростання значень, відтак науковці намагаються не випускати з поля зору джерела походження слова та його еволюцію. Отже, почнемо з етимології. Слово βίος (bios, vita) – приставка, що фактично означає «ставлення до життя», «життя» в різноманітних значеннях цього слова. Для позначення поняття «життя» в грецькій мові існувало ще одне слово: ζωή (dzôê), – від нього і утворено ζωον, жива істота, тварина. Власне різниця між цими словами може бути продемонстрована через антоніми для кожного: життя як dzôê – протилежне «смерть», але життя як bios – протилежне швидше «інше життя», «інший спосіб життя», а не «смерть». Значення «dzôê» може бути максимально широким і застосовано до всіх форм життя, від нижчих природних (зоологія) до вищих рівнів (пізні платоніки говорили про життя розуму тощо). Правда, в часи Гіппократа і Аристотеля «bios» і «dzôê» часто використовуються як слова-синоніми, та пізніше, синонімічність майже зникає й все частіше в мовному дискурсі застосовуються або «dzôê», або похідні від «bios» і «dzôê», для пояснення різних процесів та явищ дійсності, причетних до «життя».

Найчастіше вживаним з ряду похідних від слова «bios» («vita») є «вітальність». Фактично, під вітальністю в соціально-філософських джерелах розуміється балансування на лінії між конструктивними і деструктивними формами соціального досвіду. Проблема соціальної вітальності виникає в момент коли в прикордонній ситуації «між життям і смертю» треба залишитися на «боці життя».

Похідним від вітальності є концепт «девіталізація». Проте, здебільшого даний концепт відсутній у більшості словників, а якщо і зустрічається, то його трактування закінчується констатацією етимології слова та перекладом. Наприклад, в словнику іншомовних слів вказується, що слово «devitalisatio» грецько-латинського походження (лат. «de» – позбавлення + «vita» – життя + грец. «lysis» – розпад) й означає «втрату життєздатності внаслідок хвороби чи старіння». Іноді можна натрапити на інший переклад. Так, наприклад, у «Великому англо-російському словнику» девіталізація тлумачиться як «акт зниження життєздатності чогось» [2, с. 270]. Окреме місце займають трактування в медичній літературі, де концепт «девіталізації», окрім як для позначення процесу стоматологічної практики, представлено в новому напрямку – медицині антистаріння для позначення зниження або часткової втрати життєво важливих функцій у результаті хвороб чи інволютивних процесів [8]. Також часто концепт використовується спільно з антонімом «ревіталізації», що означає «відновлення життєздатності». Цікавим моментом останніх будівельних проєктів є запозичення архітектурою терміну «ревіталізація», як концепту, що є більш ємним ніж «реставрація» для опису суті проведених робіт. З наведеного аналізу, можна зробити висновок, що, не зважаючи на певну вживаність, «девіталізація» залишається серед тих понять, які не зважаючи на важливе семантичне навантаження, не віднесені сучасним науковим дискурсом до актуальних та впливових стосовно соціальних явищ. Відтак, цілком виправданим здається застосування стосовно даного поняття терміну «епіфеномен» (від грец. – побічне, супутнє явище, що не має суттєвого значення і не справляє на основну подію ніякого впливу, хоча й пов'язане з ним своїм походженням).

Повертаючись до теми публікації, зазначимо, що беручи за основу аналізу рідну Іспанію, Ортега, цілком був переконаний, що людство, перебуває у важкій кризі (протягом творчого життя до категорії «кризи» вчений звертається постійно, вносячи різні уточнення), більш того, воно стоїть на межі страшної небезпеки – саморуйнування. Іспанський діяч наголошував, що кризовість, виступаючи характерною рисою екзистенції в добу Модерну, бере свій початок в епоху Просвітництва. Саме в кінці XVIII ст. починається спершу майже непомітний, а в останній третині XIX ст. потужний поворот до минулого, до того стану який

Ортега іменує «варварством» через те, що людина втрачає минуле з двох причин: абсолютну його відсутність для людини або через забудькуватість людини. Одним з факторів варваризації є перехід від головування в соціумі обраної меншості до головування маси, натовпу (нагадаємо, що для Ортеги поділ на масу та меншість не співпадає ані з поділом на соціальні класи, ані з ієрархією).

Маса як натовп – це результат зміни світовідчуття та ментальності в суспільстві, коли на перші позиції виходить те, що завжди було на другорядних ролях. Ортега пише: «Люди, що складають ці натовпи, існували і раніше, але не були натовпом у першому ряду, на кращих місцях, уподобаних людської культурою, і відведених колись для вузького кола – меншини» [5, с. 17]. Умовою існування маси згідно позиції філософа є панування ідеї рівності та вседозволеність, а типологічними рисами: численність, здатність до скупчування, неспроможність виділення зі свого середовища найбільш яскравих представників, затвердження пересічності як норми, споживацтво та переформатування ідей еліти в «вірування», діонісійський початок та сферу Танатоса.

Ортега цілком впевнений, що «людей» в суспільстві не залишилося, є лише чудернацькі істоти, які є результатом інверсії духовної людини. Маса, як новий історичний герой суспільної драми, – це дитя цивілізації, «слабка в розумовому відношенні істота», замість того, щоб «мовчати і слухати», намагаючись «стати хоч скільки-небудь прийнятним членом соціуму», має ідеї «космічного масштабу» та такої ж дурості, і анітрохи їх не соромиться. «Операційна система» цих істот настільки примітивна, що вона, якщо стикається з чимось раніше невідомим втрачає здатність до ідентифікації, тому не дивно, що культура європейської цивілізації оперує незрозумілими таким істотам системами символів, з яких вони «вловили» тільки «право» і «рівноправність», та й то в спотвореній, позбавленій фарб і відтінків формі.

Означений культурний регрес та національна дезідентифікація латентно несуть в собі ще один загрозливий процес – «занепад життєздатності» (девіталізацію), що проступає назовні при умові її відчуття. Однією з причин подібної депресивності життєздатності є вихід на авансцену «покоління спадкоємців» [6, с. 174], що змусило Ортегу констатувати існування покоління дезертирів, яке «плентається по життю в постійному розладі з самим собою» [4, с. 7]. Це покоління живе за рахунок створених попередниками й не співпадаючих з ним за ментальністю ідеями, інститутами, задоволеннями. Вводячи в тканину власних міркувань концепт ментальності, Ортега наголошує, що кожен історичний етап в розвитку людства має лише йому притаманну ментальність, що надихає та організовує життя, але якщо більшості індивідів не підходить ця ментальна атмосфера, то життя втрачає здатність зацікавлювати, а існування індивідів поступово зводиться до «*vita minima*» [5, с. 130]. Саме це, з одного боку, є причиною масового поширення апатії в суспільстві, а з іншого – бажання втечі від цього суспільства. Не дивний тоді й підсумок – суспільство замість того, щоб бути здоровим соціальним організмом, заповнене масою істот, які є інфікованими «*maladie du siècle*» (фр. – хвороба століття) – девітальністю, адже під життєвістю (вітальністю) Ортега розуміє здатність творчо виплескувати назовні органічно закладені в людину міць та енергію [3, с. 347]. Ортега, продовжуючи власні роздуми зазначає, що система цінностей європейця, яка дисциплінувала його діяльність ще тридцять років тому, втратила очевидність, привабливість, силу імперативу. Враховуючи, що кількість випадків та феноменів втечі від життя масштабно почала зростати саме на початку ХХ ст., то цілком закономірним виглядає висновок іспанського дослідника про поступове поширення простором європейських країн феномену, який можна було б назвати «життєвою дезорієнтацією» [4, с. 40] та незацікавленістю життям.

Для людини життєво важливою є захопленість якимось великим задумом та наявність певних обов'язків. В добу відсутності «заповідей, що диктують спосіб життя» [5, с. 128], втраченості моральних цінностей та дії ціннісних орієнтирів лише в напрямку матеріальних благ, людина, потерпаючи від дезорієнтації починає опускатися, розслаблятися, піддається

душевній втомі, перетворюючись на істоту, безцільно існуючу та інволюціонуючу. Життя такої істоти стає неприкаяним. «Неприкаяне, незатребуване життя – більший антипод життя, ніж сама смерть» [Там само]. Покоління спадкоємців, що сформувалося в ситуації «анормальності» («без-нормності»), аномії, відсутності роботи, не маючи зобов'язань ані стосовно батьків, ані стосовно подружжя та дітей (single-стиль) за звичкою гребує будь-якими нормами в усьому: від порушення правил спільного проживання до правил дорожнього руху. Відтак, девіталізація, окрім вище зазначеного, за думкою Ортеги, підігривається як розбалансованістю ціннісної сфери соціуму, так і відсутністю орієнтирів – «Куди йти? Що робити? До чого прагнути?».

Незатребуваність життя може бути також наслідком забудькуватості людини стосовно того, що життя є варіантом спів-існування, діалогом між Я та Іншим й що воно (життя) сходить нанівець, коли людина центрована на самій собі, вважаючи себе істотою самодостатньою. Самодостатність, як риса людини ХХ ст., та спровоковане нею наростання процесу взаємної байдужості, дозволили вже сучасному німецькому досліднику Б. Хюбнеру при викладенні власної концепції «нудьгуючої екзистенції», вести мову про автономність та зникнення в житті сучасної людини Іншого. Але зрозуміти Іншого – це дати йому життя, й в цьому полягає вітальна тенденція, проігнорувати Іншого, не зрозуміти – й життя автоматично заганняється в небуття, й це вже танатальна тенденція, шлях в бік падіння життєвості Я. Тому, коли Я зачароване собою та «...Я вже не ідентифікує себе з ІНШИМ, це є екзистенціальна, нігілістична нудьга» [9, с. 221]. Стан нудьгування, зацикленість Я на собі, втрата минулого через безпам'ятство, нездатність до розкриття актуальних сенсів та кодів культури, означає для Ортеги «душевний герметизм» [5, с. 71], підштовхують людину до прямої дії – до насильства й знищення усього, що потрапляє під руку. Насильство – це той механізм, яким розширюється шлях, яким йде девіталізація. Ортега виказує певне занепокоєння щодо того, що насильство фактично стало риторикою ХХ століття, а ми можемо додати, що ХХІ ст. сумно продовжує цю тенденцію (останнє є окремою й достатньо серйозною темою нашого часу, що вимагає окремих досліджень, адже «ментальність насильства» стає домінуючою в багатьох країнах світу).

Ортега-і-Гассет не був би сам собою, якби не вніс певні варіації щодо можливості звернення людства зі шляху девіталізації в бік віталізації. Звертаючись до небайдужого читача він закликає подолати тривалу «атрофію духовних сил» [6, с. 320] та згадати про втрачену суспільством соціалізуючу функцію, маючи на увазі, що шанс для життя людини лежить в площині єдності з іншими, турбота і любов до яких не дозволять перекреслити власне життя.

Висновки. Підводячи підсумок можна зазначити, що процес девіталізації, який для Ортеги знаменував кризу іспанської громади та не оминув соціуми інших країн світу, фактично пов'язаний з розповзанням атрибутів маси на увесь соціальний організм. Причинами девіталізації можна вважати зміни, які відбулися в самій людині на зламі ХІХ-ХХ ст. (затягнута проблема самовизначення, центрованість на собі, байдужість до інших тощо), поширення однієї з таких хвороботворних ідей як ідея рівності, що заповонила уми людей доби романтизму та породила масу як якісну характеристику суспільства ХХ ст., втрата людиною минулого через безпам'ятство. Не останню роль зіграла зміна системи цінностей та вірувань в суспільстві, при якій відмова від попередньої аксіологічної системи набагато випередила вироблення нової. Також можемо зазначити, що намагання Ортеги привернути увагу до девіталізації зіштовхнулося з певним спротивом з боку ідеологів трансформації системи цінностей. Мається на увазі, що не тільки західні дослідники не прийняли дану концепцію іспанця, але й стосовно вітчизняної панівної пізнавальної парадигми концепція була інородною. Причина подібного відношення одна – концепція Ортеги є реактивною по відношенню до політичної кон'юнктури, а в ХХ ст. це було основним показником ігнорування вченого та його творів.

Список використаної літератури

1. Артемьев А. Кризис европейской культуры рубежа XIX-XX вв. как детерминанта «нового искусства» в культурологической доктрине Х. Ортеги-и-Гассета / А. И. Артемьев // Грамота. – 2012. – № 2 (16): в 2-х ч. Ч. I. – С. 24-28.
2. Большой англо-русский словарь / [авт.-сост. Н. В. Адамчик]. – Мн.: Литература, 1998. – 1168 с.
3. Кара-Мурза С. Г. Кризис культуры [Электрон. ресурс] / С. Г. Кара-Мурза // Возрождение державы: независимый аналитический сайт. – Режим доступа: http://derzava.com/art_desc.php?aid=671 (дата звернення: 2.07.2013).
4. Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс: сб. / [пер. с исп.]. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – С. 269-370.
5. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс: сб. / [пер. с исп.]. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – С. 11-208.
6. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 3-50.
7. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 51-191.
8. Ролик И. Ревитализация и девитализация в медицине антистарения [Электрон. ресурс] / И. С. Ролик, М. О. Симоношвили, С. Ю. Чудаков // Ревитализация. – 2005. – № 5. – Режим доступа: http://regbiomed.com/a_rev.shtml (дата звернення 30.06.2013)
9. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер; [пер.с нем. А.Б. Демидов]. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 384 с.
10. Ortega y Gasset J. España invertebrada / J. Ortega y Gasset // Ortega y Gasset J. Obras completas. – Madrid: Revista de oxidente, 1966. – Т. 3. – P. 37-128.

Одержано редакцією 07.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Доний Н. Е. Девитализация как социальный эпифеномен: перечитывая Х. Ортегу-и-Гассета.* Х. Ортега-и-Гассет ввел в научный дискурс концепт «девитализация» для объяснения нарастания в социуме первой половины XX в. тенденции снижения жизнеспособности. Одной из причин данной публикации является открытие автором факта, что данный концепт проигнорирован переводчиками и подменен другими исследователями, хотя процесс, который испанский философ имел в виду, не исчез, а набрал еще больших оборотов, особенно в обществе рубежа XX-XXI вв. Таким образом, историко-философское обращение к научному наследию Ортеги в контексте формирования социальной философией нового категориального аппарата выглядит целесообразным и своевременным. Делается вывод, что под девитализацией Ортега имел в виду процесс падения способности человека творчески выплескивать наружу органично заложенные в него мощь и энергию. Также формулируется мысль, что причинами девитализации, кроме распространения одной из таких болезнетворных идей как идея равенства, которая заполнила умы людей эпохи романтизма и породила массу как качественную характеристику общества XX в., являются потеря человеком прошлого, в связи с масштабной забывчивостью, и изменения, произошедшие в самом человеке на рубеже XIX-XX вв. (затянувшаяся проблема с самоопределением, центрированность на себе, равнодушие к другим и др.).

Ключевые слова: жизнь, девитализация, ревитализация, масса, кризис, Танатос.

Summary. *Doniy N. Ye. Devitalization as a social epiphenomenon: rereading H. Ortega-y-Gasset.* H. Ortega put into scientific discourse the concept of “devitalization” to explain the rise in tendency to lowering the viability in the society of the first half of the twentieth century. One reason for this publication is the author’s discovering the fact that this concept has been ignored by some translators and substituted by other translators, although the process which the Spanish philosopher meant has not disappeared, and scored even higher speed, especially in a society of the turn of the XX-XXI centuries. Thus, the historical and philosophical appeal to the scientific heritage of Ortega in the context of forming a new social philosophy categorical apparatus looks appropriate and timely. It is concluded that under devitalisation Ortega meant the process of falling the person's ability to spill out creatively the organically inherited his power and energy. Also the idea is formulated that causes of devitalization except for spreading of one of these pathogenic ideas as the idea of equality that filled the minds of the Romantic era and created a mass society as a qualitative characteristic of the twentieth century, are the loss of the past by a person in connection with scale forgetfulness and changes in the man himself at the turn of the nineteenth and twentieth centuries (prolonged problem with self-determination, centering on oneself, indifference to others, etc.).

Keywords: life, devitalization, revitalization, mass, crisis, Thanatos.

ТЕОСОФІЯ СПОРТУ: «ПРАВИЛЬНА АСКЕЗА» В КОНЦЕПТІ САМОЗБЕРЕЖЕННЯ ЛЮДИНИ

Теософія є складовою історіософії як пошуку гуманістичного смислу спорту і фізичного виховання в загальній культурологічній традиції. В статті здійснюється спроба конспективно показати співвідношення спорту, релігії та церкви у контексті активізації фізкультурно-спортивного світогляду людей у ставленні до власної рухової активності. У дослідженні йдеться про шляхи пошуку інтегративного знання про людину, де «теософія спорту» розглядає спорт і фізичне виховання вже не у вигляді екзальтованої субкультури, а як цілісну сферу суспільної життєдіяльності, в якій поєднуються теоретичні та емпіричні, наукові постулати та звичаєві навички і вміння, виражені прогнозування та вірування, містика та дійсність, культура та дикунство. Автор приходять до висновку, що теософський концепт поєднання, гармонізації людини у стосунках із Всесвітом явно чи імпліцитно притаманний усім і будь-яким за змістом історичним світоглядам та індивідуальній свідомості у її доцільній спрямованості повсякденної життєдіяльності. Ідея спасіння пронизує філософську програму самовдосконалення людини і її «прикладну» частину: емпіричну дисципліну духу, або – аскезу.

Ключові слова: теософія, спортософія, фізична культура, аскеза, самозбереження, самовдосконалення, людина.

Постановка проблеми. Філософське редукування поставленої проблеми передбачає висвітлення смислового навантаження, що седиментується у розмаїтті символів сучасної культури, де спорт асоціюється з ціннісними орієнтаціями людини на сильну, здорову і красиву її тілесну організацію. Реконструкція світоглядних уявлень людини про світ, позаяк існують смислові нашарування, свідчить, що історичні форми її тілесної і духовної практик стосуються витоків і сенсу людського буття. На сьогодні уже не достатньо декларування важливої значущості фізичної культури, констатації факту зниження або підвищення інтересу людей до неї. Потрібні теософські міркування, які науково-теоретичні погляди в цьому питанні «переводили» б у повсякденну екзистенційну практику, доступну широкому загалу у вигляді спеціальної життєвої філософії і релігії уже як «теософії» – синтезу теології, спортософії та екзистенційної антропології. Йдеться про необхідність інтегративного знання про спорт, який, маніфестує тілесний образ світу, що є предметом спеціальної галузі знань - «філософії спорту».

Теософія є складовою історіософії як пошуку гуманістичного смислу спорту і фізичного виховання в загальній культурологічній традиції [10, с. 97-110]. У сучасній науково-диференційованій і культурно-мозаїчній картині світу (А. Моль) втрачається його цілісне сприйняття і людина залишається абстрактною одиницею його виміру. Президент Папського інституту середньовічних досліджень в Торонто А. С. Пезі заявив: «Ми живемо не в освяченому суспільстві, а у світі не тільки розчленованому, а й облишеному інтелектуальної єдності: теолог тлумачить про спасіння, філософ розмірковує про реальність у її граничних екзистенційних поняттях, а вчені ведуть розмови про природу» [4, с. 180].

На шляху до пошуку інтегративного знання про людину «теософія спорту» примушує розглядати спорт і фізичне виховання вже не у вигляді екзальтованої субкультури, а як потужну специфічну сферу суспільної життєдіяльності, в якій поєднуються теоретичні та емпіричні, наукові постулати та звичаєві навички і вміння, виражені прогнозування та релігійні вірування, містика і дійсність, культура та дикунство. Церква і спорт виходять на авансцену суспільної думки як об'єднуючі іпостасі культури, що сприяють подоланню меж жорсткого протиставлення (за Ч. Тейлором) секулярного, як «іманентно» нижчого (спортивна культура) і сакрального «трансцендентно» вищого (філософська і релігійна культура) просторово-часового їх сприйняття. Спорт як соціокультурний феномен об'єднує населення планети, демонструє спосіб входження людини у світ, її адаптованість у ньому, а також здатність до самозбереження і самовдосконалення.

Виходячи із наведеної преамбули, де викладено висхідні тези про актуальність, звернемося до з'ясування понятійно-термінологічного арсеналу роботи. Поняття «теософія» (від грец. *theos* – бог та *sophia* – мудрість) здавна поширене як містичне вчення про особливі, недоступні простолюдину «божественні таємниці». В індійській культурі «теософія» – це вчення про перевтілення душ і нескінченну еволюцію духовної людини як засобу подолання вічних мук та «усунення» пекла із світобудови. Воно по-особливому висвітлене у школі О. П. Блаватської, де містика буддизму змішується з елементами окультизму і неортодоксального християнства [22, с. 1330].

Суть християнсько-теософської концепції полягає у тому, що кожна людина, знаючи про свою гріховність, намагається оминати пекельні муки, яких вона неминуче може зазнати, поставши перед судом Божественної правди. І, на думку теологів, Слово Боже дає надію, «бо протиставлення добра і зла, раю і пекла, не є граничною ціллю світобудови. Бо Сину належить царювати, лише допоки покладе всіх ворогів Своїх під ноги Свої... Коли ж усі покоряться Йому, тоді сам Син підкориться Тому, хто підкорив всіх Йому, де буде Бог все у всьому – ο Θεός πάντα εν πασίν» (Кор. 15: 25, 28). У такий спосіб Бог передав людині власні творчі сили для її подальшої діяльності у світі і запросив до співучасті: «Творча діяльність людини являє собою доповнення до божественного буття; позаяк вона має певне теогонічне, а не лише антропологічне значення» [13]. Теодіцея, за А. Блаженним, надає закинутій у безмежний простір людині свободу вибору, де відбувається містифікація творчості: діяти у злагоді чи всупереч настановам Творця, тобто людині надається можливість використовувати творчі здібності для свого блага чи самознищення. Теософія – це мудрість життєтворчості, надана людині як шанс виправдати довіру Бога чи знівечити себе.

Теософський концепт поєднання, гармонізації людини у стосунках із Всесвітом явно чи імпліцитно притаманний усім і будь-яким за змістом історичним світоглядам з одного боку, та індивідуальній свідомості у її доцільній спрямованості повсякденної життєдіяльності. Ідея спасіння пронизує філософську програму самовдосконалення людини і її «прикладну» частину: емпіричну дисципліну духу, або – а с к е з у. З іншого боку, – залежно від того, який зміст у різні історичні епохи вкладається в аскезу – тілесний чи моральний – як ідеалу самовдосконалення людини, складається уявлення про рівень досягнутої нею свободи у взаєминах із зовнішньою і власною природою.

Метою статті є спроба конспективно показати в контексті елімінації сучасного розуміння «правильної аскези», ідеї «аскези», складні стосунки спорту, релігії та церкви у контексті активізації фізкультурно-спортивного світогляду людей у ставленні до власної рухової активності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій свідчить про зростаючий інтерес різнопрофільних гуманітаріїв і представників природознавчих наук до аскези. В такому сенсі аскеза трактується двояко: 1) як необхідна умова *самообмеження* в примарі тих благ, що пропонує цивілізаційний комфорт для матеріально забезпечених; 2) як засіб підтримання здорових функцій організму завдяки заняттям фізичними вправами у вигляді здорового способу життя. З цього приводу наукові та філософсько-релігійні публікації можна кваліфікувати наступним чином:

► *по-перше*, це – історичні дослідження, в яких розкривається зв'язок філософії і релігії у формуванні світоглядної парадигми про тілесність людини у різні епохи, що дають підстави до вивчення основних тенденцій у ставленні релігії і церкви до спорту і фізичної культури (В. Платонов, М. Булатова, Б. Лісичин, Ю. Петришин);

► *по-друге*, це – філософські розвідки, спрямовані на висвітлення екзистенційного стану людини в розмаїтому полі переживань, страждань, терпіння і морально-вольових зусиль в її асиміляції, адаптації до мінливих зовнішніх обставин. Роботи такого напрямку опосередковано впливають на спеціальні прикладні дослідження в галузі фізкультурно-спортивної діяльності у виборі спортсменом, його тренером, учителем фізкультури стратегії і

тактики своєї професійної діяльності (М. Сараф, В. Косяк, О. Баксанський, І. Замошанський, Г. Христокін, Я. Сапеляк, Р. Мазур);

► *по-третьє*, це – теологічні роботи, в котрих виробляється доктрина духовного оздоблення і освячення людського тіла, завдяки культивуванню тієї чи іншої системи аскези (Папа Іван Павло II, Папа Пій XII, Б. Гудзяк, Ф. Пономарьов, С. Зарін, С. Булгаков, А. Фаласій);

► *по-четверте*, це – сучасні фізкультурно-спортивні технології, що в поєднанні з результатами санологічних і валеологічних досліджень дають змогу окреслити оптимальні навантаження на організм людини, забезпечуючи його цілісність і життєздатність (О. Шаталов, Л. Васіна, І. Муравов, Є. Булич, Г. Апанасенко, О. Андреева).

Виклад основного матеріалу. Феноменологічна ретроспекція наявного дослідницького матеріалу показує, що «аскеза є явищем далеко не однозначним, вкрай заплутаним і суперечливим» [19, с. 9]. Термін «аскео» походить від грецького дієслова (*asketes* – той, що робить вправи) і означає «майстерні й сумлінні вправи, які розвивають тілесні й душевні сили», а в цілому – «майстерне і старанне оброблення грубого матеріалу». В сучасній науковій комунікації «аскеза» – це синонім терміна «культивування», «культура», в тому числі й «фізична культура».

Якщо умовно вважати людське тіло за «грубий матеріал», то його культура, що включає зовнішню охайність, гігієну тіла, підтримання у руховій активності належний стан статури та функціонування й розвиток здорових соматичних властивостей тілесного організму через обмеження у ласощах та правильному харчуванні, дотримання добового режиму, означала б збереження здоров'я упродовж усього життя. З філософської точки зору, здоров'я – це мінлива величина, яка є творчим актом самовідтворення людиною себе і залежить від внутрішньої культури особистості. На відміну від валеології, яка дбає про збереження фізіологічного стану тілесного у духовному статусі людини, валеософія, навпаки, опікується збереженням морально-людяного компонента у структурі тілесного. Здоровий той, хто воліє ним бути, а здорового способу життя дотримується така людина, яка намагається не чинити лиха ні собі, ні іншим. У такому ракурсі аскеза виступає початковою формою, історичним *праобразом* сучасної фізичної культури. Аскеза – це усвідомлене ставлення людини до самої себе як унікальної природної даності, це культура самозбереження і відповідна їй поведінка в суперечливій природі соціуму.

Види аскези, що існують у більшості релігій світу, трактуються в діапазоні від самокатування і, навіть, самознищення, смерті (деякі давньоіндійські та старообрядницькі звичаї й окремі мусульманські обряди) до помірною фізичного навантаження (православ'я, католицизм, протестантизм).

Вчення про аскезу започатковується в індійській культурі. У ведичній культурі тілесність інтерпретується як складова духовного, людиноподібного світу, де оточуюча природа дихає, відчуває, має свій голос, розум і ніби підказує їй як правильно і гармонійно з нею співіснувати. Індійські йога, дзен-буддизм, китайський даосизм тощо фізичні вправи уподібнюють природним конструкціям побудови всього живого у світі – рослин і тварин. Зокрема, в Аюрведі (наука про життя) пропонується у тілесному навчанні «поза гори» (парватасана), «поза корови» (гомутхасана), «поза змії» (джуджангасана), «поза павича» (маюрасана), «поза риби» (матсйасана), «поза лотоса». Дослідник даної культурологічної пам'ятки Ю. А. Степанюк підкреслює, що щастя і благополуччя людини у давній індійській культурі залежали від впливу природних явищ на збереження «єдності органів почуття, розуму й душі», «як стан гармонійної взаємодії особи і світу навколо неї» [20].

Аскеза вважалась засобом досягнення надприродних сил і можливістю стати на один рівень з богами, як спосіб духовного самовиживання, як подвижництво. За легендою, Бог багатства Кубера не народився святим, а став ним після багатьох років суворого усамітнення, проведеного у єдності з природою, повторюючи у фізичних вправах аналогічні дієства стихійних сил. Індійські аскети запроваджували досить екстремальні форми фізичного самовиснаження – місяцями тримали руки над головою або стояли на одній нозі.

Пропагувалося найкраще місце для проживання в гірській місцевості, де жорсткі природні умови гартували дух. Ще раз підкреслимо, що синкретична культура розглядала аскезу в контексті розуміння світобудови як духовного феномену. Фізична культура в такому контексті сприймається як різновид духовних практик.

Еллінська культура розглядає аскезу в контексті формування ідеалу людини, що піклується про себе і рятує себе. Досягнення вищого блага, за Платоном, здобувається завдяки намаганню людини знайти свою сутність в ідеї, пізнати саму себе і відтворити в реальному житті Божий задум її істинної природи. Але душа, знаходячись у тілі, на думку філософа, реально зможе піднятися до своєї першооснови як до самої себе лише в тому випадку, коли тіло з його численними потребами уже не буде сприйматись як реальність. Тут проглядає прочитання аскези як способу морального удосконалення, що приречена зробити людина через *насилля* над собою, над своєю емпіричною буденною сутністю. «У глибинних своїх основах воно завжди було т е х н і ч н и м і, як правило, оздоблювалось складною системою ритуалів і цілим комплексом фізичних вправ [19, с. 8]. У подальшому змістова інтерпретація аскези залежала від особливостей філософських шкіл і тих основних тенденцій, які домінували у грецькій культурі. Б. Рассел зазначає, що в Греції співіснували дві тенденції: одна – емоційна, релігійна, містична, потойбічна, а друга – світла, емпірична, раціональна, зацікавлена у здобутті знання і різноманітних фактів [18, с. 341].

На відміну від Платона, який вважав духовну практику провідною у самоздійсненні людиною свого життя («... душа, якщо хоче пізнати саму себе, повинна заглянути в душу, особливо ж у ту її частину, де знаходиться достоїнство душі, мудрість...» [16, с. 217]), Арістотель запропонував практичне самовдосконалення людини в її справах і вчинках в земній активній боротьбі. Для цього потрібно було постійно вдосконалювати себе практичною діяльністю із звичайним тілесним, фізичним наповненням. У душі нормативних ідеалів епохи із аскези зникали пишномовні мотиви, ідеали моральної чистоти. «Технологія» морального вдосконалення спрямовувалась в іншу, повсякденну площину реальностей, де вже вищими матеріями визнавалось щастя, тобто яскраве, барвисте і повноцінно наповнене емпіричне *суще* – просте, природне і людське. Тіло завжди є інструментарієм душі (Арістотель), на підставі чого Демокріт вважав винною у гріхопадінні людини «бісівську душу», яка постійно кидала тіло у безодню зла, підбурювала до нечестивих вчинків, за що воно має подати позов на душу до Божого суду.

На тлі антиномічних прочитань «аскези» вона в цей період інтерпретується як підготовка до фізичного вдосконалення, а похідне від нього слово «атлетизм» означало фізично-змагальний спосіб діяльності, що застосовують атлети, котрі вибудовують ідеальний образ самих себе. У строкатій грецькій культурі, наскрізь пронизаній «агоном», змагальністю, аскетизм набуває піднесеного характеру. Навіть богам притаманне суперництво. Аскеза формулює величаве ставлення до тілесності людини, якою рухає могутня сила духу. Олімпіонік – це герой, це найкращий грек!

Сучасний теолог Пилип Пономарьов в інформаційно-аналітичному порталі Саратовської єпархії РПЦ, розмірковуючи на тему «Християнство і спорт», наголошує: «В духовному смислі істинними атлетами були мученики, подвизавшиєся в нелегком подвиге стояння за веру, вєдущие брань духовную за вечную награду на небесах». З останнім поняттям пов'язане те, що апологети церкви, патристи порівнювали грецьких олімпіоніків із сподвижниками [17]. В подальшому слова «аскет», «атлет» і «спортсмен» стануть в один епістемологічний ряд, а у Греції «аскет» – це спортивна метафора, котра супроводжує багатозначне ритуальне дійство – олімпійські змагання.

Принагідно наголосимо, що атлети вправлялися у гуманістичних чеснотах, спрямовували свою волю й агресивні пориви в добродійне русло. Олімпійські ігри несли у своєму змістовому витлумаченні високі ідеали добра, миру, краси, моральні чесноти у взаєминах між людьми, що навіки їх міфологізували і стали основою для їх європейського відродження у складні часи політико-економічної кризи на рубежі XIX-XX ст. «Філософію

олімпізму» П. де Кубертена називали філософією життя у концепті поширення ідей А. Бергсона, що підсилювали для європейців надію на краще майбутнє. Спорт – це індикатор морально-психологічного настрою людей і в разі матеріально-економічних негараздів аскеза втрачає будь-який сенс як провідної ідеї життєдіяльності. До неї втрачається інтерес, бо скрута і без того штовхає до поневірян.

Еллінський аскетизм, як зазначалось, мав суперечливий характер, що й призвело до заборони Олімпійських ігор, коли за дорогими пишнотами, що супроводжували олімпіоніків, була втрачена їхня героїчна жертвовність як моральна основа земного вдоволення життям. Драматург Еврипід (V ст. до н.е.) зазначав, що «із усіх численних гнійників у всій Елладі немає більш злостивого, аніж рід атлетів». Із занепадом грецької культури «ігри все більш нагадували римські *spectaculis* – «видовища» або, як зараз сказали б, спортивне шоу. Атлети шахраювали» [17].

Гуманістичним сенсом намірів раннього християнства було прагнення до поновлення морального статусу тіла. Аскеза стає політико-ідеологічною доктриною у боротьбі із розбещеністю вищих верств, які не знають міри у насолоді земним життям. У християнській культурі ідеал людини втілюється в образі монаха, який молитвами, послушництвом, гребуванням світськими задоволеннями і розвагами встановлює інший спосіб життя. Але з часом аскеза як моральне самітництво і відступництво від тіла перестала бути привабливою для зміцнення життєздатності людини і на довгі часи сама ідея аскетизму стала сприйматись, як щось зловісне для неї. У сучасних умовах відбувається еволюція змісту поняття «аскеза» і ставлення релігії й церкви до спорту і фізичної культури, а в цілому – до тіла людини.

Сучасне православне християнське богослов'я намагається обґрунтувати «правильну аскезу» як знаходження «Божої благодаті» в людській душі, вдосконалення її, позбавлення від «тварності»; як перемогу над своєю егоїстичною індивідуальною волею; як небажання лише «мати», а здобути свободу волі від тиску матеріального світу; як послух; як вгамування претензійного невігластва; як самообмеження. Теологи намагаються відродити ті положення патристів, які стримано ставились до гріховності тіла. Зокрема, наводиться думка християнського патриста Іоана Лествічника, який вважав, що занедбане тіло стає союзником гріха, а виховане і доглянуте – союзником благодаті [2].

Немає потреби передавати зміст тих дискусій, які тривалий час велися між теологами й філософами про єдність душі і тіла. У творах Ф. Аквінського досконально висвітлено їхні діалоги, де душа ідентифікується з розумом, а тіло розглядається відірваною від душі формою. Він наводить позицію Г. Ніського, який ставить питання: «Яким чином душа може створювати єдність з одягом (тобто з тілом)? Насправді, адже туніка не становить одне ціле з одягнутою в неї людиною» [1, с. 71]. Протилежну думку висловлює преподобний Пимен Великий, котрий пізніше заявив, що «ми вбивці не тіла, а пристрастей». І далі: «бо аскетичний шлях, який пропонується кожному християнину, виходить з того, що душа і тіло являють собою єдність. Те, що відбувається в душі – відображається в тілі. Неможливо бути помірним і зібраним в душі, коли ми даємо волю своєму тілу в усьому і завжди. Натомість, якщо людина працює над вихованням своєї душі, то одночасно вона повинна працювати й над вихованням свого тіла» [8, с. 465].

Цю тенденцію сучасні богослови більш виразно переводять у площину духовних практик, де б тіло допомагало очищенню душі. «Щоб здійснити це в житті, – писав католицький понтифік Іоан Павло II, – зробити так, щоб усі цінності, які переживає людина, зайняли в її душі достойне місце, необхідні особливі зусилля. Ці зусилля й називаються аскезою» [5, с. 57].

Український філософ О. Гомілко, говорячи про духовно розвинену тілесність, квінтесенцією релігійних практик вважає аскезу: «Сенс християнського утримання полягає не у приниженні тіла, а у його *просвітленні*. Аскеза спрямована не на те, щоб губити тіло, а покликана давати вихід вміщеній у ньому благодаті і тим самим очистити шлях до спасіння душі» [6, с. 180]. Перед сучасною християнською теософією стоїть питання про те, який зміст вкладається в поняття «правильна аскеза» і чи взагалі аскеза може бути «правильною»?

Критичне ставлення до традиційного ортодоксального вчення про ототожнення філософської концепції матерії й тілесності, схиляє сучасних духовних пасторів до заперечення метафізичного трактування тілесності, яке нібито одвічно прикуте до якоїсь абстрактної, загальної душі, що блукає в земному існуванні. У творчих злетах душі Богом надається їй право на самостійне «використання» власної тілесної самобутності. Оздоблена тілом душа має постійно дбати про нього не лише «чистотою помислів», а й діями, помірними гімнастичними вправами, позаяк духовна і тілесна рухова активність має поєднуватись в такий же спосіб як гармонізується Світова душа з природою. Християнська теософія має космогонічний характер. Протоієрей С. Булгаков у фундаментальному трактаті «Світ» розвиває ідею, що для душі характерним є «розутілення»: «тіло, яке оновлюється, розглядається як оболонка, футляр для душі, або ж як окремі камери виправної установи, котрі призначаються злочинцям відповідно до їх поведінки» [3, с. 26].

Якими б дискусійними не були відвертості теолога, але занадто комплементарною є його сентенція про те, що «душа, яка повернута обличчям до обличчя власної Божої сутності, як перед дзеркалом своєї недосконалості і потворності» виказує свою подвійність і внутрішню неузгодженість. Фізичні навантаження, в тому числі й спорт, пересилують зарозумілість і спантеличеність душі. У кожній людині таємно жевріє мрія про красу зовнішнього тілесного оздоблення: «Десь у глибині душі кожен відчуває себе Ендиміоном, з легким струнким прекрасним тілом, яке осяюється в еллінській скульптурі або пластичному танці, а не кульгавим, «бридким каченям», із незграбним тілом, відчуженим від будь-якої грації; з цим не можливо змиритись, бо ж з потворою не можна ріднитись» [3, с. 25].

Не випадково церкви усіх конфесій закликають до занять фізичною культурою і вшанування спорту. Ректор Українського Католицького Університету д-р богослов'я о. Борис Гудзяк пропонує: «Церковні і спортивні організації повинні порозумітися, щоб діяти спільно. Їхня співпраця може мати цілющий соціальний ефект і позитивні наслідки у розбудові громадянського суспільства» [24, с. 6; 20]. Протоієрей Валеріан Кречетов у статті «Чи необхідно православним займатися фізкультурою і спортом?» пише, що для світських людей таке питання має риторичний характер, але, «чому гріх ховати, для багатьох уцерковлених людей фізкультура і спорт є не духовним заняттям» [11]. При цьому підкреслює необхідність православним «розумно займатись фізкультурою і спортом у славу Божу», оскільки «наше здоров'я – в наших руках, Бог довірив його нам як своїм послідовникам. Але, на жаль, часто ми через лінощі, обжерливість чи небажання жити за незмінними Божественними законами, що управляють світом, не бережемо Його нам дарунок – здоров'я» [11].

В сучасних умовах філософсько-релігійна пропаганда аскези може допомогти у покращенні здоров'я української нації завдяки застосуванню системи фізичних вправ і різноманітних способів спілкування з природою (водохрещення, «зелена неділя», пости, обрядові народні забави), запобіганню передчасної тілесної руйнації і позбавлення душі від нечисті. Для вирішення цього питання є багата традиція і накопичений досвід поколінь. М. І. Новиков, який перший у Росії ввів у науковий обіг педагогіки поняття «фізичне виховання», вважав аскетизм необхідною умовою становлення людини від немовляти до юнацтва, оскільки через гартування, режим, а у дорослішому віці у доповненні з ходьбою, руховими іграми, бігом, боротьбою, народними танцями під музику, відбувається формування вольових і розумових її якостей [21, с. 100].

Українська інтелігенція стурбована перспективами, котрі прогнозуються соціологами, що сьогодні лише 60% 16-річних юнаків нашої країни можуть досягти пенсійного віку. Вражає і те, що кожна п'ята народжена дитина вже має різного роду тілесні патологічні відхилення, а 80% випускників ВНЗ мають вади здоров'я. Тим більше, кволе «комп'ютеризоване» людське тіло безпорадне у подоланні перешкод, які неминуче очікують кожну молоду людину на її життєвому шляху [9, с. 60-66].

«Криза у фізичному вихованні населення», про яку пишуть Т. Ю. Круцевич і Г. В. Безверхня [12, с. 13], гостро виявила і кризу світогляду, адже філософія постійно змінює свій предмет у процесі історичного розвитку. Дотичним у предметному полі філософії та фізкультурно-спортивної науки у континуумі гуманітарного й природничого знання є формування різнобічних досліджень сутності людської *тілесності* у поєднанні з її духовністю. Гуманістичне й атеїстичне для свого часу гасло Ф. Бекона про те, що «знання – це сила!», в сучасних умовах перетворюється у свою протилежність.

Людина перестає дбати про збереження здоров'я, опікуватись його силою та красою. Біологи застерігають про можливість її видового виродження, оскільки ушкоджуються умови життєдіяльності людини, а їх інтернетівські опоненти кличуть у світ психотронної ейфорії, де панують «кібердиліки» (Тімоті Лірі). Фізкультурно-спортивна дійсність відображає подібні тенденції розвитком «кіберспорту». Наука не змогла перебороти міф і релігію, а навпаки – створює нові ілюзії щодо свого майбутнього.

Французький філософ М. Фуко реагує на цей феномен дослідженням історії божевілля у класичну епоху і наголошує, що воно завжди пов'язане з цивілізацією та її незатишністю. Принагідно, в дискурсі з'ясування змісту «правильної аскези» зазначимо, що спорт в певному сенсі є також виявом цивілізованого божевілля. Спорт поєднує в собі розум і дурість, а останню намагається раціоналізувати. Божевілля спортсменів є передвісником біологічних змін в організмі людини, а спортивна діяльність як сфера суспільної життєдіяльності, існує у різних історичних умовах як сценарій адаптаційного простору для самозбереження людини. Отже, спорт не можна співвіднести із «правильною аскезою», бо він є «суцільною аскезою», де яскраво панують крайнощі тілесного виснаження і оспівування рекордів у тілесній витіюватості. У спортивному змаганні має місце апофеоз зіткнення душі і тіла, коли дух виступає тріумфатором. У російській мові слово «соревнование» у смисловій редукції має поняття «истязание». Спортивна аскеза – це феномен інсценування «невлаштованості» людини у світі.

Вчений-біолог Б. Мицкан пише: «Якби людина залишилась у первісній гармонії з Творцем, не було б хвороб, нещастя, смутку. На жаль, сучасний зарозумілий індивід дедалі більше відходить від біблійного розуміння Бога і людини. Відкидає християнські ідеї, основи та зразки поведінки, і негативний вплив на здоров'я, культуру є очевидним», а тому фізичне виховання називає «дієтетикою душі і тіла» [15, с. 85].

Із чисієсь недоброї руки нині в середній і вищій школі розбалансовується система єдності морального, інтелектуального та фізичного виховання особистості, коли 72% навчального часу припадає на статичне положення учнів. В той час як, за медико-біологічними даними, виважені фізичні навантаження протистоять гіподинамії – витоку всіх захворювань – і підтримують функції всіх частин людського організму та його злагодженість. Недооцінювання фізичного виховання молоді людини означає нівелювання морально-вольової складової у формуванні таких необхідних її рис, як наполегливість, порядність, цілеспрямованість, підтягнутість, почуття альтруїзму і колективізму. Фізична рухова активність – це основа соціальної активності особи, яка не може відбутися без стриманості, терпіння і самообмеження.

Трансформаційна крос-культура заблукала у темряві містичних примар-символів, наглухо закриваючи двері у світ реальної, природної, тілесної краси. Спорт інсценує суперечності соціальної дійсності, але не йому належить авторство в суспільних деформаціях. Усі визнають, що високі показники у спортивних змаганнях досягаються завдяки допінговим ін'єкціям, на які спортсмени йдуть свідомо. Для покращення спортивних показників на Заході робляться спроби використання досягнень генної терапії, фармакогенетики з застосуванням у практиці стовбурових клітин. Американський філософ і футуролог Роберт Ачер на початку ХХІ ст. писав, що «з розвитком генної інженерії спортсменам можна буде надавати будь-які «конфігурації» і розміри. Об'єднувати їх буде два моменти: невелика кількість головного мозку і «термінаторська» спрямованість на результат» [23, с. 47].

Наукова спільнота стурбована масштабами і збільшенням ефективності генетичного тестування, яке має не тільки позитивні, а і руйнівні наслідки для людини. Виникає ряд етичних та юридичних питань щодо геномних досліджень, які не можуть бути використаними для дискримінації, або з метою доказу біологічної переваги окремих індивідів чи груп. Спорт у такому випадку не може виступати полігоном для подібних випробувань [25, с. 14-37]. Своє вагоме слово на захист творчої особи спортсмена має сказати філософія, адже спортсмен – це творча особистість. Не спортсмен існує для спорту, а спорт для спортсмена як поле для виявлення його природних обдарувань. Теософія спорту має виступити на заваді споживацького ставлення до спорту як способу наживи для «акул» бізнесу.

Фізкультурно-спортивне життя в такій постановці є суцільною боротьбою духу величавого піднесення і страху смерті, що його супроводжує. З точки зору культурологічної антропології, у сучасному спорті відлунюються всі вади цивілізації і «при більш пильному розгляді виявляється, що Краса, Здоров'я, Життя – з одного боку і Страждання, Біль, Смерть – з іншого, є в спортивній концептосфері феноменами якщо не спорідненими, то, у всякому разі, корелюючими і детермінованими» [14, с. 101]. Одна мить виступу спортсмена на змаганнях копіює весь життєвий процес людини, він фіксує реалізацію її заповітних мрій у вигляді віри спортсменів у перемогу, здійснення надій і пристрасної щасливої любові. Спорт – це болюча пристрасть *самолюбства* і *себелюбства*. Спортивне змагання – це зустріч людини самої з собою, де кожного разу для спортсмена відбувається початок неминучого кінця його кар'єри, а тому зухвала любов до спорту нагадує екстаз зустрічі з Абсолютом. Відомий американо-німецький культуролог Х. У. Гумбрехт серед семи названих ним характеристик спорту, що зачаровують своєю красою глядачів і слугують принадливою видовищною силою називає «страждання перед обличчям смерті» [7, с. 101]. А це вже активізує філософсько-релігійні міркування про спорт, тобто розвиває ідеї теософії спорту в системі фізкультурно-спортивного світогляду. Теософський момент «правильної аскези» полягає в самотворчості людини як духовно-практичної істоти.

У **висновках**, необхідно підкреслити, що «правильна аскеза» передбачає систематичне заняття фізичними вправами, і в даному випадку може використовуватись як усвідомлений засіб тілесного «лікування» душі, боротьба з такими її вадами як лінощі, боягузтво фізичних навантажень, як засіб плекання в ній паростків спортивної душі і вміння «присилувати» себе до занять фізичними вправами. Останнє стосується не лише теології як боговчення, а виходить на більш широкі філософсько-екзистенційні узагальнення, що започатковуються із давніх прийомів медитації, самоспоглядання, інтровертування.

Отже, теософія спорту – це світоглядне філософсько-релігійне вчення, об'єктом якого є виховання ціннісних переконань людини у необхідності займатися власним самозбереженням за допомогою тілесних і духовних практик, що розвиваються в сучасній інтерпретації аскези, а також використанням духовенством спорту і фізичної культури для зміцнення серед молоді авторитету церкви і навпаки.

Список використаної літератури

1. Аквинский Фома. Сочинения / Фома Аквинский [Сост., пер. с лат., введ. ст. и коммент. А. В. Апполонова. – 4-е. изд.]. – М.: Едиторал УРСС, 2011. – 264 с.
2. Аскетизм [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/>.
3. Булгаков С. Свет невечерний. Отдел второй «Мир». Электронный ресурс [Режим доступа]: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/bulgakov/bulgak08.htm>.
4. Быховский Б. Е. Эрозия «вековечной» философии (критика неотомизма) / Б. Е. Быховский. – М.: Мысль, 1973. – 183 с.
5. Войтыла К. Основание этики / К. Войтыла // Вопросы философии. – 1991. – №1. – С. 29-61.
6. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
7. Гумбрехт Х. У. Похвала красоте спорта / Х. У. Гумбрехт; пер. с англ. В. Фешенко. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 176 с.

8. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Томъ первый: основопожительный / С. М. Зарин. – СПб., 1907. – 717 с.
9. Ібрагімов М. М. Сучасна соціально-філософська парадигма фізичного виховання і спорту / М. М. Ібрагімов // Вісник Прикарпатського університету. Серія: Фізична культура. – 2007. – №5. – С. 60-67.
10. Ібрагімов М. М. Філософія спорту в генезі історико-культурологічних студій та вітчизняних перспектив / М. М. Ібрагімов // Філософська думка. – 2014. – №1. – С. 97-110.
11. Кречетов Валериан. Нужно ли православным заниматься физкультурой и спортом? / Валериан Кречетов // Электронный ресурс [Режим доступа]: <http://hramnagorke.ru/prose/67/1656/>.
12. Круцевич Т. Ю. Рекреация у фізичній культурі різних груп населення: навчальний посібник / Т. Ю. Круцевич, Г. В. Безверхня. – К.: Олімпійська література, 2010. – 248 с.
13. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский; пер. с англ. – М.: Высшая школа, 1991. – 560 с.
14. Малышева Е. Г. Своеобразие языковой репрезентации концептуальной метонимической модели «спорт – это смерть» в текстах спортивного дискурса / Е. Г. Малышева // Вестник Пермского университета. – 2010. – № 6 (12). – С. 37-43.
15. Мицкан Богдан. Природа та здоров'я людини: дієтика душі й тіла / Богдан Мицкан // Вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки. Серія: Фізичне виховання, спорт і культура здоров'я у сучасному суспільстві: зб. наук. праць. – 2008. – Т 1. – С. 84-85.
16. Платон. Диалоги. / Платон. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
17. Пономарев Ф. Христианские авторы I–IV веков о спорте / Ф. Пономарев [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/ponomarev/sport/3.html>.
18. Рассел Б. История западной философии: в 3 кн. / Б. Рассел. – Новосибирск: Сиб. универ. изд-во, 2001. – 730 с.
19. Соина О. С. Этика самосовершенствования: Л. Толстой, Ф. Достоевский, Вл. Соловьев / О. С. Соина. – М.: Знание, 1990. – 64 с.
20. Степанюк Ю. А. (Шри Хари дас) Ведические знания о здоровье. Книга о философии здоровья / Ю. А. Степанюк. – Ровно, 2008. – 552 с.
21. Столбов В. В. История физической культуры / В. В. Столбов. – М.: Просвещение, 1989. – 289 с.
22. Теософия // Советский Энциклопедический Словарь. – М.: Советская Энциклопедия, 1979. – С. 1330.
23. Философия и социология спорта в XXI веке («Круглый стол» журнала «Теория и практика физической культуры» совместно с кафедрой философии и социологии РГАФК (29 марта 2000 г.)) // Теория и практика физической культуры. – 2000. – №6. – С. 46-55.
24. Церква і спорт: на шляху до співпраці. – Львів. Галицька видавнича спілка, 2003. – 46 с.
25. Этические принципы проведения геномных исследований человека и связанных с ними медицинских процедур // Генетика. – 1999. – Т. 35, № 10 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.cirota.ru/forum/view.php?subj=3869>.

Одержано редакцією 19.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Ібрагімов М. М. Теософія спорту: «правильна аскеза» в концепте самосохранения человека.* Теософия является составной историософии как поиска гуманистического смысла спорта и физического воспитания в общей культурологической традиции. Целью статьи является попытка конспективно показать соотношение спорта, религии и церкви в контексте активизации физкультурно-спортивного мировоззрения людей в отношении к собственной двигательной активности. В исследовании говорится о путях поиска интегративного знания о человеке, где «теософия спорта» рассматривает спорт и физическое воспитание уже не в виде экзальтированной субкультуры, а как целостную сферу общественной жизнедеятельности, в которой сочетаются теоретические и эмпирические, научные постулаты и повседневные навыки и умения, взвешенное прогнозирование и верования, мистика и реальность, культура и варварство. В заключении подчеркивается, что теософский концепт сочетания, гармонизации человека в отношениях со Вселенной явно или имплицитно присущ всем и любым по содержанию историческим мировоззрениям и индивидуальному сознанию в его целесообразной повседневной жизнедеятельности. Идея спасения пронизывает философскую программу самосовершенствования человека и его «прикладную» часть: эмпирическую дисциплину духа, или – аскезу.

Ключевые слова: теософия, спортософия, физическая культура, аскеза, самосохранение, самосовершенствование, человек.

Summary. *Ibragimov M. M. Theosophy of sports: «correct austerity» in the concept of human survival.* Theosophy is an integral philosophy of history as a search for a humanistic sense of sport and physical education in the general cultural urological tradition. The purpose of this paper is an attempt to

concisely show the relationship of sports, religion and the church in the context of enhancing athletic and sports world people in relation to their own physical activity. The study says the ways search integrative knowledge of the person, where «Theosophy of sports» examines sport and physical education is not as exalted subculture, and as an integral sphere of public life, which combines theoretical and empirical, scientific postulates and common skills, weighted prediction and beliefs, mysticism and reality, culture and barbarism. In conclusion emphasizes that the theosophical concept combination of harmonization of man in relation to the universe explicit or implicit inherent in any and all content on historical outlook and individual consciousness in its appropriate orientation activities of daily living. The idea of salvation permeates philosophical program of self-man and his "application" part: an empirical discipline of the spirit, or – penance.

Keywords: *Theosophy, sportosophy, physical education, austerity, self-preservation, self-improvement, people.*

УДК 165.194

П. В. Кретов

СИМВОЛІКА МИСЛЕНОГО ЕКСПЕРИМЕНТУ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА РЕЦЕПЦІЯ

У статті розглянуто питання про мислений (уявний) експеримент як про один з актуальних засобів формування картини світу в сучасній науці. Обґрунтовано положення про евристичність мисленого експерименту у зв'язку з тенденцією до зближення методологій, понятійних апаратів і світоглядних підстав точних, фундаментальних і соціогуманітарних дисциплін. Особливо підкреслено роль мисленого експерименту для сучасної філософської антропології та філософії свідомості. Визначено, що уявний експеримент укорінений в генеративних семантичних структурах мови та загальномовній метафориці. У зв'язку з цим зафіксовано символічний характер функціонування мовної метафори в науковому дискурсі. Особливо відзначений метатеоретичний характер описів умов і результатів уявного експерименту для вирішення психофізичної (психофізіологічної) проблеми у філософії свідомості, а також у дослідженнях з моделювання штучного інтелекту. Констатовано, що наявні в сучасній традиції підходи до проблеми свідомості недостатні не тільки в силу гіпотетичного характеру обґрунтування, але й з причини відходу від проблематики метафізики й онтології. Обґрунтовано розуміння феномену комічного як смислогенеративного для наукового дискурсу в цілому і для методу мисленого експерименту, зокрема.

Ключові слова: *мислений експеримент, філософська антропологія, філософія свідомості, символ, символіка, комічне, сміх, концептуальна метафора, мультипанорамність.*

«Один із способів зрозуміти деяку ідею, – що ми і робимо, намагаючись збагнути природу, – це уявити собі, що боги грають з вами в грандіозну гру, скажімо, в шахи, і ви не знаєте правил гри»
Річард Філіпс Фейнман. «Радість пізнання» [11].

Постановка проблеми. Сучасна наука в світі, що бурхливо змінюється, з необхідністю обумовлюючи зміни в науковій картині світу, заново проблематизує співвідношення природничо-наукового і соціокультурного (ширше – загальногуманітарного) пізнання – як на рівні метатеоретичних підходів до світоглядного знання і формування картини світу, так і на рівні дослідження кореляції і принципового відношення комплементарності між методологіями, поняттєвими системами і тим, що назагал можна позначити як процедурний апарат науки, який виходить за межі, встановлені суб'єкт-об'єктною дихотомією. Такий стан речей характерний загалом для постнекласичної раціональності і, тим більше, раціональності, обтяженої інерцією парадигми постмодерну у філософії й культурі. У цьому зв'язку видається евристично доречним звернутися до питання про форми і способи породження сенсу в науковому дискурсі, мові науки, феномену розуміння в науці. Зауважимо, що згадані проблеми безумовно релевантні для проекту побудови сучасної філософської антропології. Все вищевикладене зумовило актуальність теми роботи.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Заявлених у статті комплексів проблем у своїх дослідженнях торкалися такі вчені, як М. Гайдеггер, Е. Касіер, Л. Вітгенштейн, К. Юнг, С. Пінкер, В. Васильєв, Д. Леонтьєв, О. Лосєв, М. Мамардашвілі, М. Попович, С. Кримський, В. Табачковський, М. Фуко, Г. Щедровицький, Т. Лютий, С. Річлі, Дж. Лакофф, О. Кубрякова, В. Лекторський, Т. Нагель, С. Пріст, Д. Лакофф, Н. Юліна, Д. Дубровський, К. Свасьян та ін.

Метою статті є проблематизація питання про символічний характер засобів досягнення евристичності в сучасному науковому дискурсі, про уявний експеримент як один з таких засобів і про його зв'язки з генеративною концептуальною семантикою мови. Розглядається також філософема комічного (представлена як феномен сміху) як принцип онтологізації пізнаючої свідомості.

Виклад основного матеріалу. Звернімося до методу мисленого (уявного) експерименту, заявленого в назві нашої статті. У сучасну науку і філософію (щоб зняти опозицію, що намітилася між наукою і філософією, використовуємо більш широке позначення – у сферу сучасного когнітивного знання) уявний експеримент прийшов, як видається (якщо не розширювати «горизонт смислів» (Е. Гуссерль), від людської здатності уяви взагалі й античної західної раціональності, до, скажімо, леннонівського «Imagine...»), з теоретичної фізики, що пов'язано насамперед із становленням на початку 20-го століття квантової механіки і релятивістської фізики. Але в останній третині 20-го століття з розвивається когнітивістика, яка, стала відігравати роль «парасольки смислів» для гіпотетичного синтезу наук про дух і наук про природу (Е. Касіер) у сфері розуміння, синтезу значень у свідомості, породження сенсу і трансляції / фіксації знання у мові. Когнітивна лінгвістика (окремо відзначимо концептологію і такі знакові для нашої теми підходи, як, наприклад, генеративна семантика Дж. Лакоффа і теорія концептуальної метафори загалом (або метафора «контейнера» О. С. Кубрякової [4]) – так чи інакше всі вони генетично виводяться зі славетної паскалівської метафори (геометризованої, звісно) людини як точки, що Всесвіт охоплює її просторово як локалізовану тілесно, але думкою вже вона огортає універсум), когнітивна й екзистенціальна психологія, когнітивна нейронаука, теоретична фізика, у філософії – дослідження підстав математики, філософія свідомості і філософська антропологія якраз й актуалізували уявний експеримент, перетворивши його, без перебільшення, на щось більше, ніж такий, що піддається формалізації (в логіці пропозицій або в логіці предикатів) алгоритм осмислення предмета думки. Уявний експеримент перестав бути просто інструментом, і його функціонал істотно розширився за рахунок апеляції до таких умов цього експерименту, які раніше елімінувалися, як, наприклад, семіотичні аспекти (що включають синтактику, семантику і прагматику), смислові аспекти (які враховують психологічну динаміку й особистісні характеристики сенсу) [7] та екстралінгвістичні / екстраопераціональні загалом (феноменологічні, соціокультурні, загальносемантичні). Характерно, що серед мислених експериментів, які перебувають зараз «на слуху», в активному смислоутворенні, на, так би мовити, бекграунді культурного фону [5], переважають саме ті, які сформульовані в сучасній філософії свідомості для прояснення цієї непростой проблеми [5]. Назвемо деякі з них: «філософський зомбі» (Д. Чалмерс, 1996), «болотна людина» (Д. Девідсон, 1997), «кімната Мері» (Ф. Джексон, 1982), «мізки в бочці» (Х. Патнем, 1981), «мозок в Х'юстоні» (Д. Деннет, 1981), «китайська кімната» (Дж. Серль, 1980), «машина з виробництва особистого досвіду» (Р. Нозік, 1974).

Цей ряд можна продовжувати, довільно розширивши його, наприклад, за рахунок Т. Нагеля з його знаменитим питанням про те, як все ж таки це – бути кажаном (1974) або, що видається більш послідовним, просто визнавши, що будь-яка, навіть казуальна, метафора в мові, вже не кажучи про специфічно художній наратив, функціонує у свідомості як будь-який з вищевказаних уявних експериментів. Ключовим поняттям нам тут видається поняття символу як трансфінітної відкритої структури, здатної породжувати сенс практично нескінченно. Ось, наприклад, висловлювання «годинник іде» або «час іде».

Це загальноновживана мовна метафора, яка в потоці мови, в акті мовлення або рецепції останнього «ковзає» поверхнею свідомості, не привертаючи до себе уваги. З іншого боку, варто, наприклад, С. Далі або будь-якому інтерпретатору зобразити годинник чи циферблати такими, що втрачають пластичну сприйману форму або антропоморфізованими, як смисловим інтерпретаціям, алюзіям і ремінісценціям немає ліку. Якраз тому, що починає функціонувати феномен і механізм перенесення сенсу, властивий тропам мови. Так, символ і символіка, «как беззаконная комета / в кругу расчисленном светил» (О. С. Пушкін), «виламується» (А. Білий) зі звичного кола сприйманого, буденного описуваного світу речей і явищ, що «обстали» (А. Білий) людину, затулили їй і сонце (Діоген), і зоряне небо (Платон – Аристотель – Кант). Власне, мова про те, що мовна метафора, характерна для будь-якої мови і будь-якого тексту, може безперешкодно набути символічних рис, може лягти в основу наскільки завгодно складного уявного експерименту. Дж. Лакофф у своїх книгах «Метафори, якими ми живемо» (1980), «Жінки, вогонь і небезпечні речі: Що категорії мови говорять нам про мислення» (1987) доходить висновку, яким ставить під сумнів превалювання генеративного синтаксису, примат структурності мови (Н. Хомський) в обумовленні механізмів свідомості, акцентуючи саме аспект семантичний. За Лакоффом, все, що можна сказати про будь-що, крім дескрипцій, ситуативно детермінованих простором-часом (мається на увазі опис місця розташування людини і її безпосереднього сприйняття, обумовленого «тут – тепер – так»), потенційно є метафорою (звідси і теорія концептуальної метафори), яка за своєю природою неминуче актуалізує всі суміжні смислові пласти мови та культури, що й забезпечує, за великим рахунком, цілісність «тіла» культури, яке охоплює як опис субатомного світу, так і реальності міфу, наприклад, в лаканівській інтерпретації. Таке розуміння мисленого експерименту як укоріненого в тезаурусі (в архіві – М. Фуко) мови і через феномен символу проєктивного по відношенню до культури та змісту свідомості вельми розширює його межі.

В. О. Лекторський пише: «Зміни, що відбуваються в науках про природу і в науках про людину, дозволяють зрозуміти їх відносини в новому світлі і виявити їх сутнісну єдність. Вони дають можливість також по-новому зрозуміти цілі наукового мислення в цілому. Це не тільки передбачення і контроль. У тих випадках, коли дослідження не веде до здійснення цих цілей, воно не обов'язково перестає бути науковим, бо може мати цінність унікального способу реалізації людської потреби в поясненні і розумінні реальності. Адже жити в неосмисленому світі людина просто не може» [6]. Бачимо, що вчений якраз підкреслює тенденцію до осмислення холистичних підходів (у найширшому розумінні) у філософії науки та методології, характерну для сучасності. Як нам видається, це характеризує тенденцію до мультипанорамності в сучасній науковій картині світу, свідчить про прагнення уникнути негативних результатів «атомізації», спорадичності та фрагментарності наукових досліджень.

В основі описів всіх згаданих уявних експериментів лежить метафора, що може бути редукована до концепту й інтерпретована як символ (у традиції розуміння цієї філософемі О. Ф. Лосєвим як смислогенеративної моделі). Видається, що проєкт побудови сучасного розуміння людини як у вигляді автодескрипції, так і в контексті простору інтерсуб'єктивності, діалогічної природи людини у філософській антропології має враховувати згадану В. О. Лекторським необхідність (іманентну людині) осмислення світу, що не в останню чергу означає його свідомісне освоєння, суб'єктивізацію й об'єктивізацію реальності в межах свідомості та мислення. Власне, зближення фундаментальних і точних наук та корпусу загальногуманітарного знання і відбувається в царині мови, мовної метафорики та символіки, яка може мати найрізноманітніші форми реалізації й репрезентації.

Це, як видається, може свідчити про те, що спроби елімінувати суб'єктивний досвід з науки і філософії (власне, зі свідомості, з фанерона (Ч. С. Пірс) – повноти її змісту) від найрадикальніших (Патриція і Пол Черчленди) до менш безкомпромісних (С. Пріст, Д. Деннет, Д. Чалмерс, Х. Патнем) навряд чи себе виправдовують. І мова навіть не про те, чи існує якийсь ідеальний «сухий залишок свідомості» або ж якою є природа квалій, якщо

припустити їх існування (експерименти «мізки в Х'юстоні», «кімната Мері»). Питання полягає, можливо, в розумінні того, як можна інтерпретувати кореляцію між мисленням як феноменом свідомості і мисленням як об'єктом мовного, математичного, логічного або кібернетичного моделювання. Тобто, чи дає можливість зрозуміти мислення так, щоб можна було вийти за його межі, наприклад, концепція «менталіза» [13] і розрізнення «ментальних пропозицій» та «ментальних репрезентацій» в коннекціоністському (модульному) розумінні свідомості Дж. Фодором? Або чи дозволяє зробити це критика згаданого підходу С. Пінкером, і його акцентування символічної природи мислення та роботи «механізмів» свідомості (бачимо, як тут традиційний слововжиток грає з нами злий жарт – а чи механічну систему ми розглядаємо?) в цілому? Чи можливе моделювання «матричної свідомості» (згадаймо експеримент «філософський зомбі»), чистого зліпка свідомості і мислення поза масивом культурної інформації людства й особистого досвіду? Проект нейрокомп'ютингу з його *idée fixe*, створенням *wetware* («вологого продукту», по аналогії з термінами *software* та *hardware*) як об'єднання біологічного матеріалу (нейронів) й електронних нанокомпонентів з подальшими неймовірними (навіть для традиції сучасного кіберпанку в літературі) перспективами вельми амбітний, але поки що існуючі штучні (реплікативні [11]) нейронні мережі можуть мати лише локальне застосування і, що здається важливим, не означають принципового «прориву» в розумінні способів і підходів до «відтворення» мислення й свідомості людини. Швидше, пізнання, опис і розуміння світу й людини, які постійно ускладнюються в рамках людської ж свідомості, навряд чи можливе поза постулюванням мовного або аналітичного трансценденталізму, який екстраполює запитання про світ (в традиції Канта – Хайдеггера) за межі суб'єкта, може надавати знанню предикацію трансфінітності, а також долати світоглядний (етичний насамперед) вакуум. (У цьому контексті, нам серед вищезгаданих підходів оптимальною завдяки своїй відкритості, потенційній евристичності видається класична вже точка зору Т. Нагеля. При цьому, тут немає ні натяку на містицизм (мовляв, *ignotamus et ignorabimus*), скоріше, йдеться про «перезавантаження» когніцій (мотиваційних і ціннісних установок, поведінкових моделей, епістемологічних операційних алгоритмів *etc.*) людини епохи ІТ. Коли сучасний психолог Д. Леонт'єв говорить про антропологічну катастрофу, про пришестя «пунктирної людини» [8], то серед усього іншого, як нам видається, він має на увазі вже згадувану розгубленість людини в контексті швидких і, хоча поки ще не дуже помітних в масштабі цивілізаційному, але дуже радикальних змін культурного простору. Наука ж і науковий опис світу для модерної, та й для постмодерної раціональності завжди виступали вже якщо не предметом віри, то своєрідним щитом достовірності щодо (згадаймо хоча б роль сцієнтизму в масовій свідомості) існування реальності, засобом уникнути і стихійного, наївного соліпсизму, і кафкіанської макабричності в розумінні концепції прогресу, сутності людини тощо.

Спробуємо розглянути ще один аспект релевантності філософських уявних експериментів в картині світу, аспект, можливо, не такий очевидний, як, наприклад, смисловий чи світоглядний. Це аспект комічний. Ми виходимо з того, що комічне є внутрішньо властивий людині спосіб бачення світу, та ще й до того ж обтяжений неабиякою поліфункціональністю (цікаво було б спробувати перерахувати функції сміху в культурі та житті людини. Ряд персоналій мислителів минулого, хто віддав цьому наміру данину – від Аристотеля до Бергсона, Бахтіна та Борхеса *etc.*, довгий, мов ряд портретів на всіх стінах усіх читальних залів усіх бібліотек світу, – та й функції прийнято виділяти чимало – від рекреативної або соціальної до захисної або гендерної). Можливо, це не так кидається у вічі, і справа, безумовно, і в стилістичній манері, скажімо, аналітичної англо-американської традиції у філософії, яка тяжіє до есеїстики з її іронічністю, провокативністю і деякою сенсогенеративною «легкістю» як способами уникання недоречного пафосу [3]. Але не тільки в цьому. Чи не можна припустити, що сама форма постановки питання в цих експериментах, спроба «остранения» ((рос.) В. Шкловський) нічим начебто не примітної ситуації комічна за своєю природою, несе щось від фарсової, гіньольної народної культури (згадаймо концепцію сміхової культури М. Бахтіна)? Навіть самі назви – «філософський

зомбі», «мізки в бочці» тощо – апелюють до впізнаваних мовних моделей, характерних для ігрових, розмовних дискурсивних практик. Тому припустимо, що посмішка, комічне, сміх тут є елементами загальної знакової системи, що породжує смисл.

Сміх і комічне ми розуміємо як форми самозбереження таємниці людської істоти і людського буття (так-так, саме тієї таємниці, здивування перед якою змушує філософувати і наочною метафорою якої виступає зоряне небо). Особливо актуальним це самозбереження є в умовах ситуації деструкції смислів, яку може створювати, наприклад, надмірний пафос або пізнавальний оптимізм, що може переходити в «зашкалюючий» ентузіазм з непередбачуваними наслідками (позначимо це явище як «синдром Сайруса Сміта» (Ж. Верн, «Таємничий острів», з характерними для нього прогресизмом, «деміургізацією» людини, сцієнтизмом, насамкінець)) як ситуативно, так і на рівні опису. У цьому сенсі сміхове начало інтерпретуємо як форму захисту смислу, яка в межах динамічної інтерпретації останнього [7] є невід'ємним аспектом його існування. У цьому сенсі гумор, іронія (незважаючи на всі їхні типологічні відмінності) як специфічні інтенціональні і ментальні акти й стани свідомості безперечно вказують на ситуацію переходу, початок існування перетвореної, збереженої форми сенсу, так би мовити, його інобуття. Таким чином, сміх захищає сенс, дистанціюючи людину щодо себе самої, здійснюючи, так би мовити, «моментальне схоплювання» новоствореного сенсу і його фіксацію поза знаковими системами, поза кореляцією між означуваним і означаючим, поза наявним ситуативним *status quo*, поза бінарною парою «суб'єкт – об'єкт», у сфері чи не чистої інтерсуб'єктивності. Можна навіть припустити, що в такому вимірі комічного в уявному експерименті ситуація дає можливість людині вийти за межі гусерліанської структурної дихотомії інтенціонального акту (ноема / ноезис), за межі повного змісту свідомості в сферу інтерсуб'єктивного трансперсонального горизонту смислів. Можна умовно позначити це через символічну конструкцію перебування смислу мов «метелика в бурштині».

Сміхове відношення не тільки трансформує, а й фіксує сенс, надаючи йому ознак трансфінитності (термін тут вживаємо в традиції екзистенціальної психології [9]). Таким чином, позначений ситуацією комічного, сенс ініціює для людської суб'єктивності ситуацію практично трансцензусу, виходу за межі окресленого сферою свідомості. Хоча і з деяким страхом, але можемо тут відзначити набуття комічним у такому розумінні предикації трансцендентальності. Загалом, те що подібні символічні конструкції (як-от формулювання згадуваних мисленневих експериментів) у мові науки часто можуть отримувати комічні інтерпретації, враховуючи дистанцію між побутовим і науковим слововжитком, цілком зрозуміло. Дискурс, який формується таким чином, гранично наближається до сфери художнього тексту, дозволяючи інсталювати наукове знання в загальну картину світу через метафори і символізації, що виступають як інваріант методу аналогії.

Отже, комічне в його відношенні до смислопородження може виступати як форма і спосіб здійснення трансцензусу і має суттєві ознаки трансфінитності. У прагматичному вимірі (мається на увазі прагматика як один з розділів семіотики) комічне, як видається, нерозривно пов'язане із ситуацією і феноменом розуміння. На рівні семантики підкреслимо дейктичний, «схоплюючий» характер функціонування комічного і його ситуативних значень. Крім того, можемо помітити, що за, наприклад, теорією мовних актів Дж. Остіна, сміх є класичним, еталонним зразком перформативного мовного акту, коли смисл мовлення і дія гранично зближуються. (А також є чи не ідеальною відповіддю на питання, проблематизовані в уявному експерименті, втім, як і на будь-які питання. Класичний приклад із класики *science fiction* – оповідання А. Азімова «Втеча » (1945) – штучний інтелект (квазіособистісний) отримує завдання змоделювати ситуацію, яка поставила б під питання виконання імперативної програми, «закону робототехніки» щодо неможливості поставити під загрозу життя людини. У результаті він обходить суперечності, виробивши в собі машинний «квазігумор» і сприймаючи гіпотетичні шкоду й смерть людини «жартома», «не насправді». Або згадаємо славетну лемівську повість «Голем XIV»).

З іншого боку, сміх може інтерпретуватися як точка розриву мовного та мисленнєвого акту, момент «ніщо», пробілу, дискретності в комунікації та думці, коли світ сприйманих об'єктів та мислена реальність референтів і мовних знаків стають фоном для *hic – nunc – sic* породження сенсу і його часткової фіксації. У цьому сенсі гумор у науці зазвичай спирається на парадоксальність співвідношення значення і сенсу в повсякденній та ідеальній мовах (Г. Фреге, Д. Мур, Л. Вітгенштайн), виступає як варіативна вербальна дослідницька програма, внутрішньо притаманний мові на генеративних рівнях (Н. Хомський) алгоритм породження сенсу, коли вчений, «о-словлюючи» проблему, знаходить в її вербальних описах місця смислових розривів, мовні парадокси, каламбури тощо, що дозволяє краще зрозуміти суть питання, і є, в принципі, однією з численних аналітичних методик (згадаємо аналітичну традицію 20-21 ст. і Вітгенштайна з його знаменитим афоризмом мовчання – «про те, про що не можна говорити, про те слід мовчати», фінальним у «Логіко- філософському трактаті». Відомо, що мовчання тут не означає ірраціоналізм в дусі «мовчання упанішад», а є прямою вказівкою на іншу форму репрезентації сенсу, пов'язану зі структурами мовних дескрипцій і семантичними лакунами мови, зі «знаком пробілу» (М. Епштейн [12]), варіативно – з комічним і сміхом). У такій інтерпретації сміх – це смислова точка біфуркації комунікативного акту (комунікація тут розуміється гранично широко, як інформаційна взаємодія). Метафоричні мовні конструкції зберігають і актуалізують, «запускають» механізми символізації у свідомості. Що, втім, анітрохи не схоже на «машину Тюринга», навіть за умови найширшого тлумачення знаменитого уявного експерименту. Навряд чи у випадку людини «апаратну частину» можна відокремити від «програмної». Експерименти «мізки в бочці» або «мізки в Х'юстоні» тому ілюстрація. Символ, отже, з необхідністю, крім функціоналу вказування, задавання ряду інтерпретацій, має ще й власний варіативний зміст, тобто виступає не просто проміжною ланкою між реципієнтом і сприйманим, осмислюваним, а являє собою повноцінну реальність, таку, що не може бути зведена до реальності тіней печери Платона, монореальності соліпсизму, примарної реальності символізму початку 20-го століття в літературі або квазіреальності «символічних форм» мови чи культури (Е. Касіпер).

Символ не виступає в ролі залу очікування або перону для смислу (якщо дозволено буде використовувати тут такі символічні конструкції). Символ тут – онтологізуючий маркер реальності свідомості, в якій можна жити і вмирати, взаємодіяти, можна, нарешті, сміятися, замислюватися чи сумувати. Йдеться про реальність екзистенціалів (у традиції ранньої творчості М. Гайдеггера – («*Sein und Zeit*»), інтенціонально-ментальних станів свідомості, які породжують метафорику і символіку, а отже – «вибух» смислу (одномоментне виникнення, генерацію ряду смислів, що розривають фрактальну структуру смислу і – знову її об'єднують – в ускладненому, перетвореному вигляді. Можливо, тут можна говорити про топологію генерації сенсу, яка має символічний характер і механізм якої може бути запущений комічною конотацією метафорично-символічного характеру вербального формулювання згадуваних уявних експериментів. «Перетікання» смислів як трансформація безперервних поверхонь у класичному прикладі з бубликом-тороїдом і кухлем, що визнаються гомеоморфними об'єктами в топології, є наочним) і його зсув, тобто перехід до інших смислових рядів etc., etc. Комічне створює і позначає «розриви» тканини смислу. (Недарма класичні геги спираються на продукування ситуацій абсурду. Можливо, за С. К'єркегором або Л. Шестовим, це «піднесення до абсурду» або, у слововжитковій М. Гайдеггера, перехід від онтичного до онтологічного? У цьому сенсі комічне й абсурдне виступає як довербальна форма сенсу, представлена відповідними екзистенціалами, ще до мови, трансцендентального запитування, на рівні *Dasein*).

Висновок. У якості висновку скажемо, що якщо граничною умовою для мисленого експерименту постулювати видозмінену формулу імплікації «а що, якщо...» і припустити, що в її основі лежить механізм мовної метафорики, яка може бути ускладнена до філософемі символу чи то спрощена до символічного концепту (в гранично широкій типології: від художнього до філософського; від вербального до візуального або пластичного тощо), то

можна зробити висновок, що уявний експеримент іманентний людській рефлексії та представляє сутність людини, її природу. Тому абсолютно логічним видається інтерес до мисленого експерименту в сучасній філософській антропології та філософії свідомості. Це такий вид покладання дійсності, який відноситься до «створення світів» (Х. Л. Борхес), до розуміння філософування як усвідомлення представленості і присутності людини у світі, до того, що Ж. Дельоз і Ф. Гваттари («Що таке філософія», 1994) позначали як «план іманентності» [2], первинний по відношенню до будь-якої трансцендентності, що передуює концептам, і такий, що конститує простір їхнього створення. Інакше кажучи, деяка межа мислення й свідомості, що задає людині умови *мислимого експерименту*, який проводиться, мабуть, не цілком нею (хоча і за її участі) і не цілком же нею й контролюється, але є цілком доступним для спостереження і зміни привхідних ввідних умов і обставин. Згадуючи найвідомішого з оксфордських «інклінгів» 30-х років минулого століття, Дж. Р. Р. Толкіна, це схоже на відголос мелодії Ілватара в музиці Айнурів. І ми чуємо її на межі звуку, слова, мислення й свідомості, незважаючи на те що «...у кожного в серце / разбитый гетеродин...». (БГ, «Сестра хаос», 2002).

Список використаної літератури

1. Васильев В.В. Трудная проблема сознания / В. В. Васильев. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. Пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
3. Крічлі Саймон. Вступ до континентальної філософії / Саймон Крічлі. Пер. з англ. В. Менжулін. – К.: ТОВ «Стилос», 2008. – 152 с.
4. Кубрякова Е. С. Язык пространства и пространство языка // Известия РАН. – 1997. – Т. 56. – № 3. – С. 22-31.
5. Кулик А. 10 мысленных экспериментов современной философии / А. Кулик // Русский репортёр. – 2012. – 18 июня. – № 24 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.rusrep.ru/article/2012/06/18/fylosofy>.
6. Лекторский В. А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 2003. – № 3 [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=499&Itemid=55.
7. Леонтьев Д. А. Психология смысла. Природа, строение и динамика смысловой реальности. 2-е изд., испр. / Д. А. Леонтьев. – М.: Смисл, 2003. – 488 с.
8. Леонтьев Д. А. Человечность как проблема / Д. А. Леонтьев // Человек – наука – гуманизм: К 80-летию со дня рождения академика И. Т. Фролова / Отв. ред. А. А. Гусейнов. – М.: Наука, 2009. – С. 69–85
9. Петровский В. А. Идея свободной причинности в психологии / В. А. Петровский [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.psychology.ru/library/00074.shtml>.
10. Хехт-Нильсен Роберт. Нейрокомпьютинг: история, состояние, перспективы / Роберт Хехт-Нильсен // Открытые системы. – 1998. – № 4 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.osp.ru/os/1998/04/179534>.
11. Фейнман Ричард Ф. Правила игры / Ричард Ф. Фейнман // Радость познания; пер. с англ. – М.: АСТ, 2013. – 352 с.
12. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук / М. Эпштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 864 с.
13. Fodor J. Diary / J. Fodor [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lrb.co.uk/v21/n19/jerry-fodor/diary>.

Одержано редакцією 21.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. Кретов П. В. Символика мысленного эксперимента: философско-антропологическая рецепция. В статье рассмотрен вопрос о мысленном эксперименте как об одном из актуальных средств формирования картины мира в современной науке. Обосновано положение об эвристичности мысленного эксперимента в связи с тенденцией к сближению методологий, понятийных аппаратов и мировоззренческих оснований точных, фундаментальных и социо-гуманитарных дисциплин. Особо подчеркнута роль мысленного эксперимента для современной философской антропологии и философии сознания. Определено, что мысленный эксперимент укоренён в генеративных семантических структурах языка и общезыковой метафорике. В связи с этим зафиксирован символический характер функционирования языковой метафоры в научном

дискурсе. Особо отмечен метатеоретический характер описаний условий и результатов мысленного эксперимента для решения психофизической (психофизиологической) проблемы в философии сознания, а также исследованиях по моделированию искусственного интеллекта. Предполагается, что наличествующие в современной традиции подходы к проблеме сознания недостаточны не только в силу гипотетического характера обоснования, но и по причине ухода от проблематики метафизики и онтологии. Обосновано понимание феномена комического как смыслопорождающего для научного дискурса в целом и для метода мысленного эксперимента в частности.

Ключевые слова: мысленный эксперимент, философская антропология, философия сознания, символ, символика, комическое, смех, концептуальная метафора, мультипанорамность.

Summary. Kretov P. V. Symbolics of thought experiment: philosophical and anthropological reception. The article addressed the issue of mental experiment as one of the important means of shaping the world view of modern science. Position of heuristic thought experiment due to the trend towards convergence of methodologies, conceptual apparatus and ideological bases of accurate, fundamental and socio-humanitarian disciplines is justified. The role of a thought experiment for modern philosophical anthropology and philosophy of mind is highlighting. The author determined that the thought experiment is rooted in generative semantic structures of language and common language metaphoric. In this regard, symbolic functioning of the linguistic metaphor in scientific discourse is fixed. The article specially marks metatheory character descriptions of conditions and the results of a thought experiment for the salvation of psycho-physical (psycho-physiological) problems in the philosophy of mind, as well as in the studies on the modeling of artificial intelligence. It is assumed that existing in the modern tradition of approaches to the problem of consciousness is insufficient not only because of the hypothetical nature of the study, but also because of avoiding problems of metaphysics and ontology. The author analyzed the phenomenon of the comic as a form of creating a new meaning for scientific discourse in general and for the method of thought experiment in particular.

Keywords: mental experiment, philosophical anthropology, philosophy of mind, character, symbolism, comic, laugh, conceptual metaphor, multipanorama.

УДК 141.7:130.12

О. В. Скалацька

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ МОДИ В. ЗОМБАРТА

Мета статті полягає у розгляді філософських аспектів моди, викладених у роботі В. Зомбарта «Народне господарство і мода». Простежується процес впливу збільшення споживання на формування модних тенденцій. Розвиток технологій і виробництва постають основними причинами розвитку масового виробництва та домінування моди. Обґрунтовуються економічні детермінанти генезису моди. Простежується логічна послідовність процесу виробництва, що дозволяє пояснити механізм розвитку та існування моди в сучасному суспільстві. Аналізується нове покоління людей, основним обов'язком яких є постійна зміна навколишніх речей споживання. Аналізуються основні особливості сучасної моди в порівнянні з попередніми століттями. Піднімається питання про діяльність модельєрів, що розглядається не тільки як естетична, а й як одна з ланок виробництва, яка залежить від виробників матеріалів (тканин) для створення модного одягу і низки інших чинників. Демонструються можливості застосування теорії В. Зомбарта для аналізу поняття «мода». Автор доходить висновку, що економічна теорія моди переносить акцент розгляду з естетичної площини на процес виробництва і споживання. Філософські аспекти економічної теорії моди В. Зомбарта дозволяють уточнити визначення поняття «мода», виділити його детермінанти і генезис.

Ключові слова : збільшення потреб, масове споживання, мода, одяг, добробут, модельєр, виробництво, економічна теорія моди.

Постановка проблеми. Сучасні соціально-культурні трансформації обумовлюють нове ставлення до існуючих традицій і соціальних процесів в суспільстві, що актуалізує їх

розгляд. Феномен моди представляє собою міждисциплінарний об'єкт дослідження і створює певний науковий дискурс. Теоретичний доробок пропонує плюралізм концепцій та підходів щодо: експлікації поняття «мода», генези, детермінант виникнення, онтологічного статусу, структури, суб'єктів тощо. Для сучасного суспільства притаманні споживання та орієнтація на створення особистісного іміджу, що акцентує питання економічної складової моди. Саме тому звернення до економічної теорії моди німецького дослідника В. Зомбарта постає актуальним. Розгляд даної концепції в контексті сучасних соціальних тенденцій дозволить розкрити нові аспекти феномена моди.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософська думка протягом своєї історії зверталася до різноманітних аспектів моди. Необхідно відзначити роботи класиків: Р. Барта, Ж. Бодріяра, Г. Зімеля, І. Канта, А. Кребера та інших. Аналіз даних теоретичних доробок відбувається в сучасних дослідженнях: А. Б. Гофман, Г. У. Гумбрехт, Ж. Липовецький, Л. Свенсен та інших. В українському суспільствознавстві проблематика феномена моди отримала своє поширення в культурологічних та філософських дослідженнях: Г. М. Куц, Ю. Г. Легенький, Л. П. Ткаченко та інші. Роботи, що з'являються у наш час, спрямовані на розкриття феномену моди, експлікацію його поняття, аналіз історії, визначення методології дослідження та прогнозування розвитку в сучасних умовах.

Мета статті. Мета статті полягає у розкритті філософських аспектів економічної теорії моди В. Зомбарта.

Виклад основного матеріалу. Теоретичні побудови В. Зомбарта ґрунтуються на його соціологічній концепції та визначенні економічного розвитку суспільства, що відображається в стилі висловлювання, для якого характерна логічність і детермінованість. Він простежує закономірності в кожному історико-економічному періоді. У сучасну, для В. Зомбарта, епоху головним визначальним її чинником є капіталізм. Дослідник К. Ю. Михальова додає, що крім капіталізму, В. Зомбарт спирається і на теорію потреб. При конкретному розгляді феномена моди, на думку автора, В. Зомбарт, аналізує його з багатьох позицій: «демографічних змін (розвитку масової потреби в однакових товарах), соціальних (формування нових класів), соціально-психологічних (зміна настроїв в суспільстві), економічних (розвиток масового виробництва) та ін.» [2, с. 13]. Головною особливістю теорії моди В. Зомбарта, на думку К. Ю. Михальнової, є «виявлення залежності між явищами моди і організацією народного господарства» [2, с. 20].

Саме створення нового підходу до розгляду капіталізму постає однією з головних заслуг В. Зомбарта, на думку Р. П. Шпакової. Сенс нового аспекту полягає у його «аналізі соціальної обумовленості культурно-економічної діяльності людей» [5, с. 72]. У В. Зомбарта капіталізм постає як предмет «багатогранного міждисциплінарного обговорення», що також можна простежити на прикладі теорії моди. Визначення моди В. Зомбарт розкриває за допомогою саме поняття «капіталізм». Згідно з його поглядами, мода - це «улюблене дітище капіталізму, що виникло з внутрішньої сутності його; не багато знайдеться інших явищ соціального життя, які висловлювали б характерні особливості капіталізму так ясно, як це робить мода» [1, с. 343].

До переліку новизни, визначеної В. Зомбартом, О. В. Рочняк додає положення, що В. Зомбарт «вперше розглядає проблему купівлі «статусних», але непотрібних речей як психологічну залежність, тобто «шопоголізм» [3, с. 197]. Дане положення автор виводить, виходячи з положення В. Зомбарта про те, що мода здатна визначити покупку споживача незалежно від її функціональності, просто тому, що це модний продукт. В цілому, на думку дослідника О. В. Чурсіної, В. Зомбарт, визначає моду як позитивне явище для суспільства, що «сприяє розвитку економіки» [4, с. 28].

Незважаючи на існуючі теорії моди в різних галузях знання відсутнє єдине її сприйняття та розкриття її природи. В цілому, на думку В. Зомбарта, для цієї теоретичної бази характерно повторення вже існуючих положень. Економічна теорія моди В. Зомбарта ґрунтується на двох основних положеннях: ролі моди в господарському житті та різних

формах споживання. В цілому, на думку В. Зомбарта, «виникнення і розвиток моди є ще нескінченно більш складним процесом» [1, с. 340].

В. Зомбарт спирається на визначення моди, запропоноване Фішером, згідно з яким «це загальне поняття для тих форм культури, які мають лише тимчасове значення» [1, с. 333]. У рамках аналізу господарського життя, на думку В. Зомбарта, основний акцент переноситься на розгляд двох елементів: мінливості і нівелювання потреб. Дослідник звертає увагу на те, що «важко» визначити, як мінливість впливає на перехід звичайного одягу в статус «модного». Він вибудовує наступний логічний зв'язок взаємообумовлених одним з одним понять: зміна смаку впливає на перетворення потреб, які формують моду. Особливістю даної послідовності є те, що дана формула діє тільки в межах одного покоління. Для того, щоб розібратися в тимчасових межах змін, що формують модний простір, В. Зомбарт аналізує сучасне суспільство споживання.

На початку свого викладу феномена моди В. Зомбарт звертається до аналізу таких понять як «потреби» і «масовість». Однією з головних особливостей сучасного суспільства є збільшення потреб населення, що зумовлює формування і розвиток соціальних процесів. Під масовими потребами розуміються виключно «потреби в одноманітних товарах». В. Зомбарт не розглядає властиві для сучасного суспільства різноманітні механізми маніпуляції, спрямовані на збільшення прибутку окремих підприємств. Він зазначає, що його «цікавить тільки те перетворення предметів виробництва, яке виходить мимовільно із середовища споживачів» [1, с. 324].

Соціальні трансформації, що ґрунтуються на збільшенні потреб споживачів та масовому виробництві, призводять до появи «нового покоління людей», які «прагнуть втілити і в зовнішніх формах занепокоєння і мінливість своєї внутрішньої істоти» [1, с. 332]. Нове покоління вимагає постійних змін в предметах споживання, характеризує моду. Для існування в суспільстві та комунікації індивід повинен змінювати оточуючі його речі, незважаючи на ідентичність з певними традиціями і звичаями.

Історичне коріння моди, на думку В. Зомбарта, простежується в попередніх століттях, і створює певні умови для виникнення даного феномена. До головних передумов виникнення моди можна віднести: критику нововведень в одязі, підкреслення дорожнечі, існування певних вимог до жіночого і чоловічого одягу тощо. З економічної точки зору, мода починає функціонувати у своєму сучасному стані тільки з минулого століття, коли її форми та прояви «виразилися до такої міри різко, що отримали рішучий вплив на форми економічного життя» [1, с. 334].

В. Зомбарт виділяє три основні риси сучасної моди. Перша особливість полягає у «владі моди над безмежною безліччю предметів споживання» [1, с. 335]. Дана особливість виявляється у наявності всіляких елементів одягу та аксесуарів, які дозволяють створити завершений образ. При цьому, важливою властивістю нового цілісного образу постає те, що «чим більше предмет даремний, тим більше він підпорядкований моді» [1, с. 335]. Тенденція даремності у моді вказує на розширення модного простору за допомогою появи в ньому нових елементів. Дана особливість моди не втратила своєї актуальності і в наш час. Для створення привабливого іміджу необхідно не тільки правильно підібрати одяг, а й додати речі, що не мають функціональності, але свідчать про соціальний статус і добробут індивіда.

Другою особливістю моди є її загальність. Вона пов'язана, з тим, що довгий час простір моди було обмежено становими та національними рамками. В сучасному суспільстві простір моди фактично ліквідує будь-які межі. У першу чергу, це пов'язано з процесом глобалізації та міжкультурної комунікації.

Третьою особливістю моди є «скажений темп змін». У даному випадку, В. Зомбарт має на увазі процес наступних змін: якщо в попередні століття будь-яке нововведення розвивалося протягом кількох років, то в сучасному суспільстві, подібний процес може відбуватися протягом одного сезону кілька разів. За допомогою даної особливості моди В. Зомбарт відзначає важливу закономірність для сучасної особистості: тривалість моди протягом декількох років робить одяг звичайним, а не модним. Сучасна мода демонструє

процес акселерації у просторі моди, що містить економічну складову. Так, одяг наприкінці сезону продають зі знижкою, процент якої збільшується з появою нової колекції.

Вищезазначені особливості моди, на думку В. Зомбарта, були сформовані лише в сучасних соціальних умовах. Для розкриття даного твердження він пропонує новий підхід: детермінанти виникнення моди визначаються «певною галуззю промисловості, в якій мода відіграє визначну роль, саме – дамський одяг» [1, с. 336]. У теоретичних побудовах прояви моди розглядаються на прикладі та ілюстраціях одягу. У переважній більшості випадків аналізу піддається жіночий одяг, який демонструє різноманітність форм і елементів. В. Зомбарт дотримується даного стандарту та показує процес генези моди в середовищі жіночого одягу.

Процес зародження моди В. Зомбарт починає розглядати з аналізу магазину, в якому продається жіночий одяг (тобто, результат виробництва). У магазині представлені виключно модні речі даного (зимового) сезону – результат діяльності модельєрів і тенденцій попередніх сезонів (літнього). В. Зомбарт звертає увагу на процес асиміляції модних тенденцій: магазин певної фірми продає одяг, зроблений за моделями більш модних географічних місць.

Наприклад, простір впливу паризької моди виходить за межі Франції: «європейсько-американська мода є творінням паризьких кравців» [1, с. 339], виключно щодо фасону одягу. В Парижі є фірми, які створюють і поширюють продукти моди. Дані фірми роблять не лише копії модного одягу. На їх діяльність також впливають бажання окремих клієнтів. Клієнти подібних фірм – це «інструмент, на якому вони грають» [1, с. 338]. В. Зомбарт не зупиняється на розгляді даного питання, але визначає певний філософський аспект стосовно здатності окремого індивіда (не дизайнера) виступати суб'єктом моди не лише як споживача, а й творця.

Простежуючи далі логічний розвиток модних тенденцій, В. Зомбарт звертається до аналізу виникнення моди в містах, на моделі яких спираються (копіюють) при показі одягу в магазинах. Вищеописаний процес знов повторюється: ті, що малюють, на основі тенденцій попередніх сезонів створюють нові моделі. У їх роботі, в деяких випадках, творчий процес відсутній. Вони працюють «часто абсолютно механічно і часом навіть безглуздо» [1, с. 337].

Розвиток моди, її першооснова визначається «великими паризькими кравцями половини «всього світу» і всього півсвіту» [1, с. 338]. В. Зомбарт називає дизайнера «митець-кравець», який «робить вплив на моду у всіх галузях, творами яких користується для своєї справи» [1, с. 339]. Незважаючи на роль модельєра як творця всіх модних тенденцій і володаря естетичного смаку, у порівнянні з діяльністю тих, хто малює, сенс його роботи не завжди має вплив на маси населення. В цілому, естетика виявляється вторинною. Модельєр замінюється малювальником, а його творчий процес, що містить певний сенс – винятково механічним процесом. Сучасні модні покази дизайнерів проходять у формі вистави, в якій декорації, музика та інші елементи, створюють необхідне уявлення дійсності. Подібний показ постає спробою реалізації уявлення дизайнера.

Продовжуючи аналіз діяльності модельєра, В. Зомбарт схиляється не до естетичної складової, а до економічних підстав його діяльності. Дослідник зосереджується не на творчому процесі модельєра, а на роботі з тими, хто малює, і матеріалами, з яких створюється одяг. Саме матеріали представляють новий логічний зв'язок: вони існували як результат виробництва у своєму різноманітті і окремо, до моди на певний одяг в конкретний сезон. В. Зомбарт показує, що дані матеріали є результатом творчості виробника. Дизайнер повинен пристосовуватися або погоджувати свої ідеї з матеріалом, оскільки з нього створюють одяг.

Для того щоб збагнути процес розвитку моди, В. Зомбарт простежує виробництва, «що є допоміжними до кравецького» [1, с. 339]. У даному випадку важливим суб'єктом у створенні продукту моди постають ті, хто малює, в обов'язки яких входить виготовлення малюнків для тканин і прикрас, що виробляють фабрики.

Завершальний етап у формуванні модних тенденцій пов'язаний з покупцями (під якими В. Зомбарт також має на увазі фабрикантів і торговців), які вибирають з усього розмаїття існуючих малюнків. Виробництво часів В. Зомбарта, незважаючи на те, що це був період становлення масового споживання моди, вже могло дозволити собі виробництво нових малюнків і копій з певних зразків. При цьому В. Зомбарт показує взаємозв'язок, що існує між різними галузями промисловості: «щорічно карта квітів, яка служить керівництвом для всього виробництва квітів і пір'я, і яку можна скрізь купити за три марки, складається у свою чергу на підставі зразків шовкових стрічок, що розсилаються ліонськими фабрикантами» [1, с. 339].

В. Зомбарт зупиняється на аналізі ткацької промисловості, «яка підходить для всіх галузей промисловості і відображає загальний стан справ» [1, с. 341]. Тканина, її структура і зображення на ній постають в певних випадках першоосновою для створення моделі одягу. Виникає питання щодо того, як створюються нові фасони. В. Зомбарт спираючись на існуючий плюралізм фасонів, пояснює, що даний процес ускладнюється: «було взято для фасонів все, що тільки можливо; всі форми прикрас - квіти, листя, орнаменти, діагоналі, всякого роду поздовжні і поперечні малюнки – все використано, всякі зіставлення і поєднання випробувані; всяка пряжа перероблена у всіх можливих зв'язках і з'єднаннях» [1, с. 342]. У період, коли не було цього різноманіття фасонів, робота тих, хто малює, зводилася лише до додавання незначних нових елементів на малюнок, що зображувався на різних тканинах. В даному випадку, важливим постає зауваження про те, що раніше протягом декількох сезонів простежувалося копіювання фасонів. Процес копіювання фасонів свідчив про довгостроковість споживання даної моделі. Дана тенденція простежується і в сучасному суспільстві.

В. Зомбарт виділяє наступний ряд факторів, що сприяють формуванню жіночої моди в Парижі (вони існують незалежно від одягу): копіювання оригіналів французької моди; зразки поширюються раніше, ніж готові продукти моди; модні журнали пропонують певні тенденції; модельєри створюють нововведення в одязі; вплив інших центрів і окремих особистісних суб'єктів. Можна стверджувати, що дані фактори формують умови для зародження моди та визначають її тенденції. Мода сезону і перераховані вище чинники взаємообумовлені.

Аналіз виникнення модних тенденцій дозволяє В. Зомбарту зробити висновок про те, що «роль споживача обмежується мінімумом; рушійною силою в цьому процесі у будь-якому випадку є скоріше капіталістичний підприємець» [1, с. 341]. Даний висновок може бути правомірним виключно з економічної точки зору, але не філософської. Підприємець для того, щоб створювати і продавати модний продукт повинен спиратися на інтереси споживачів. Споживач, спираючись на власні інтереси, модні журнали, вибирає продукт. Між підприємцями, що пропонують модні продукти, існує конкуренція. Саме конкурентна боротьба «створює другу тенденцію сучасної моди – схильність до швидкої перерви» [1, с. 341].

У своїй боротьбі конкуренти можуть скинути ціни і не міняти форми. Мода формується саме завдяки нововведенням (зміні фасонів), які «створюють фіктивну перевагу в тих випадках, коли неможливо досягти дійсного» [1, с. 343]. Плюралізм форм, кольорів, малюнків, тканин активізує творчу роботу тих, хто залучений до цього процесу. Створити нову річ, на думку В. Зомбарта, «легше», «ніж зробити її краще або дешевше» [1, с. 343]. Тут діє закон, згідно з яким: «попит збільшується, якщо знову запропонований товар має незначні зміни, порівняно з колишнім: предмет поновлюється, тому що вийшов з моди, хоча він ще далеко не зношений» [1, с. 343]. До цього додається «задоволення в змінах» одягу у людей. Підприємці зосереджуються не на якості товару та змісті, а на його візуальному образі. Візуалізація нового товару орієнтована на вигляд речей, якими користуються вищі стани суспільства.

Створення копії не тільки розширює простір і вплив моди, але і здатне привести до її знищення: мода «втрачає свою ціну з тієї миті, як тільки починають з'являтися погані наслідування її» [1, с. 343]. Завдяки можливостям сучасної техніки, яка «не знає кордонів для

підробки», нижчі верстви суспільства можуть носити такі ж фасони одягу, як і представники вищих верств суспільства. Процес створення дешевих копій і наслідування нижчими станами модних тенденцій вищих, створює «кругообертання, постійне революціонування смаку, споживання, виробництва» [1, с. 343].

На думку В. Зомбарта, «всі своєрідні особливості сучасної моди... впливають, таким чином, з самої суті капіталістичного ладу народного господарства» [1, с. 341]. Підтвердження даної тези В. Зомбарт знаходить у тому, що підприємець заради утримання покупців продає їм нові товари. Сучасне суспільство споживання вимагає постійного оновлення пропонованих товарів, тому фабрики змушені створювати і продавати одяг, який би відповідав модним тенденціям. Товар, що не відповідає моді, не потрібен споживачам. Саме тому підприємці змушені «завжди набувати новітні колекції моделей, новітні малюнки» [1, с. 341]. Подібна тенденція постає причиною поширення моди: покупка підприємцями нових товарів у боротьбі за споживачів. В даному випадку В. Зомбарт обґрунтував економічний чинник у розвитку проявів моди.

Висновки. Економічна теорія моди В. Зомбарта ґрунтується на його соціологічних (поява нового покоління людей) та економічних положеннях (капіталізм та збільшення споживання). Соціально-економічні трансформації у суспільстві обумовили формування нового покоління, основним обов'язком якого є постійна зміна оточуючих його речей споживання. Структура даної теорії містить певні філософські та естетичні категорії, що мають переважно економічне визначення: «модельєр», «копія», «наслідування». У філософському аспекті В. Зомбарт розглядає не тільки образ нового споживача, але й особистості, на першому місці у якій знаходяться споживчі інтереси. Новий індивід зорієнтований лише на розвиток своєї статусної (іміджевої) ролі у суспільстві, а відповідно, розвиток особистісних властивостей посідає вторинне місце. Онтологічний статус моди характеризується відсутністю меж, первісністю та перевагою матеріального початку. Усі структурні компоненти моди (дизайнер, нововведення, копії, наслідування) залежать від вимог споживачів. Прагнення споживачів до збільшення та постійного оновлення речей, що споживаються, впливають на розвиток суспільства й конкуренцію між підприємцями. Естетичні цінності відіграють другорядну роль: зміна смаку впливає на перетворення потреб, які формують моду. Подальший розгляд філософських аспектів економічної теорії моди дозволить уточнити дане поняття, простежити його генезу, окреслити нові орієнтири наукового дискурсу.

Список використаної літератури

1. Зомбарт В. Народное хозяйство и мода. К вопросу о современных формах / Вернер Зомбарт. Избранные работы [пер. с нем. Э. М. Зиновьевой]. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 321-343.
2. Михалева К. Ю. Концепции моды в классической социологической теории. Ч. 2 / К. Ю. Михалева // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2011. – №4. – С. 191-207.
3. Рочняк О. В. Аналіз основних соціологічних підходів до розуміння сутності моди / О. В. Рочняк // Нова парадигма. – 2012. – Вип. 114. – С. 194-203.
4. Чурсина О. В. Феномен моды в работах отечественных и зарубежных исследователей / О. В. Чурсина // Гуманитарные исследования. – 2010. – №4 (36). – С. 26-31.
5. Шпакова Р. П. Вернер Зомбарт: в ожидании признания / Р. П. Шпакова // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2001. – Т.4. – №1. – С.62-78.

Одержано редакцією 12.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотація. Скалацкая Е. В. *Философский аспект экономической теории моды В. Зомбарта.*

Цель статьи заключается в рассмотрении философских аспектов моды, изложенных в работе В. Зомбарта «Народное хозяйство и мода». Прослеживается процесс влияния увеличения потребления на формирование модных тенденций. Обосновываются экономические детерминанты генезиса моды. Прослеживается логическая последовательность процесса производства, позволяющая объяснить механизм развития и существования моды в современном обществе. Анализируется новое поколение

людей, основной обязанностью которых является постоянная смена окружающих вещей потребления. Анализируются основные особенности современной моды по сравнению с предыдущими веками. Поднимается вопрос о деятельности модельеров, которая рассматривается не только как эстетическая, но и как одно из звеньев производства, зависящее от производителей материалов (тканей) для создания модной одежды и ряда других факторов. Демонстрируются возможности применения теории В. Зомбарта для анализа понятия «мода». Автор приходит к выводу, что экономическая теория моды переносит акцент с эстетической плоскости на процесс производства и потребления. Философские аспекты экономической теории моды В. Зомбарта позволяют уточнить определение понятия «мода», выделить его детерминанты и генезис.

Ключевые слова: увеличение потребностей, массовое потребление, мода, одежда, роскошь, модельер, производство, экономическая теория моды.

Summary. Skalatskaya O. V. Philosophical aspect of W. Sombart's economic theory of fashion.

The aim of the article is to consider the philosophical aspects of the fashion which were expounded in the work of W. Sombart «National Economy and Fashion». The process of the influence of the formation of increased consumption on the trends is retraced. Economic determinants of the fashion genesis are justified. Logical sequence of the production process, which allows to explain the mechanism of the development and existence of fashion in modern society is retraced. The new generation of people whose primary responsibility is the constant change of surrounding things of consumption is analyzed. The main features of modern fashion in comparison with the previous centuries are analyzed. The question about the activities of fashion designers, which is considered not only as an aesthetic, but also as one of the units of production, depending on the manufacturer of materials (fabric) to create fashionable clothing and other factors is raised. The possibilities of applying the theory of W. Sombart for analysis the concept «fashion» are demonstrated. The author concludes that the economic theory of fashion is based on the process of production and consumption, overlooks the consideration of aesthetic aspects. Philosophical aspects of W. Sombart's economic theory of fashion allow to refine the definition of «fashion», to highlight its determinants and genesis.

Keywords: an increase of needs, mass consumption, fashion, clothing, luxury, designer, manufacturing, economic theory of fashion.

УДК 316.42:378.1

Д. Б. Свириденко

ФУТУРОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ МОДЕРНІЗАЦІЇ В ГАЛУЗІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ

У статті розглядаються футурологічні аспекти теорій, що обґрунтовують зміст процесів модернізації вищої освіти в Україні. Зокрема, наголошується на тому, що модернізація освіти повинна бути спрямована на те, щоб освіта не тільки адекватно реагувала на сучасний стан розвитку суспільства, але й мала б випереджаючий характер, а отже, реформи в цій сфері повинні використовувати результати ґрунтовних концепцій майбутнього людської цивілізації, зокрема, глобалізації як провідного вектора цього розвитку. Відстоюється думка щодо продуктивності активного використання футурологічної методології при здійсненні теоретичних спроб обґрунтування стратегій розвитку галузі вищої освіти України в умовах становлення глобалізованого суспільства. При цьому розкривається евристичний потенціал методології соціальної філософії та філософії освіти, які здатні надати теоретичної обґрунтованості та спрямованості процесам модернізації у вітчизняній сфері вищої освіти, пошукам нових засад ідеї університету в ХХІ ст. в умовах щоденного посилення глобалізаційних тенденцій та формулювання суспільного запиту на людину нового типу мислення.

Ключові слова: вища освіта, глобалізація, майбутнє, модернізація, цивілізаційні зміни, університет, філософія освіти, футурологія.

Постановка проблеми. На початку ХХІ ст. в Україні та інших державах ще більше активізувався пошук стратегій розвитку вищої освіти з метою приведення цієї галузі у відповідність соціальним запитам глобалізованого суспільства на фоні визнаної кризи класичної моделі освіти. Вирішення цієї актуальної для подальшого розвитку вітчизняного суспільства та

людства в цілому задачі потребує аналізу футурологічного потенціалу здійснюваних пошуків, наскільки сучасна філософія освіти здатна не тільки давати обґрунтовані відповіді на сучасні запити, але й надати університетській освіті випереджаючого характеру.

В сучасній філософії освіти ствердилась думка, що становлення інформаційного суспільства диктує необхідність модернізації класичної, традиційної освіти, принципи якої сформульовані Я. А. Коменським, Й. Песталоцці та ін. і яка успішно функціонувала до середини ХХ ст., на глобальну систему відкритої, гнучкої, індивідуалізованої безперервної освіти і самонавчання протягом життя [8, с. 182].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Трансформаційні процеси в українській сфері вищої освіти активно аналізуються наступними дослідниками: В. Бакіров, С. Клепко, В. Кремень, М. Михальченко, О. Уваркіна. Ми також розглядаємо ідеї закордонних теоретиків вищої освіти: А. Бермус, Б. Гершунський, Л. Горюнова, Г. Хауг. При цьому, для нашого дослідження важливим вважається залучення досягнень низки вітчизняних та закордонних футурологів, зокрема С. Кримського, Е. Ласло, Б. Поломошнова, В. Фадєєва.

Мета статті – аналіз футурологічних аспектів, що мають місце при розробці засад модернізації у вітчизняній галузі вищої освіти в контексті розгортання процесів глобалізації.

Виклад основного матеріалу. В умовах високої соціальної динаміки, спричиненої глибинними трансформаціями цивілізаційного масштабу, назрілою виглядає потреба у формулюванні філософських принципів здійснення перетворень в університетській освіті, адже вона була та залишається соціальним інститутом, який є місцем зберігання, народження та трансляції цінностей і знань, що мають визначну роль для прогресу людства. Специфікою сучасної вищої освіти є те, що за своєю природою вона повинна мати випереджаючий характер, формуючи особистісні та професійні риси студента, спираючись на певний проект, що містить низку уявлень футурологічного характеру, які слугували б орієнтиром в розбудові стратегії освітніх перетворень. Пошук таких орієнтирів, на нашу думку, може бути здійснений із використанням методології соціальної філософії та філософії освіти, які здатні надати теоретичної обґрунтованості та спрямованості процесам модернізації у цій сфері.

Б. Гершунський звертає увагу на потужний прогностичний потенціал філософії освіти у вирішенні не тільки прикладних задач розвитку освітньої галузі, але й для пошуку довгострокових стратегій в царині освіти: «Прогностична функція філософії освіти не може обмежуватись тільки прямими та безпосередніми рекомендаціями, орієнтованими на формування політики та стратегії освітньої діяльності у суворо визначеному часовому проміжку. Надзвичайно важливо саме в логіці філософії освіти відпрацьовувати можливі сценарії розвитку освіти глобального масштабу, що виходять за межі жорстко визначених та, тим більше, прагматично зорієнтованих задач, надаючи загальний абрис освітньої діяльності в ідеалі, в довгостроковій перспективі» [3, с. 492]. На думку Б. Гершунського, парадоксальним є те, що сфера освіти, що має безпосереднє відношення до майбутнього, фактично закладаючи основи цього майбутнього, випадає з зони прогностичної уваги навіть самих титулованих футурологів, що займаються міждисциплінарним обґрунтуванням глобальних проблем розвитку цивілізації [3, с. 493].

На користь долучення підходів футурології для досягнення мети дослідження, слугує низка характеристик цієї науки, які визначають її своєрідність: інтегративність (спрямованість на формулювання загальних, об'єднуючих принципів підходу до майбутнього); комплексність (спрямованість на розкриття тих взаємозв'язків, взаємообумовленостей тощо, у яких знаходяться ті предмети та явища, що характеризують собою майбутнє); філософічність (спрямованість на дослідження не самих процесів, а їхньої сутності); багаторівневість (орієнтованість на дослідження на всіх рівнях – від глобального й регіонального до локального та індивідуального); утилітарність (націленість на розуміння того, що і чому саме це відбувається, спрямованість на формулювання практичних рекомендацій); гуманістичність (служіння збереженню, підтриманню, розповсюдженню й підсиленню людяності в усіх взаємозв'язках) [9, с. 15-16].

Змістовні трансформації у системі освіти мають знімати наступне протиріччя: з одного боку, освіта, орієнтована за своєю природою на майбутнє, потребує інновацій в умовах високої динаміки суспільних процесів; з іншого боку, освітня галузь має велику силу інерції через складність функціонування та громіздкість бюрократичної складової освітнього процесу. До того ж, наявна в Україні система університетської освіти була сформована за доби панування індустріальної парадигми суспільного устрою: випускники вищих навчальних закладів були в процесі навчання зорієнтовані на вирішення вузьких спеціалізованих задач конкретних сфер виробництва. Проте постіндустріальне суспільство із високим темпом змін технологій, виробничих відносин та, взагалі, суспільного життя, ставить під знак питання затребуваність у фахівця такого типу. До того ж, взагалі, виникає ситуація неможливості передбачення стану технологій предметної галузі, для якої готують фахівця. За цих умов виникає закономірна необхідність у підготовці фахівців нового типу – тих, що вміють адаптуватись до швидких змін, які озброєні фундаментальними та універсальними знаннями.

Теоретичне обґрунтування процесів модернізації освіти в якості однієї із методологічних перепон їх пошуку має наступне: «Ми знаходимось у драматичній ситуації: повноцінне збереження всього категорійного апарату наук про освіту (перш за все, педагогіки та педагогічної психології) виглядає неможливим завдяки втраті базових цінностей цього світогляду – науковості, все загальності, єдності, раціональності. В той самий час, відмова від цього спадку потребує великих зусиль по відтворенню всієї філософської інфраструктури освіти і, перш за все, здобуття нової мови та способу мислення поза контекстом звичних формул суб'єктності, доцільності, планування, організації та рефлексії» [2, с. 10-11].

В даному контексті, вважаємо за доцільне навести наступну думку С. Кримського: «Історія вчить, що людство відтворює минуле із більшою досконалістю, аніж передбачає майбутнє, та ж історія демонструє, що рано чи пізно людина отримала здатність вирішувати кризи свого часу багато в чому завдячуючи вірній оцінці свого завтрашнього дня, чітко розуміючи при цьому, що створення майбутнього пов'язане, як правило, із критичним осмисленням теперішнього» [6, с. 6]. До того ж, при розбудові футурологічних моделей в освітньому середовищі, ми намагаємось виходити із розуміння цього феномену з позицій системності, що викликано складністю досліджуваного об'єкту. Дана позиція враховує наступні ідеї С.Кримського: «Комплексний підхід до прогнозування можливий при визначенні майбутніх подій так званим системним методом... Системний підхід до прогнозування оснований на тому, що специфіка складного прогнозованого об'єкту не вичерпується особливостями його компонентів, а пов'язана, в першу чергу, із характером взаємодії між ними... Прогнозований об'єкт, що розуміється в якості системи, повинен бути аналізованим разом із його оточенням – середовищем» [6, с. 38].

Ми наголошуємо на евристичному потенціалі використання методологічних підходів футурології для аналізу процесів трансформації в освітній сфері України, поділяючи наступний підхід: за умови наявності систематизованого фактологічного матеріалу, футурологічної аналітики та футурологічної етики має визначатися і футурологічна методологія формування відповідних висновків, за якими мають формулюватися конкретні рекомендації для наступної діяльності – як теоретичної, так і практичної [9, с. 9]. Саме такі методи, як аналіз, синтез, індукція, дедукція, екстраполяція, абстрагування, моделювання та конструювання, спостереження та опис, експеримент та метод експертних оцінок і дають змогу здійснювати розробку висновків футурологічного характеру [9, с. 12]. При цьому, ми виходимо із розуміння того, що всі об'єктивні закони разом і кожен з них, взятий окремо, мають певну локалізовану в просторі й часі, умовах і обставинах область дійсної їх застосовуваності, за межами яких вони перестають бути дієвими, тобто втрачають властивість бути об'єктивними законами [9, с. 61-62]. Це дозволить нам уникнути пафосу абсолютизації закономірності чи, навпаки, випадковості при аналізі теоретичних засад модернізації в українській освіті.

Актуальності при аналізі сучасного стану вищої освіти у нашій країні набуває наступна теза: «Прогнози повинні передувати планам, проектам, оскільки дозволяють оцінювати хід, наслідки виконання (або невиконання) планів, проектів... Цикл прийняття управлінського рішення можна уявити наступним чином...: аналіз (опис) – діагностування (пояснення), прогнозування (передбачення) – цілепокладання – планування – програмування (як конкретизація планування – проектування (як конкретизація програмування) – рішення – контроль над виконанням рішення – зворотній зв'язок (уточнення рішення або нове рішення)» [6, с. 26]. Проте, наявна сьогодні ситуація із розгортанням модернізації в освітній сфері викликає сумніви відносно дотримання логіки управлінських рішень, запропонованої вище. Ще в дев'яності роки ХХ ст. С.Кримським зроблений наголос тому, що дієвим інструментом перетворення управління суспільним розвитком в умовах переходу до нової парадигми є прогнозне соціальне проектування як ланка соціально-управлінського циклу, що спрямована на діагностику та прогнозування актуальних та перспективно значущих проблем та розробку варіантів їх вирішення [6, с. 112]. Проте, як оказує досвід модернізаційних процесів у багатьох підсистемах суспільного життя, включаючи освітню, цей підхід використовується фрагментарно. У монографії С. Кримського «Верифікація соціальних прогнозів» робиться важливе зауваження стосовно особливостей соціального прогнозування, зокрема, відмічається наступний факт: «Прогнозування соціальних процесів є ймовірнісним, умовним, багатоваріантним, адже соціальний об'єкт або процес детермінуються множиною факторів, а їх сукупний результат є «рівнодіючою», в якій значення того чи іншого фактору може значним чином змінитись в достатньо короткий строк... Дія об'єктивних та суб'єктивних факторів можуть вносити значні корективи у соціальний прогноз» [6, с. 30]. Ми виходимо із розуміння людського суспільства в якості складної системи, яка складається з відносин окремих людей, що мають свідомість, між собою та оточуючим середовищем, коли наявність у людини розуму та свідомості ускладнює динаміку розвитку цієї системи: «Еволюцію природних систем зазвичай можна описати диференційними рівняннями, які відображають поведінку цих систем в просторі основних обмежень, накладених на систему. Інакше справа виглядає, коли ми переходимо до людських спільнот. Свідомість, якою наділені члени спільноти, здійснює вплив на поведінку системи, направляючи еволюцію системи через множину непередбачуваних шляхів» [7, с. 23].

До того ж, вітчизняний освітній контекст, за думкою В. Бакірова, є надзвичайно складним для розуміння та впорядкування з метою теоретичного аналізу та пропонування конкретних практичних реформ, адже важко вимагати від системи управління вищою освітою в Україні високих показників ефективності, колт, здебільшого, процеси в цій галузі розгортаються бурхливим та малокерованим чином через підпорядкованість державних навчальних закладів 28 міністерствам і відомствам, що ускладнює координацію і кооперацію їх діяльності, концентрацію науково-педагогічних кадрів на пріоритетних напрямках, моніторинг якості освіти тощо [1, с. 39].

Дослідник С.Клепко наголошує, що активні зміни в освітній сфері є об'єктивною вимогою часу, яка в своєму розгортанні повинна керуватись наступними ключовими факторами: «Поява нових форм університетської освіти радикально змінює ситуацію в сфері освіти. Створюється система відкритої освіти, що передбачає відкритість освіти майбутньому («завжди дивитися вперед»), інтеграцію усіх способів освоєння людиною світу, вільне використання інформаційних ресурсів, особистісну спрямованість процесу навчання, партнерство викладача й студента» [5, с. 265]. В якості одного із кроків результативного здійснення модернізаційних процесів в освіті, за думкою О. Уваркіної, є дотримання наступних вимог: «Реформа освіти – системна, прозора і науково обґрунтована. Реформа не задля реформи або руху в Болонський процес, а реформа задля підвищення рівня якості освіти, яка б забезпечила життєвий успіх людини і суспільства загалом» [10, с. 231]. На нашу думку, використання методів соціальної філософії, філософії освіти та футурології здатні підвищити продуктивність пошуків нових засад розвитку освіти.

Сучасна система вищої освіти здійснює модернізаційні процеси в контексті тенденції до міжнародної інтеграції, до взаємного зближення із іншими національними системами освіти. При цьому, поза увагою багатьох дослідників залишається наступний факт, на якому наголошує Л. Горюнова: «Кінцева мета процесу інтеграції – формування єдиного освітнього простору як найкращої форми ефективного вирішення задач міжнародного та планетарного масштабу» [4, с. 45]. Проте, залишається актуальним факт, що сьогодні в світі не існує такої моделі вищої освіти (наприклад, США), яку можна було б використати в якості орієнтиру при модернізації системи освіти, а свою власну модель, яка б враховувала унікальні культурні особливості та освітні потреби Європи, ще тільки доведеться розробити [12, с. 15].

Дослідник В. Фадєєв звертає увагу на тому, що глобалізація ставить складні питання перед різними сферами людської діяльності, а пошук відповідей на них вводить до глобалізаційного дискурсу, складовою частиною якого є і дискурс вищої освіти, необхідність пошуку цінностей нового гатунку, здатних надати процесам становлення глобального суспільства більш вираженого та змістовного характеру: «Визначення подальших перспектив розвитку як планетарної цивілізації, так і певних локальностей не може здійснюватись без урахування геокультурної складової та тих змін, що відбуватимуться в соціокультурному середовищі різних регіонів світу. Вірогідно, найзапеклішими у подальшому стануть не тільки і не стільки дискусії навколо питань економічного та військово-політичного гатунків, скільки дискусії навколо норм і цінностей, покладених в основу глобальної політики» [11, с. 45].

Висновки. Система вищої освіти України переживає спробу здійснити теоретичне обґрунтування нової освітньої парадигми, яка прийшла би на зміну класичній, що переживає кризу. Пошук пріоритетів розвитку в цій галузі потребує використання філософської методології, адже вона має евристичний потенціал, з одного боку, для обґрунтування моделей розвитку освіти (в якості філософії освіти); з іншого боку, в якості соціальної філософії може, здійснити аналіз важливих соціальних явищ, на фоні яких здійснюється модернізація (мова йде про глобалізаційні трансформації); з третього боку, футурологічна методологія здатна сформулювати тенденції розгортання суспільства та спрогнозувати, до чого повинна бути готова система освіти в майбутньому, які випереджаючі кроки повинні бути запроваджені, яким має бути студент майбутнього.

Отже, нами висувається теза про високий евристичний потенціал використання методологічних підходів футурології для обґрунтування процесів модернізації в системі вищої освіти нашої держави.

Список використаної літератури

1. Академическая мобильность – важный фактор образовательной евроинтеграции Украины: материалы Междунар. науч.-практ. конф., 16-19 ноября. 2010 г. / Харьк. обл. гос. администрация [и др.]; [редкол.: В. И. Астахова (отв. ред.) и др.]. – Х.: Изд-во НУА, 2010. – 363 с.
2. Бермус А. Г. Модернизация образования: философия, политика, культура: научная монография / А. Г. Бермус. – М.: Канон+, 2008. – 383 с.
3. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века (в поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б. С. Гершунский; РАН, Институт теории образования и педагогики. – М.: Совершенство, 1998. – 608 с.
4. Горюнова Л. В. Профессиональная мобильность специалиста как проблема развивающегося образования России: дисс. докт. пед. н.: 13.00.08 / Лидия Васильевна Горюнова. – Ростов-на-Дону, 2006. – 427 с.
5. Клепко С. Ф. Філософія освіти в європейському контексті / С. Ф. Клепко. – Полтава: ПОІШПО, 2006. – 328 с.
6. Крымский С. Б. Верификация социальных прогнозов (методологический аспект): [монография] / С. Б. Крымский, В. Е. Пилипенко, Ю. В. Салюк; АН Украины, Ин-т социологии. – К.: Наукова думка, 1992. – 116 с.
7. Ласло Э. Макродвиг. К устойчивости мира курсом перемен / Э. Ласло; пер. с англ. Ю. А. Данилов; предисл. А. Ч. Кларк; Фонд глобальных проблем выживания человечества им. Н. Н. Моисеева. – М.: Тайдекс Ко, 2004. – 207 с.
8. Модернізація системи вищої освіти: соціальна цінність і вартість для України: монографія / М. І. Михальченко [та ін.]; голова ред. кол. В. Кремень; АПН України, Інститут вищої освіти. – К.: Педагогічна думка, 2007. – 257 с.
9. Поломошнов Б. Є. Вступ до футурології: курс лекцій / Борис Євгенович Поломошнов. – К.: Освіта України, 2011. – 147 с.

10. Уваркіна О. В. Освітній потенціал нації: монографія / О. В. Уваркіна; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – 382 с.
11. Фадєєв Володимир. Соціокультурні тренди та українські перспективи / Володимир. Фадєєв. – К.: Стило, 2009. – 194 с.
12. Хауг Г. Європа майбутнього: Болонья і далі... / Гюн Хауг // Alma Mater («Вестник вищої школи»). – М.: РУДН, 2000. – №10. – С.15-18.

Одержано редакцією 27.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Анотація. Свириденко Д. Б. *Футурологічні аспекти модернізації в сфері вищої освіти України.* В статті розглядаються футурологічні аспекти теорій, які обґрунтовують зміст процесів модернізації вищої освіти в Україні. В частині, робиться акцент на тому, що модернізація освіти повинна бути направлена на те, щоб вона не тільки реагувала на сучасний стан суспільства, але й мала прогностичний характер, а значить, реформи в цій сфері повинні використовувати результати ретельних досліджень майбутньої людської цивілізації, в частині, глобалізації як ведучого вектора цього розвитку. Підтримується тезис стосовно евристичності активного використання футурологічної методології при здійсненні теоретичних спроб обґрунтування стратегій розвитку сфери вищої освіти України. При цьому розкривається евристичний потенціал методології соціальної філософії та філософії освіти, які здатні надати теоретичну обґрунтованість і направленість процесам модернізації в національній сфері вищої освіти, пошукам нових основ ідеї університету в ХХІ в. в умовах посилюючихся глобалізаційних тенденцій та формування суспільного запиту на людину нового типу мислення.

Ключові слова: вища освіта, глобалізація, майбутнє, модернізація, цивілізаційні зміни, університет, філософія освіти, футурологія.

Summary. Svyrydenko D. B. *Futurological aspects of modernization at higher education sphere of Ukraine.* The futurological aspects of theories which substantiate the content of modernization processes at Ukrainian higher education sphere are reviewed at the article. Especially author puts an accent on the fact that modernization of education have to make sphere of education adequate to modern condition of society, in which it is also a big need for feed-forward higher education. So modernization of this sphere needs the results of considerable researches of human civilization future and also the understanding of globalization as a minor vector of humanity development. We uphold an idea that active using of futurological methodology has big heuristic potential during substantiation of strategy of Ukrainian higher education development at the background of globalization. Also it is discovered the heuristic potential of social philosophy and philosophy of education methodologies. Author upholds an idea that they can instill the theoretic sufficiency and more pointed nature for modernization processes at the national sphere of higher education. Mentioned approaches would help to find new fundament for idea of university at XXI century at conditions of strong globalization tendencies and formation of social requests for human with new type of thinking.

Keywords: civilization scale changes, future, futurology, higher education, globalization, modernization, philosophy of education, university.

УДК 141

Л. М. Мельник

РЕЦЕПЦІЇ СТОЇЦИЗМУ В ДОКТРИНІ «ПЕРШОГО РИМУ»

У підготовку соціально-історичної доктрини християнства значний внесок зробили стоїки. Стоїцизм розробляв проблеми моралі, пропагуючи покірливе ставлення до навколишнього світу і влади. Найвидатніший представник стоїків Сенека критикував сучасне йому суспільство, проте не виступав проти багатства і рабовласництва. Сенека обґрунтовував цю ідею «промислу божого» стосовно земного статусу речей. Він виходив з того, що істинна царська влада визначається лише досконалим Розумом, який забезпечує послідовність у вірі в Бога, який керує Всесвітом. Марк Аврелій

– останній представник античного стоїцизму, у вченні якого підкреслюється необхідність «підкорити себе» світовому Розуму-Логосу-Богу, що є співзвучним уявленням раннього християнства. Марк Аврелій поглибив філософську аргументацію політичної складової цієї світової релігії. Мислителі вірують в те, що лише філософія здатна вкорінити в імперії державну мудрість, політичну терпимість, служіння суспільному благу, милосердя, тобто ті моральні чесноти, які мають бути характерними для ідеального правителя і держави. Врешті, в ідеях Сенеки та Марка Аврелія можна вбачати своєрідне підґрунтя для формування майбутньої соціально-політичної доктрини «Першого Риму» з її претензією на цивілізаторську релігійно-моральну значущість і зверхність.

Ключові слова: стоїцизм, доктрина, Сенека, Марк Аврелій, християнство, імперія, Перший Рим, принципат.

Постановка проблеми. Дослідники, звертаючись до історії Римської імперії I-II століть н.е. і вивчаючи тематику стоїцизму, вирізняють з-поміж інших філософів постаті Луція Аннея Сенеки (бл. 5 р. до н.е. – 65 р. н.е.) та Марка Аврелія (121-180 рр.), які водночас поєднували політичну діяльність та стоїчні філософські погляди. Більше того, їхні філософські роздуми були близькими до християнства, на що звертають увагу більшість сучасних дослідників, цитуючи при цьому К. Маркса, котрий називав Сенеку «дядьком християнства».

В ідейному відношенні Сенека та Марк Аврелій досить схожі, хоча вони хронологічно між собою розділені майже сторіччям. У суттєвому відношенні ці римські філософи сформували своєрідну підготовчу базу християнства та заклали ґрунт для формування доктрини Першого Риму.

Поєднання філософського вчення з практикою, а також втілення в одній людині істинного філософа і вмілого політика – явище, що зустрічається не так часто, тому діяльність Сенеки і Марка Аврелія викликає особливий інтерес.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед науковців, які досліджували окремі аспекти обраної теми статті, можна відзначити таких вітчизняних та зарубіжних вчених, як І. Бузукашвілі, В. Дмитренко, О. Васильєв, П. Грималь, О. Дворкін, В. Івлєв, Дж. Себайн, П. Краснов, С. Ошера, І. Титаренко, Т. Торсон, В. Фамінський та ін.

Метою статті є розкриття змісту ідей представників філософії стоїцизму, які вплинули на формування доктрини «Першого Риму».

Виклад основного матеріалу. Луцій Анней Сенека – римський мислитель епохи принципату, котрий прагнув розібратися в суперечностях своєї епохи; він один із визначних політичних діячів початкового періоду правління Нерона. «Прагнучи й виховати себе та інших, у тому числі і Нерона в стоїчному дусі Сенека в повній відповідності з цією філософією проповідував активну участь у державних справах» [13]. Сенека був найближчим радником принцепса, а, насправді, першою особою в державі.

Втім, мислитель не мав можливості сповна займатися політикою, він виступає як «сірий кардинал» при Нероні, хоча розвернутися йому не давали ні сам принцепс, ні особисті вороги, ні громадська думка. І як результат – політична боротьба при дворі закінчилася тим, що на схилі правління Нерона, у другій половині 60-х років, Сенека виявився непотрібний.

Мислитель у своєму вченні говорив про природну необхідність держави, зосереджуючись на тому, що свобода народів поза імперією є фіктивною і межує із варварством.

Також філософ підкреслював природне походження влади: Сенека уподібнює суспільство до тваринного світу, дійшовши висновку, що безвладдя призводить до хаосу як у тваринному, так і в соціальному світах: «...це можна бачити на прикладі різних тварин, зокрема на бджолах. У цариці бджіл найбільше приміщення в центральному і найбільш безпечному місці. Крім того, вимагаючи роботи від інших, вона сама вільна від роботи, її загибель веде до загального розладу і бджоли ніколи не допускають більше однієї цариці і кращу шукають з боєм. Крім того, у цариці незвичайна зовнішність, що не схожа з іншими ні за величиною, ні за красою» [3].

У всі часи владу отримували кращі представники як у природі, так і в суспільстві: «На чолі безсловесних стад – або найбільші, або найсильніші тварини. Йде попереду корів не кволий бик, а переможець інших самців величиною і силою; стадо слонів веде найбільший самець, а у людей найбільшим вважається кращий. Тому правителя вибирали за його душевні властивості, і щасливі були ті племена, де наймогутнішим міг стати тільки найкращий» [12].

Питання лише в тому, як цю владу в суспільстві зробити найоптимальнішою. Мислитель земну державу розглядає як частину держави космічної, Всесвіту, за законами природи членами якої є всі люди. Що ж стосується окремих держав, то вони не мають значення для всього світу, а лише для певної кількості людей: «Ми повинні уявити дві держави: одну – яка містить в собі Богів і людей (у ній погляд наш не обмежений тим чи іншим куточком землі, межі нашої держави ми вимірюємо рухом сонця), інша – це та, до якої нас приписала випадковість. Ця друга може бути афінською чи карфагенською або зв'язана з ще іншим містом; вона стосується не всіх людей, а тільки однієї визначеної групи. Є такі люди, які служать і великій, і малій державі, є такі, які служать тільки малій» [1, с. 507], але найбільш значущим є, згідно з Сенекою, служіння «Великій державі».

Судячи з римської традиції, найкращою формою правління є республіка. Рим таку форму правління мав, перед тим як стати імперією, однак глибоке розуміння стану сучасного суспільства спонукало Сенеку обґрунтовувати необхідність монархії як форми державного правління. Він зазначав, що «без неї (монархії. – Л. М.) єдність і зв'язок найбільшої імперії розпадеться на безліч частин; кінець покори буде кінцем панування для цього міста (Риму. – Л. М.)» [8, с. 204]. Однак, у монархії гуманіст Сенека ототожнює владу принцепса із владою римського народу, котрий передає імператору свої права для того, аби той забезпечив стабільність і безпеку Римської імперії та гарантував права римлян.

Головне, щоб це був дійсно гідний свого призначення правитель, а не володар. І народ справді відчував у Нероні правителя, а не володаря, не зважаючи на одну характерну його рису – гнів заради задоволення, яка була невід'ємною частиною його сутності. На думку мислителя, цим і відрізняється цар-правитель від тирана. Сутність царського духу полягає в тому, що він не визнає ніякої іншої влади, крім влади Розуму, що для стоїка означало ідеал всякого вільного духу.

Істинна царська влада визначається лише досконалим Розумом, який забезпечує послідовність у вірі в Бога, який керує Всесвітом. Звідси виходить місія людини, оскільки, вона є частиною Всесвіту, розумного і божественного, тож має жити згідно з Всесвітом і законом Природи. На думку Сенеки, тільки імператор з таким переконаннями поведе за собою народ.

Мислитель високо цінує хоробрість. Це головна чеснота в сенеківській концепції людської досконалості, основний гарант єдності громади. На переконання філософа, «хоробрі мужі» – це «ті, кого доля кидає то сюди, то туди, ті, хто в поті чола, долаючи труднощі, спинається на шпилі, то спускається в прірву, хто рушає в найнебезпечніший похід, – ті хоробрі мужі, на них тримається весь табір, а ті, кого заколисує гнилий спокій, поки інші трудяться – ті, наче туркавки: їхня безпека – у їхній ганьбі» [12]. Як бачимо, мужня людина, у розумінні Сенеки, це бездоганий громадянин, який не боїться страждання та смерті заради загалу.

Філософ був твердо переконаний, що не може бути міцною влада, якщо вона не має морального підґрунтя. У «Моральних листах до Луцілія» мислитель формулює своєрідний моральний імператив: «Роби з тим, що стоїть нижче так, як ти хотів би, щоб з тобою робили ті, що стоять вище» [12]. Цікаво, що близьке формулювання є і в Євангелії від Матвія: «І так у всьому, як хочете, щоб з вами поступали люди, так поступайте і ви з ними» (Мв. 7:12).

Проте Сенека моральність інституту влади пов'язує із моральним образом правителя. Мислитель вказує на те, що імператори повинні у своїх діях керуватися тими моральними нормами, які є обов'язковими для громадян даного суспільства. Висвітлюючи у своїх творах

образи правителів, Сенека прагне донести до послідовників те, до чого призводить аморальність імператора. Ось чому філософ вважає, що до правителів повинні пред'являтися більш суворі моральні вимоги, так як на них покладаються долі людей і велич імперії.

Сенека у «Моральних листах до Луцілія» зазначає: «Запитаєш, хто благородний?» – і тут дає сам відповідь – «Хто від Природи схильний до чесноти. Ось єдине, що треба брати до уваги» [12].

Мислитель у трагедії «Фієст» наголошує на тому, що «не багатство творить царя» [11].

Більше того, мислитель вказує на чесноти, якими повинен керуватися імператор у діяльності – це справедливість, милосердя, совість. Згідно з поглядами Сенеки, саме ці цінності є різновидами людської досконалості, їх у різних контекстах підкреслює мислитель у своїх працях.

Даючи практичні поради імператору Нерону у творах «Про гнів», «Про милосердя», Сенека засуджує будь-які прояви жорстокості та несправедливості у відношенні до своїх підданих, мислитель вказує, що жорстокість представляє не меншу небезпеку для самих імператорів: «Царська жорстокість, усуваючи ворогів, збільшує їх число, адже на місце одного стають батьки і діти убитих, їх родичі та друзі» [3].

На переконання мислителя, цар повинен бути емоційно врівноваженою людиною і вміти придушувати у собі прояви гніву, адже гнів неодмінно приведе до проявів жорстокості: «...незалежно від розміру влади і могутності, імператора не повинні штовхати до несправедливих кар ні гнів, ні юначі пориви, ні зарозумілість» [3]. Сенека підкреслює, що одна і та ж риса характеру має різну силу, залежно від соціального положення людини: так як дозволено чинити простій людині, не допустимо вчиняти цареві.

Отже, ідеальний імператор, на переконання мислителя – це милосердна, благочестива, щедра, справедлива та мудра особистість – такі чесноти монарха сприятимуть згуртуванню суспільства та появи в ньому достатку.

Більше того, філософ також орієнтував на відшукування моральних чеснот і в самім собі: «Радше розглянься за непроминальним добром. А ним може бути лише те, що душа віднайде таки в собі самій» [12]. «Щасливий не той, кого весь люд має за щасливця, до кого спливаються великі гроші, а лиш той, хто вирізняється стійким, піднесеним духом, хто кидає під ноги все, чим захоплюються інші..., хто цінить у людині лише те, що робить її людиною..., хто твердий у своїх судженнях, непохитний, безстрашний, кого якась стороння сила може потрясти, але жодна не здатна стурбувати» [12].

Мислитель вказує на те, що мирські спокуси: багатство, розпуста, розкіш, владолубство, є головними перешкодами на шляху досягнення моральної особистості: «Люди всюди шукають насолоду, кожен порок б'є через край. Жага розкоші скочується до жадібності, чесність у забутті, що обіцяє приємну нагороду, того і не соромляться...» [12]. Автор «Моральних листів до Луцілія» зупиняється на тому, що людські помисли повинні бути направлені на добрі справи і вічне життя. «Стоїцизм Сенеки... був, по суті, релігійною вірою, яка, обіцяючи снагу й розраду в цьому світі, сама звертається до духовного життя... Зросла потреба в духовній розраді підносила релігію в людському сприйнятті на висоту, до того часу не бачену, і віддаляла її від мирських інтересів, робила її поодиноким засобом причетності до вищих сфер буття. Тлумачення Сенекою громадського й церковного життя є свідченням вражаючої подібності його мислення мисленню церковних діячів, що знайшло своє відбиття в низці сфальшованих листів, які нібито писали один одному Сенека і св. Павло» [10].

На думку мислителя, Бог присутній у кожній людині, божественне дароване всьому роду людському. Сенека в шістнадцятому листі до Луцілія підкреслює: «У кожній добродішній людині селиться якийсь Бог... Як сонячні промені, хоч торкаються землі, все ж перебувають там, відкіля злітають, так само й дух, великий і святий, посланий сюди з тим, щоб ми ближче пізнали божественне, спілкується з нами, але разом з тим не пориває із своїми небесними витокami: від них залежить, на них дивиться, до них звертається по снагу, а в нашому житті присутній як вища, краща сила» [12].

Настанови Сенеки досить співзвучні з християнством, зокрема, про швидкоплинність і оманливість чуттєвих задовольень, турботу про інших людей, недопущення розгулу пристрастей, згубних для суспільства та особистості, скромність і помірність у повсякденному житті.

Сповідуючи монархічну сутність принципату, Сенека також розумів і необхідність збереження союзу між принцепсом і сенатом як гаранту миру і стабільності в державі. На тверде переконання мислителя, опорою цього союзу мав стати сам принцепс, ідеальний образ якого Сенека створює в трактаті «Про милосердя». На основі політичного досвіду, набутого в ході активної діяльності при Юліях-Клавдіях та на досягненнях грецької думки, мислитель вводить в систему теоретичні положення принципату.

Політична діяльність філософа позитивно позначилася на становленні римського суспільства, у імперії поживалася діяльність сенату, для провінцій було полегшено податкове мито і посилено контроль над діяльністю намісників.

Сенека в своїх працях створює нові стереотипи, пропонує імовірні шляхи вирішення нагальних державних проблем. По суті, ми бачимо своєрідний авторський підхід Сенеки до формування майбутньої соціально-політичної доктрини «Першого Риму» з її претензією на цивілізаторську релігійно-моральну значущість і зверхність.

Вчення мислителя справило величезний вплив на подальшу громадську думку. Через сто років по смерті філософа імператором Риму став Марк Аврелій, стоїк, який керувався тими моральними настановами, які Сенека залишив на папері.

Марк Аврелій був останнім із славної плеяди великих цезарів Стародавнього Риму – імператорів Нерви, Траяна, Адріана і Антоніна Пія, правління яких стало «золотим століттям» в історії цієї держави [2]. Марк Аврелій став втіленням ідеї ідеального правителя Сенеки. Дійсно, римляни отримали в особі цього імператора не тирана, а монарха, образ якого був висвітлений у працях філософів, розпочатих Платоном і завершених Діоном Хризостомом.

Марк Аврелій, як і Сенека, долучився до державних справ і філософії у ранньому віці. Наставником мислителя був Антонін Пій, після смерті якого Марк Аврелій посів трон.

Рим представлявся мислителю як держава з рівним для всіх законом, управління якої здійснюється згідно із законами рівності та рівноправ'я. Він вважав всіх людей членами єдиного співтовариства. Марк Аврелій у роздумах «Наодинці з собою» підкреслює: «Для мене, як Антонія, град і Батьківщина – Рим, як для людини – світ. І тільки корисне цим двом градам є благом для мене» [6].

Варто відзначити, що мислитель характеризує через висловлену позицію свою природу, як розумну і суспільну. Тому аналізуючи людину як суспільну істоту, він засуджує тих, хто свої справи не погоджує із вищими цілями, під якими він розуміє благоустрій імперії. Більше того, мислитель вважає, що, незважаючи на марність життя людини, на неї покладені високоморальні завдання, які вона, підкоряючись обов'язку, повинна виконувати.

Імператор переконаний, що саме філософія здатна привести людину до виконання гідних обов'язків: «Філософувати – значить оберігати внутрішнього генія від паплюження і вади, добиватися того, щоб він стояв вище насолод і страждань, щоб не було в його діях ні нерозсудливості, ні обману, ні лицемірства, щоб не стосувалося його, робить чи не робить чогось його ближній, щоб на все, що відбувається і дане йому в спадок він дивився, як на те, що впливає звідти, звідки пішов і він сам, а найголовніше – щоб він покірливо чекав смерті, як простого розкладання тих елементів, з яких складається кожна жива істота. Адже останнє – згідно з природою, а те, що згідно з природою, не може бути поганим» [6]. На думку Марка Аврелія, філософія навчила його вмінню дивитися на кожен свій вчинок як на останній у житті.

Таким чином, філософія залишається законом життя, але філософ повинен пам'ятати про недосконалість людини. Неможливо насильно ввести новий суспільний лад, оновити світ, адже імператор не може керувати думками та почуттями людей. Марк Аврелій чітко не

розрізняє республіканську та монархічну форми правління, він вважає, що монархію можна виправдати, якщо монарх бачить в собі не лише володаря над народом, а й людину.

Мислитель порівнює монарха з бараном або биком, які йдуть попереду стада. Марк Аврелій великого значення надавав згоді принцепса з сенатом, він вважав, що імператор повинен бути розумним, добродішним, справедливим. Так як і Сенека, Марк Аврелій твердить, що прояви гніву несумісні зі статусом імператора: «Коли тебе зачіпає чиясь безсоромність, питай себе відразу: а можуть безсоромні не бути в світі?! Звичайно ж, не можуть! Тоді і не вимагай неможливого. Цей – він один з тих безсоромних, які повинні бути в світі. І нехай те ж саме буде у тебе під рукою і з шахраєм, і з невірним, і з усяким, хто погрішить. Згадаєш, що неможливо, щоб не існував весь цей рід і станеш добрішим до кожного з них окремо!» [6]. Більше того, мислитель був переконаний, що людська душа здатна не бентежитися зовнішніми обставинами і обмежувати свої бажання праведними думками і справами. А на людські образи слід реагувати як на випадкові і кращий спосіб мстити – не бути схожим на кривдника.

Марк Аврелій зазначав, що керуючим початком в людині є розум, його геній, його Бог, адже той, хто віддає перевагу своєму розумові, своєму генію і служінню його чеснотам, не вдягає трагічної маски, не потребує ні самоти, ні многолюддя. Він буде жити, – і це найголовніше, – нічого не переслідуючи і нічого не уникаючи» [8]. Марк Аврелій був переконаний, що змінити інших людей неможливо.

У настановах «Самому собі» він повчає: «Дивись, не оцезаряй, не дай окрасити себе в пурпур... Шануй богів, оберігай людей! Завжди ретельно дбай про те, щоб справа, якою ти в даний момент зайнятий, виконувалась гідно римлянина і чоловіка, з повною і щирою сердечністю, з любов'ю до людей, зі свободою і справедливістю...» [7].

Імператор, ведучи діалог із самим собою, переконував, що будучи главою імперії, не слід переставати бути людиною, бути громадянином Риму, але і громадянином Всесвіту та вважати благом користь і того й іншого.

Юлій Капітоліна у «Життєписі Марка Антонія Філософа» підкреслював, що «...до нашого часу на нього (Марка Аврелія. – Л. М.) дивляться як на Бога, яким він і Вам самим, найсвятіший імператор Діоклетіан, здавався і колись, здається і тепер: адже Ви шануєте його серед ваших божеств не так, як інших, а особливо, і часто говорите про те, що своїм способом життя і милосердям ви хочете зрівнятися з Марком, перевершити якого в філософії не міг би і сам Платон, якби повернувся до життя» [4].

Марк Аврелій – останній представник античного стоїцизму, у вченні якого підкреслюється необхідність «підкорити себе» світовому Розуму-Логосу-Богу, а це мало вплив на формування раннього християнства.

Кінець II ст. для Римської імперії був часом певного спокою. Був відбитий натиск варварів і Рим переходить до оборони, йдучи на низку поступок варварам. Після смерті Марка Аврелія доля імператорського трону опинилася в руках преторіанської гвардії. Відбувається процес ліквідації республіки. Рим, Італія і провінції зрівнюються в правах, виникають нові країни, виростає державна бюрократія. З'являється зовсім нове суспільство, якому потрібна нова релігія.

Християнство завчасно позбулося революційно-демократичних ілюзій і навчилося враховувати інтереси всіх соціальних верств та держави. А головне – воно розвинуло і дало релігійне обґрунтування зростаючому гуманізму, який був для народу ідеологічною засадою руйнування жахів рабовласництва. Ось чому головною причиною перемоги християнства слід вважати його високий гуманістичний заряд, створення системи ідей, потрібних і визнаних усіма членами суспільства, тобто вічних загальнолюдських моральних цінностей. Отже, практицизм Сенеки та Марка Аврелія перетворюють християнську філософію в практичне знання, що тісно пов'язане з людським життям. Мислителі вірують в те, що лише філософія здатна вкоренити в імперії державну мудрість, політичну терпимість, служіння суспільному благу, милосердя, тобто ті моральні чесноти, які мають бути характерними для ідеального правителя і держави.

Висновок. Таким чином, світоглядне та інтелектуальне збурення, здійснене ідеями стоїцизму, можна охарактеризувати сучасним терміном «екзистенційний»: чим байдужішим стає філософ до навколишнього світу, тим сильніше він проникає у найпотаємніші глибини власного Я, виявляючи у своїй особистості цілий Всесвіт, до того часу зовсім невідомий і недосяжний. Тому римський стоїцизм можна розглядати в контексті формування ідейного підґрунтя християнства та закладення основ для зміцнення позицій імперії.

Список використаної літератури

1. Антология мировой философии. В 4-х т. – М.: Мысль, 1969. – Т. 1, Ч. 1. – 576 с.
2. Бузукашвили И. Марк Аврелий – философ на троне / И. Бузукашвили // Человек без границ. – [Электронный ресурс] http://www.manwb.ru/articles/persons/great_europ/MarkAvrPhil_IjaBuz/
3. Ивлиев В. А. Власть и страсть / В. А. Ивлиев // Библиотека учебной и научной литературы. – [Электронный ресурс] http://sbiblio.com/biblio/archive/ivlev_vl
4. Капітоліна Ю. Життєпис Марка Антоніна філософа / Ю. Капітоліна // Електронний журнал «Альтернативна історія», Частина 15. – [Електронний ресурс – <http://www.elmesondecandelaria.com/index.php/rimska-imperiya/avtori-zhittepisiv-avgustov/3150-yulij-kapitolina-zhittyepis-marka-antonina-filosofa-chastina-15>]
5. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства / А. Б. Ранович. – М.: Политиздат, 1990. – 479 с.
6. Марк Аврелий. Наедине с собой / Марк Аврелий. Пер. с греч., прим. С. Роговина. – М.: Алетейа, 2000. – 219 с.
7. Марк Аврелий. Наедине с собой: Размышления / Аврелий Марк // Библиотека античной литературы // [Электронный ресурс] http://greekroman.ru/library/mark-avreliy-gazmisenia/_map.php
8. Марк Аврелий. Себе самому: Размышления / Аврелий Марк // Библиотека античной литературы // [Электронный ресурс] портал «Русские времена – <http://rustimes.com/books/book9/files/assets/basic-html/toc.html>]
9. Марк Аврелий. Размышления / Аврелий Марк // Библиотека Mybook.ru// [Электронный ресурс] <http://bookz.ru/authors/avrelij-mark/avrelij/1-avrelij.html>
10. Себайн Дж. Історія політичної думки / Дж. Себайн, Т. Торсон. – К.: Основи, 1997 – 838 с.
11. Сенека Л. А. Фіест. Трагедии / Луций Анней Сенека. – М.: Искусство, 1991. – С. 1-100.
12. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Луций Анней Сенека // Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры // [Электронный ресурс] - <http://www.psylib.ukrweb.net/books/senek03>
13. Титаренко И. Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои / И. Н. Титаренко. – Ростов Н/Д: СКНЦ ВШ, 2002. – 272 с.

Одержано редакцією 13.03.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Мельник Л. Н. Рецензии стоицизма в доктрине «Первого Рима». В подготовку социально-исторической доктрины христианства значительный вклад внесли стоики. Стоицизм разрабатывал проблемы морали, пропагандируя смиренное отношение к окружающему миру и власти. Выдающийся представитель стоиков Сенека критиковал современное ему общество, однако не выступал против богатства и рабовладения. Сенека обосновывал это идеей «промысла божьего» относительно земного статуса вещей. Он исходил из того, что истинная царская власть определяется лишь совершенным Разумом, который обеспечивает последовательность в вере в Бога, который управляет Вселенной. Марк Аврелий – последний представитель античного стоицизма, в учении которого подчеркивается необходимость «преклониться» перед Разумом-Логосом-Богом, что является созвучным представлениям раннего христианства. Марк Аврелий углубил философскую аргументацию политической составляющей христианства. Мыслители верят в то, что лишь философия в состоянии укоренить в империи государственную мудрость, политическую терпимость, служение общественному благу, милосердие. Наконец, в идеях Сенеки и Марка Аврелия можно усмотреть своеобразное основание для формирования будущей социально-политической доктрины «Первого Рима» с ее претензией на цивилизаторскую религиозно-моральную значимость.*

Ключевые слова: стоицизм, доктрина, Сенека, Марк Аврелий, христианство, империя, Первый Рим, принципат.

Summary. Melnik L. M. Reception of Stoicism in the «First Rome» doctrine. *In preparing Christian socio-historical doctrines a significant contribution have been done by the Stoics. Stoicism developed moral problems by promoting humble attitude towards the world and government. The most prominent representative of the Stoic philosophy was Seneca who criticized contemporary society, but did not oppose to wealth and slavery. Seneca justified this idea as «Divine Providence» in relation to the earthly things status. He came from that veritable tsar's power is determined by the only accomplished Reason, that provides a sequence in a faith in God that manages Universe. Marcus Aurelius is the last representative of ancient stoicism. In his doctrine a necessity to «admire» before Reason-Logos-God is underlined. These ideas are consonant to presentations of early christianity. Marcus Aurelius deepened the philosophical argumentation of Christianity political dimension. Thinkers believe that only philosophy is able to root in an empire a statemanship, political tolerance, service to the public benefit, mercy. Finally, in the ideas of Seneca and Marcus Aurelius it is possible to see the original founding for forming of future socio-political doctrine of «First Rome» with her claim on civilization religiously-moral meaningfulness.*

Keywords: *stoicism, doctrine, Seneca, Marcus Aurelius, Christianity, empire, First Rome, principate.*

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА, РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 21:(14+16)

В. В. Волошин

АРГУМЕНТИ НА КОРИСТЬ ГІПОТЕЗИ ПРО БАЗОВИЙ ТА УНІВЕРСАЛЬНИЙ АТРИБУТ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Проаналізовано аргументи, які підкріплюють етерналістську гіпотезу про наявність граничного та фундаментального атрибуту релігійної свідомості, «метавіри» у вічне, незмінне, кінцеве; Абсолют, який забезпечує впорядкованість і розумність Всесвіту. Висувається припущення, що етерналізм має позаментальну трансцендентну природу. Пропонується синтезувати проблематику онтології та епістемології релігії з деякими положеннями квантової та емерджентної теорій, аналітичної філософії свідомості, трансперсональної психології. Наведені аргументи частково свідчать на користь гіпотези етерналізму, яку можна розуміти як модернізовану та сцієнтизовану версію теїзму. З іншого боку, є підстави й для позарелігійних інтерпретацій. Гіпотеза етерналізму кваліфікується як необмежено-загальна, емпірично недостатньо підкріплена, репрезентативно-семантична, неспецифікована, теоретична, така, що включає ad hoc. Її проблемні сегменти – це наявність 1) положень, які не піддаються логічній верифікації та мають функціонально-істинні провали; 2) редуціонізму та операційної невизначеності, 3) перетину універсумів міркувань; 4) невинуватоного переходу від теїзму до пантеїзму та панпсихізму й, навпаки. Але подібні, відкриті для фальсифікації, релігієзнавчі гіпотези є досить релевантними щодо розуміння та пояснення сутності релігійної свідомості, засад релігійного знання та специфіки богопізнання.

Ключові слова: Абсолют, релігійна свідомість, етерналізм, пантеїзм, панпсихізм, гіпотеза.

Постановка проблеми. Дослідження релігійного комплексу – одне з актуальних завдань релігієзнавства, яке спрямоване на виявлення, аналіз і артикуляцію певної інформації. Природно, що дослідників цікавить такий елемент цього комплексу як релігійна свідомість. Саме у форматі цієї складової конструюються аксіологічні та когнітивні підстави релігії, що, зрозуміло, аж ніяк не применшує значущості інших елементів. Релігія – складна та парадоксальна інформаційна система. Виникає питання про засади цієї системи, наявність (або відсутність) певної підставової універсалії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Пошуки такої універсалії почалися ще у часи Платона та набували різних форм та епістемологічних імплікацій у Миколи Кузанського, К. Тіле, С. Франка, Ф. Бредлі, О. Хакслі, представників трансперсональної психології та Санкт-Петербурзької школи релігієзнавства, Дж. Хіка, Д. Судзукі та ін. Для вирішення сформульованої проблеми пропонуємо синтезувати проблематику онтології та епістемології релігії з деякими положеннями квантової теорії (перш за все, це дослідження В. Гейзенберга, Д. Боме, Ф. Капра), емерджентизму, аналітичної філософії свідомості (Д. Чалмерс), нейропсихології, трансперсоналізму. Подібний синтез має місце в роботах С. Грофа, А. Мінделла, Г. Ханта, К. Уїлбера (США), Х. Феррера (Іспанія), В. Налімова, Є. Торчинова, П. Берснева, Т. та Р. Стерледевих (РФ). Евристичні міждисциплінарні узагальнення знаходимо у роботах українських філософів – Я. Любивога, В. Петрушенка, І. Цехмістро.

Мета статті – проаналізувати аргументи на користь гіпотези про наявність граничного та фундаментального атрибуту релігійної свідомості, атрибуту, який може мати позаментальну трансцендентну природу.

Виклад основного матеріалу. Аксіоматично виходимо з того, що всі релігійні когнітивні масиви мають одне джерело. Тобто пропонуємо певного роду апіорне положення-припущення. Такий підхід використовується в аналітичній філософії релігії (А. Плантінга, Р. Суїнберн, Е. Уїлленберг, Н. Уолтерсторф та ін.). Він є виправданим, оскільки будь-якій теорії передують набір категорій, еталонів і схем, які мають форму ірраціонального постулату. Без такого ірраціоналізму (в постпозитивістському розумінні)

важко уявити розвиток сучасної науки. Основні методи розгортання змісту статті – гіпотетико-дедуктивний, абдукція, нестрога аналогія.

Традиційно найважливішою складовою релігійної свідомості вважають віру. Поняття «віра» (belief) й «релігійна віра» (faith) не мають чітких змістовних характеристик, тому й не існує конвенційних дефініцій. Релігійну віру визначали як «пізнання духу за допомогою духу» (Г. Гегель), «особливу форму егоїзму» (Л. Фейербах), «дитя таємниці, подвиг любові і свободи» (С. Булгаков), «інстинкт-потяг до Бога, як до вищої, ідеальної норми» (О. Ветелев), «фундаментальну схильність людини відчувати себе і світ» (Дж. Ранці), «побічний продукт поведінки в його відношенні до попередніх подій» (Б. Скіннер), «набір цінностей, відданість, особливе бачення життя» (М. Томпсон) тощо. Жодне визначення не включає в себе жорстких десигнаторів, ґрунтуючись на інтуїції і нерідко артикулюючись за допомогою тропів. Зрозумілим є те, що релігійна віра, яка з'єднує когнітивний, емоційний і вольовий елементи, становить ядро релігійної свідомості. Надалі нас цікавить не акт релігійної віри, а підстави її змісту та якості (кваліа), джерело когнітивної здатності, яке поєднується з певним сакральним началом.

Висуваємо гіпотезу вищого рівня про наявність «метавіри», характерної для всіх релігій ознаки, а саме віри у вічне, незмінне, кінцеве, що забезпечує впорядкованість і розумність Всесвіту. Це *щось* не дано людині в безпосередньому досвіді, як не дано людині «схопити» вічність.

Маркером більшості релігійних систем є віра в онтологічну першооснову, вищу духовну (та, можливо, інформаційну) реальність (Абсолют), що є заданою від початку і всезагальною; дійсний світ – відбиток Надбуття. Назвемо це ядро *етерналізмом* (від лат. aeternus – вічний). Багатьом релігіям притаманні: 1) ідея вищої трансцендентної реальності, що має граничні атрибути та 2) ідея зв'язку цієї реальності через посередників з людиною. Перша ідея імплікує другу на певному рівні розвитку релігії. Є підстави вважати, що міфопоетичне (бікамеральне, пралогічне) мислення на таку процедуру не здатне (це припущення залишаємо біологам та антропологам). Близьким за змістом до «етерналізму» є термін «переніалізм» (англ. – perennial philosophy – вічна філософія). Він набув поширення завдяки працям О. Хакслі та трансперсональних психологів (задовго до них поняття «вічна філософія» використовувалося як синонім томізму). Термін *етерналізм* видається більш адекватним, бо поняття «переніалізм» в трансперсональному розумінні, є темпорально обмеженим ХХ ст., являючи собою маловідомий неологізм. Крім того, поняття «переніалізм» є ще й полісемічним.

Введення нових термінів у ту чи іншу галузь знань є не лише виправданим, а й необхідним. Звичайно, як зазначає В. Гейзенберг, «ці нові поняття з'являються на світ у досить нез'ясованій і нерозробленій формі. З часом вони модифікуються, іноді майже зовсім витісняються й замінюються кращими поняттями, які рано чи пізно досягають зрозумілості та чіткої визначеності» [4, с. 91]. «Етерналізм» і «переніалізм» є саме такими поняттями. Їх наукова перспектива не є однозначною.

Мислителі ХХ ст. не були новаторами у постулюванні наявності тотальної єдності світу й людини з Першореальністю. Історія філософії пронизана не тільки пошуками можливих світів – актуальних і потенційних; має місце і зворотна тенденція – виявлення холістичної першооснови, чогось самодостатнього та безапеляційного, як в механізмі світопорядку, так і в системах наших знань про Всесвіт. Мова йде про ідею трансцендентного, яка маркує останній рівень буття (або його межю) або інобуття, межю інформації, як космічного явища. Це рівень абсолютно невимовного, «сума» всіх смислів, початкового й кінцевого одночасно. Тому він недоступний емпіричному досвіду та логіці. Ми можемо вести мову не про трансцендентне як таке, а лише про його відображення у свідомості, про його ідею, образ, інтелектуальний органон.

Думка про певну аналогічність людини і Всесвіту, яка лежить в основі етерналізму, є надбанням ще піфагорійської школи та древніх релігій Сходу. Ще Платон через субстанціональний плюралізм намагався наблизитися до синтетичного «Єдиного», діям

якого підпорядковано перебіг подій. На думку В. Гейзенберга, сучасна фізика опосередковано підтверджує висновки учня Сократа: «Найдрібніші одиниці матерії справді не є фізичними об'єктами у звичному значенні слова, вони суть форми, структури або ідеї в смислі Платона, про які можна говорити однозначно тільки мовою математики» [4, с. 118]. Всі «глибинні структури», на думку К. Уїлбера, згадуються в платонівському смислі, а поверхневі «вивчаються», трансформуючись у знання, як його розуміє західна епістемологія. Анамнезис дозволяє свідомості сфокусуватися на будь-якій точці реальності. На основі прихованої тотожності зі світом людина розширює межі пізнання. «Всі згодні, що людина не вчиться тому, як стати Буддою, а просто виявляє або згадує, що вже є Буддою. Це незаперечний факт вічної філософії» [17, с. 75]. Етерналістськи можна інтерпретувати вчення Миколи Кузанського та пошуки алхімічної світової душі (*anima mundi*), що покоїться в субстанції, І. Кеплера. Використовуючи ідею «живого цілого» Ф. Шеллінга, холістичні засади універсуму намагаються виявити англійські абсолютні ідеалісти, наприклад, Ф. Бредлі, який виступає за цілісне знання, яке і забезпечує логічну зв'язаність. Таке знання обґрунтоване онтологічно. Без Абсолюту немає повноти, чіткості визначення, мети. У Бредлі Абсолют є безособовим. Це – епістемологічний кінцевий Абсолют, не ускладнений креаціоністською функцією. Далі можна виходити на рівень апофатики, де Абсолют є незбагненим, непередаваним, металогічним, понадсистемним, понадсвітовим. Такий Абсолют, пише В. Петрушенко, є «зведення всіх ідеалізацій свідомості до свого завершення та повноти», він «постає при цьому як єдина і повна умова можливості констатації всіх можливих фактів буття» [10, с. 20].

Етерналізм має архетипічні основи й передумови. Про аналогії та збіги в сприйнятті сакрального представниками різних епох і релігійних систем багато написано в працях Дж. Фрезера, К. Юнга, М. Еліаде, Дж. Кемпбелла, С. Грофа, Є. Торчинова та ін. Ще І. Кеплер будував естетичну космологію за допомогою символічних прототипів тотожних архетипам Юнга. Алгоритм формування архетипів не є зрозумілим. Він – або в площині нейрофізіологічних засад суб'єктивного досвіду (кваліа), в якихось спочатку заданих матрицях, або є наслідком подібності зовнішніх інформаційних хвиль, які впливають на наш розум.

Виникнення гомологічних Всесвіту структур свідомості Д. Бом пояснює наступним чином. Фізична картина квантової теорії матерії виходить з того, що Космос є неподільним цілим, частини якого мають смисл абстракцій або наближень, адекватних тільки в класичному ліміті. Мислення і квантові процеси – аналогічні. «Властивості матерії являють собою неточно визначені і протилежні можливості, які можуть бути повністю реалізовані тільки у взаємодії з іншими системами» [3, с. 176–177, 196]. Будь яка квантова система разом зі світом існує як неподільне ціле на субквантовому рівні. Фізик Д. Фостер намагається пояснити голографічну теорію релігієзнавцю К. Уїлсону метафорично. Всесвіт являє собою грандіозну комбінацію різних хвиль і вібрацій. Внутрішньо зміст цієї комбінації складає певний космічний «метасмисл». «Ця універсальна хвильова система структурована якісно або ціннісно (квантова теорія), залежно від вібраційного заряду спектру» [18, с. 707]. Людина працює в режимі приймального пристрою, «налаштованого» на «уловлювання» цього смислу, сприймаючи світ через «гармонійний резонанс».

К. Прибрам пропонує голографічну гіпотезу функціонування мозку. З її допомогою він пояснює, яким чином нервові мережі об'єднують різні вектори одночасної нервової активності в якесь ціле, що емпірично переживається. «Інформація про кожну точку об'єкта розподіляється по всій голограмі і тим самим робить реєстрацію її стійкою до руйнування. Будь-яка мала частина голограми містить інформацію про весь об'єкт оригіналу і, отже, може відновити її» [11, с. 170]. Причому здатність до ефективного зберігання та відновлення інформації є необмеженою. Згодом Бом, на основі явища голографії, побудував всеосяжну модель фізичної реальності й центральної нервової системи. У ній окремі «атоми-події» одночасно «згортаються» в єдиний «прихований порядок», будь-яка частина якого може

бути потім «розгорнута» через актуалізацію цілого. Я. Любивий коментує Бома: «Наша повсякденна реальність насправді є лише ілюзією подібно до голографічного зображення. Під нею знаходиться безмежний та першопочатковий рівень реальності, який Д. Бом назвав імплікативним (тобто «прихованим») порядком, в той час як наш повсякденний рівень експлікативним (тобто проявленим) порядком. Зв'язок між цими двома рівнями здійснюється як безперервне розгортання та згортання цих порядків. Тобто імплікативний порядок розгортається в експлікативний, а експлікативний згортається в імплікативний» [7, с. 31–32]. Голографічна модель Бома-Прибрама має багатий евристичний потенціал та не може не зацікавити релігієзнавців.

Для підтримки етерналістських ідей використовуємо «шнуровочну» теорію (бутстреп), розроблену Дж. Чу та підтриману Г. Стаппом, Ф. Капрою, Д. Бомом. Правда, багато провідних фізиків, в тому числі В. Гейзенберг, критикували цю слабо підкріплену гіпотезу. Згідно з нею, всі елементарні частки ніби «зашнуровані» одна з одною через породжувані реакції. У «результаті виникає картина павутиноподібної глобальної структури світу, де всі елементи взаємопов'язані» [12, с. 398]. Ф. Капра виявляє зв'язок між бутстрепом і буддизмом махаяни, де взаємодія всіх речей і подій виражена в такий самий спосіб, а «всі властивості однієї частини впливають із властивостей інших частин і загальна зв'язаність взаємин визначає структуру всієї мережі» [6, с. 44–45]. Фундаментальне системне ціле не можна звести до зв'язків і відношень елементів, будь-яка автономність і локалізація в просторі-часі є відносною, а медитація являє собою досвід збагненності нероздільної цілісності. «Шнуровочна» структура універсуму, зауважує Є. Торчинов, проголошує «принцип голографічності й холистичності універсуму, коли «все є іманентним всьому», все присутнє у всьому, подібно до нескінченної мережі бога Індри» [14, с. 367]. Д. Бом переносить ідеї Чу про нелокальність на розуміння макросвіту. В. Стьопін коментує: «Нова картина фізичної реальності, на думку Бома, повинна базуватися на уявленнях про відносну локальність, що залежить від усього Всесвіту, і про нединамічні відносини, які поряд з динамічними визначають структуру світобудови» [12, с. 399]. В. Налімов підкреслює: модель Бома «можна розглядати як програму, спрямовану на побудову концепції, яка об'єднує фізичний космос і свідомість» [8, с. 82].

У теоріях деяких вчених можна побачити спробу редукувати релігійні патерни до ідей квантової механіки, та, навпаки. Поки немає підстав, щоб прийняти епістемологічний романтизм прихильників гіпотетичного «Всевідаючого Квантового Фізика» (термін Х. Патнема). І. Барбур критикує ідеї прихильників етерналізму, зокрема Ф. Капра, за еклектизм і редукаціонізм. Не є релевантними, на його думку, паралелі між новітньою фізикою і містичними прозріннями в межах східних релігій. «Наука об'єктивно розглядає структури, що підкоряються законам, тоді як містика пізнає в досвіді медитації неподільну цілісність основоположної реальності» [1, с. 233]. Барбур закликає стримано ставитися до паралелей, які проводить Капра, враховуючи, що останній нерідко використовує в своїх побудовах вирвані з контексту фрази. Говорячи мовою філософії науки, Барбур розмірковує про несумірність теорій і неприпустимість синтезу різнопланових універсумів міркувань. Інтерпретація мікросвіту Ф. Капрою, його спроби знайти «вищий розум» завдяки фізиці та адаптувати сучасну науку до східної релігійно-містичної традиції, мають ознаки еклектики, яка ігнорує вимоги супервентності.

Не можна довести (але поки й виключити), що світ здатний до самовідображення, «загравання з людиною» (А. Мінделл). У результаті «когнітивного резонансу» усувається суб'єкт-об'єктна дихотомія традиційної теорії пізнання. Їй на зміну приходить в модернізованому вигляді панпсихізм та пантеїзм. Ставлення до них в епістемології і зараз залишається досить скептичним, однак як пояснювальні робочі гіпотези вони є прийнятними. Антропоцентричному пантеїзму притаманний епістемологічний оптимізм, «піднесення мороку в світло» (Микола Кузанський): в людині є можливість усіх знань, здатність досягти єдності з пізнаваним світом. Що саме забезпечує цю голографічну

відповідність, що (хто) керує цим світом? Відповідь формулює Микола Кузанський: «Бог – абсолютна щойність світу, або Всесвіту; Всесвіт – та сама щойність яка конкретно сформована. Конкретність означає визначеність у що-небудь, скажімо, в те, щоб бути тим або цим. Бог, що є єдиним, перебуває в єдиному Всесвіті; Всесвіт перебуває в універсальній сукупності речей, визначаючись в них. У такий спосіб ми розуміємо, що Бог, найпростіша єдність, що, існуючи в єдиному Всесвіті, ніби в порядку наслідку через посередництво Всесвіту перебуває в усіх речах, а безліч речей через посередництво єдиного Всесвіту – в Богові» [9, с. 109]. Але пантеїстична тотожність Творця і творіння ставить під сумнів абсолютність Божественного творчого акту, понадцілісність та «інакшість» надсвітового Бога. Тобто пантеїзм є логічно уразливим. Однак навряд чи доречно характеризувати пантеїзм (як, втім, і теїзм) за допомогою дихотомії істина/хиба. Інквізитивність, у даному випадку, тотожна спробі знайти істинну тезу (антитезу) в антиноміях І. Канта.

Існують гіпотези, згідно з якими виникнення свідомості є емерджентним багаторівневим процесом, подібним до виникнення молекул з квантових полів. Усім організмам притаманна ієрархічна структура, причому принципи й закони взаємодії на верхніх «поверхах» не зводяться до нижчих рівнів. Якості свідомості формуються з емерджентних (системних) властивостей організаційних процесів більш високого порядку, що протікають у мозку так само, як молекули зі своїми хімічними властивостями являють собою новаційну емерджентну якість, що виникає на основі субатомної реальності, але безпосередньо не зводиться до неї. Наукову адекватність емерджентної каузальності відстоювали С. Александр, Р. Селларс, Р. Сперрі та ін.

Необхідно враховувати, що поняття емерджентності використовується, як правило, для інтерпретації явищ непередбачуваних і неверифікованих. Зміст цього поняття – епістемологічний, підкреслює К. Гемпель, оскільки «емерджентність будь-якої характеристики явища не є онтологічною властивістю самого явища; швидше за все, це показник меж нашого знання в певний момент часу, отже, він має відносний, а не абсолютний характер» [5, с. 111]. Таким чином, екстраполяція ідей емерджентності у сферу онтології може призвести до редукціонізму, а тому й вимагає критичного ставлення до себе. У прихованому фізикалізмі та ігноруванні принципу простоти звинувачує прихильників емерджентної каузальності Д. Чалмерс [19, с. 469].

Є. Торчинова і П. Берснева зацікавили роботи західних нейропсихологів. Зокрема роботи Т. Лірі, який виокремив сім біопрограм (імпринтів), що забезпечують не тільки збереження людини як біологічного виду, а й визначають модель особистості, вписаної в світ. Остання (вища) програма реалізується, коли свідомість обмежується «простором» нейрона, занурюючись в нього. «Центр синтезу пам'яті нейрона веде діалог з кодом ДНК всередині клітин, від чого, наприклад, виникає ефект переживання «минулих життів», тобто йде процес читання генетичної інформації» [14, с. 403]. У процесі імпринтингу формуються найбільш стійкі енграми. Біопрограми не тільки визначають (поряд із соціалізацією) картину світу «здорового глузду», а й служать підставою для ірраціональних процесів. «У періоди глибокого релігійного досвіду (медитації, молитви) діяльність мозку зазнає специфічних змін <...> Хімічний і електромагнітний вплив виводить мозок зі звичного режиму, що, власне, й дозволяє свідомості знайти деяку свободу щодо фізичної реальності і власної об'єктивності в ній (ефект «розширення свідомості»)» [2, с. 87]. Далі П. Берснев наводить численні (й досить відомі) приклади «розширень», в тому числі, викликаних штучним шляхом. Наявність специфічної нейрогенетичної програми філогенетичного несвідомого доводить Є. Торчинов. «Генетичні архіви містять інформацію, починаючи з часів зародження життя і включаючи плани майбутньої біологічної еволюції» [14, с. 405–406]. Людське «Я», приходять до висновку Торчинов, являє собою центр, що керує безліччю програм. «Логічно напрошується подальша екстраполяція цієї моделі на весь Універсум. Якщо метапрограмами керує певна контролююча програма, а сукупність таких контролюючих програм підпорядковується ще одній надпрограмі й т. д., то, врешті-решт, всі програми

підпорядковуються єдиній суперпрограмі – універсальному Над-Я, тобто Богу» [14, с. 392]. Аналогія, на наш погляд, далеко не очевидна й не фальсифікована (про верифікацію, навіть у її слабкому варіанті, й говорити не доводиться), в чому її безсумнівний мінус. Але чи знають філософія та феноменологія релігії інші аналогії? Відповідь, мабуть, буде негативною. Прозріння Отто, Бергсона, Боголюбова, Флоренського, Еліаде є не менш проблематичними в плані чіткості, несуперечності, емпіричного підкріплення. Теоретичні конструкції Горчинова й Берснева не можуть бути прийняті без заперечень і питань, проте дають можливість спробувати пояснити природу релігійного досвіду, класифікувати ритуали, демаркувати типи релігійних світоглядів тощо.

Відомі експерименти С. Грофа, можна припустити, поставили під сумнів тезу про те, що мозок людини – єдиний носій свідомості. Гроф озброївся «новою картографією людської психіки». Остання містить дві сфери: навколородову, пов'язану з травмою біологічного народження, й надособистісну, що відповідає, у тому числі, за зв'язок із Вселенським Розумом або Порожнечею. Перша сфера маркується перинатальними переживаннями, які ґрунтуються на тому, що наше несвідоме містить матриці, активізація яких веде до «реанімації» процесу народження як процесу смерті. Друга сфера – переживання трансперсональні. Гроф приходять до висновку: у структурі Всесвіту окремі одиниці свідомості, незважаючи на їх особливість, зберігають сутнісну тотожність свого джерела, а також тотожність один одному. Екскурс в теорію голографії і холономії дозволяє зацікавитися висновками Г. Ханта: «Організаційні засади розуму й фізичного всесвіту, насамкінець, тотожні; архетипи досвіду, такі помітні в міфології і презентативних станах, також знаходяться у «зовнішньому» світі» [16, с. 221]. Такі уявлення про розподіл інформації у Всесвіті знаходимо в ісламі (теорія «свічки» Хайдара Амулі), у багатьох східних релігіях, наприклад, джайнізмі (теорія дживасів), китайському буддизмі хуаянь (вчення аватамсака), кашмірському шиваїзмі тощо. У східній релігійній думці ми спостерігаємо специфічну голографічну тотожність, або негативний холізм (все є ніщо).

Модернізований пантеїзм з опорою на дані хвильової теорії, кібернетики, теорії інформації, антропології та нейропсихології виявляємо в роботі В. Налімова [8]. Він налічує три рівні свідомості: підвали свідомості (рівень «споглядання образів» і «зустрічі з архетипами»), рівень передмислення (бейєсова логіка), рівень мислення (аристотелева логіка). Підставою цих рівнів є «тілесність людини». Вінчає нескладну конструкцію рівень метасвідомості. «Цей рівень не входить до семантично-тілесної капсулізації людини. Не будемо боятися метафор, що незвично звучать (для науки), і вважатимемо, що рівень метасвідомості вже належить трансособистісній – космічній (або по-іншому, вселенській) свідомості, що взаємодіє із земною свідомістю людини через бейєсову логіку» [8, с. 103]. В основі цієї логіки лежить нове розуміння силлогізму. Його структурні елементи мають ймовірнісний характер і, як мінімум, один із засновків є умовним (контекстуальним). Далі отримуємо висновок, що містить в собі знання, відсутнє безпосередньо в засновках.

На думку Д. Чалмерса, «свідомість є однаковою якістю універсуму, коли дуже прості системи мають дуже просту феноменологію, а складні системи – складну» [19, с. 372]. Панпсихізм, вважає австралійський філософ, має право на існування. Він є засобом реалізації природної супервентності досвіду (квалія) на фізичному. Саме «природна супервентність задає каркас, який можна деталізувати, у тому числі, за допомогою панпсихізму». Чалмерс є прихильником натуралістичного дуалізму та скептично ставиться до епістемічного потенціалу релігії, але підкреслює, що панпсихізм – серйозний підхід, «проти нього неможливо висунути вирішальних аргументів, при тому, що існують різні позитивні докази на його користь» [19, с. 373–374].

Отже, можна припустити, що епістемічне підґрунтя всіх релігій є тотожним у своїй ноуменальній основі. Змінюються лише явища-похідні, тлумачення, акценти, локальні цілі. Розбіжності в розумінні сакрального пояснюються культурно-історичними умовами, нерелевантністю природної мови, неконцептуалізованістю містичного досвіду. Артикульовані ознаки віри й релігійного досвіду є темпорально нестійкими, не мають

стабільних знакових похідних і однозначно інтерпретованої об'єктивності в діях. Апеляції до формальної логіки «профанізують» сферу сакрального. Уявити факти релігійного життя фіналістично зрозумілими – проблематично. Семантичні спотворення є неминучими. Дослідник релігії має справу тільки з «розгорнутим» порядком, прихований аспект Всесвіту залишається «за кадром», відкриваючись почасти лише в містичному досвіді.

Мислення має суперечливий та холистичний характер. Значення окремого «атома» процесу мислення обумовлюють мінімально контрольовані, латентні, але не еліміновані зв'язки з іншими «атомами». Чим більшим є бажання пов'язати елементи думки в однозначну, несуперечливу систему, тим безглуздішим стає подальший аналіз. Д. Бом пише: «Людина може завжди приблизно описати, про що вона думає, не вносячи збурень у хід своїх думок. Але якщо вона намагається зробити цей опис точним, то вона виявляє, що або предмет її думок, або їх перебіг, або іноді й те, й інше, починає відрізнятися від тих, які були до того, як вона намагалася їх спостерігати» [3, с. 205]. Виникає зворотний ефект непередбачуваності, який руйнує засади раціоналізму. Може тому людина й буде можливі сценарії та описи дійсності, конструюючи альтернативні релігійно забарвлені світи. Кожне питання про природу сакрального, його атрибути і функції є гіпервідкритим. Хаос можливих відповідей породжує динаміку розширення горизонту пізнання ноуменального. Проникнення в позамежне створює безліч біфуркацій та когнітивних аномалій.

Визнання гіпотези етерналізму дозволяє частково зняти протиріччя між різними типами релігійної свідомості, насамперед, авраамічним (нумінозним) і східним (містичним). Така елімінація є допустимою, якщо розглядати нетеїстичні релігійні концепції, перш за все, буддистські й даоські як різновид апофатики. Деякі напрямки махаяни використовували поняття «Атман» для позначення Вищої реальності (татхата), яку розуміли як Єдиний Розум, що утворює Абсолютне Тіло Будди (Дхармакайя). За словами Д. Судзукі: «Дхармакаю, з одного боку, можна порівняти з Богом християнства, а з іншого, – з Брахманом або Параматманом веданти. <...> Ця пантеїстична і в той же час нетеїстична дхармакайя діє в кожній живій істоті, бо живі істоти суть не що інше, як самоманіфестація Дхармакайя» [13, с. 65]. У негативній діалектиці Нагарджуни Порожнечу розуміють амбівалентно: «З одного боку порожнеча є безсутнісністю й несубстанціональністю явищ, з іншого є позначенням безякісної і не збагненої розумом «речі в собі» – моністичного Абсолюту» [14, с. 261]. Необхідно враховувати неочевидність етерналістських тенденцій, як мінімум, у буддизмі махаяни. Якщо індійська релігійна традиція робить акцент на досягненні тотожності «Я» з реальністю світу, то махаяна «відкидає цю позицію як крайність, називаючи її послідовників абсолютистами або етерналістами» [15, с. 9]. Серединний шлях не визнає теїстичного та безособистісного трактування Абсолюту, як віри «в незмінну, стабільну, абсолютну реальність, що має сутність і справжнє буття» [15, с. 80]. Згідно з Тралегом К'ябгоном, така віра народжується від незнання.

Слабкість пізнавальних здібностей людини, принципова помилковість будь-якої трактовки розуміння Вищої реальності, свідчать на користь релігійного плюралізму, віротерпимості й, можливо, екуменізму. За І. Барбуром, «єдність суті» всіх релігій, здавалося б, має підштовхнути до спроб створення єдиної релігії. Проте відсутність згоди в питанні про те, що ж це за загальне ядро, як його визначити й виразити адекватно за допомогою мови, надають таким синтетичним програмам статусу утопії. «Така «розбавлена» загальна релігія буде покладатися лише на індивідуальний досвід і абстрактні ідеї, відкинувши історичну пам'ять, загальні перекази й обряди, певні моделі поведінки, вироблені в тих чи інших релігійних громадах» [1, с. 189].

Висновки. Дослідження етерналізму було здійснено в трьох сферах – природничих наук, релігійному, релігієзнавчому. Приклади, наведені з різних галузей знань, частково свідчать на користь гіпотези етерналізму, яку можна розуміти як модернізовану та сцієнтизовану версію теїзму. З іншого боку, є підстави й для позарелігійних інтерпретацій. Ми не уникнули перетину універсумів міркувань, редукціонізму, операційної невизначеності та, звісно,

метафізичних узагальнень (без них осягнення релігії було б одномірно-екстерналістським, описовим, позбавленим філософської рефлексії). Визнаємо, що у своїх побудовах дозволили в окремих випадках використати положення, які не піддаються логічній та емпіричній верифікації та мають функціонально-істинні провали. Мав місце редукціонізм, можливо, не виправдано полегшений перехід від теїзму до різних видів пантеїзму та панпсихізму й, навпаки. Образи трансцендентного є відкритими для критики, оскільки їх творці – істоти недосконалі, і будь-яка створена епістемічна програма відрізняється від «оригіналу».

Зупинимось на такій дефініції: етерналізм може являти собою фундаментальну рису релігійної свідомості, своєрідну «віру вір» в інобуття, Дух-Мету, Абсолют, особливу кінцеву сферу священного, трансцендентного.

Припускається наступний сценарій: мозок є свого роду посередником між трьома світами – трансцендентним, фізичним та суб'єктивного досвіду (кваліа). Етерналізм можна розглядати як стійку енграму, формування якої обумовлено дією голографічного космічного «імпринтингу». Етерналізм і його смислові імплікації постають основним джерелом релігійного знання. Релігійний (трансперсональний, містичний) досвід є «розгортанням» (різного ступеня інтенсивності) «прихованого порядку» актуального Цілого, Знання про Нескінченну Свідомість. Етерналізм має холістичне забарвлення, але припускає безліч сценаріїв, описів різних аспектів одного нескінченного становлення, «розгалуження з єдиного центру» (Н. Гудмен). Це становлення передбачає сутнісну незавершеність і онтологічний релятивізм, адже повний опис Універсуму для людини є недоступним, як неможливими є й вичерпні дескрипції Бога.

Наша гіпотеза є необмежено-загальною, емпірично недостатньо підкріпленою, неспецифікованою, репрезентативно-семантичною, теоретичною. Етерналізм постає своєрідною неочевидною аксіомою, бо не вимагає доказів на рівні віри й не виявляє вичерпних аргументів і демонстрацій на рівні знання, якщо останнє розуміти як обґрунтовану й достовірну думку. Релігійний патерн про «абсолют абсолютів» (термін В. Петрушенка) постає як стовбур дерева з багатьма гілками – гілками можливих релігійних світів. Говорячи метафорично, коренева система – це основа, що є недоступною для людського розуму. В цьому джерело парадоксів, протиріч та наукових аномалій.

Припустимо, що світи релігії – це знаннєві конструкції, породжені, в тому числі, й автономними, неконтрольованими програмами, що діють у розумі людини. Тоді спірні гіпотези (поряд з позитивним фаліблізмом) – природна форма розвитку знань про релігію. Такі гіпотези є досить релевантними щодо розуміння та пояснення сутності релігійної свідомості, засад релігійного знання та специфіки богопізнання. З іншого боку, будь-які універсальні схеми (у тому числі й запропоновані нами) включають ad hoc конструкції та, відповідно, є відкритими для фальсифікації.

Список використаної літератури

1. Барбур И. Религия и наука: история и современность / И. Барбур; [пер. с англ. А. Федорчука]. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2000. – С. 1–416.
2. Берснев П. В. Мозг и религиозный опыт / П. В. Берснев // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 84–94.
3. Бом Д. Квантовая теория / Д. Бом; [пер. с англ. Л. А. Шубиной]. – 2-е изд., испр. – М.: Наука, 1965. – С. 176–209.
4. Гейзенберг В. Шаги за горизонт / В. Гейзенберг; [пер. с нем. А. В. Ахутин; общ. ред. и вступ. ст. Н. Ф. Овчинникова]. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.
5. Гемпель К. Г. Логика объяснения / К. Г. Гемпель; [сост., пер., прилож. О. А. Назаровой]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 240 с.
6. Капра Ф. Уроки мудрости. Разговоры с замечательными людьми / Ф. Капра; [пер. с англ. В. И. Аршинова, В. В. Самойлова и В. Н. Цапкина]. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – 318 с.
7. Любивий Я. В. Проблема значення в постструктуралізмі та постнекласичній науці / Я. В. Любивий // Політологічний вісник. Збірник наук. праць. – К.: «ІНТАС», 2009. – Вип. 41. – С. 22–42.
8. Налимов В. В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / В. В. Налимов. – М.: Изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989. – 288 с.
9. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. / [пер., общ. ред. и вступ. ст. З. А. Тажуриной]. – М.: Мысль, 1978. – С. 47–184.

10. Петрушенко В. Епістемологічний аргумент в онтологічному доведенні / В. Петрушенко // Філософська думка. – 2002. – № 2. – С. 3–20.
11. Прибрам К. Языки мозга. Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии / К. Прибрам; [пер. с англ. Н. Н. Даниловой и Е. Д. Хомской]. – М.: Прогресс, 1975. – С. 9–241.
12. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М.: Прогресс, 2000. – 744 с.
13. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны / Дайсэцу Тэйтаро Судзуки; [пер. с англ. С. В. Пахомов]. – СПб.: Наука, 2002. – 382 с.
14. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.
15. Тралег Кьябгон. Сущность буддизма / Тралег Кьябгон; [пер. с англ. С. Б. Барсова]. – Нижний Новгород: ДЕКОМ, 2007. – 192 с.
16. Хант Г. Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Г. Т. Хант; [пер. с англ. А. Киселева]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 554 с.
17. Уилбер К. Проект Атман: Трансперсональный взгляд на человеческое развитие / К. Уилбер; [пер. с англ. под ред. А. Киселева]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 314 с.
18. Уилсон К. Оккультное / Колин Уилсон; [пер. с англ. под общ. ред. К. Королева]. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2006. – 800 с.
19. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Дэвид Чалмерс [пер. с англ. В. В. Васильева]. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 512 с.

Одержано редакцією 03.03.2014
 Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Волошин В. В. Аргументы в пользу гипотезы о базовом и универсальном атрибуте религиозного сознания.* Проанализированы аргументы, подкрепляющие этерналистскую гипотезу о наличии граничного и фундаментального атрибута религиозного сознания, «метаверы» в вечное, неизменное, конечное; Абсолют, который обеспечивает упорядоченность и разумность Вселенной. Выдвигается допущение, что этернализм имеет внементальную трансцендентную природу. Предлагается синтезировать проблематику онтологии и эпистемологии религии с некоторыми положениями квантовой и эмерджентной теорий, аналитической философии сознания, трансперсональной психологии. Приведенные аргументы частично свидетельствуют в пользу гипотезы этернализма, которую можно понимать как модернизированную и сциентизированную версию теизма. С другой стороны, есть основания и для внерелигиозных интерпретаций. Гипотеза этернализма квалифицируется как неограничено-общая, эмпирически недостаточно подкрепленная, репрезентативно-семантическая, неспецифицированная, теоретическая, включающая *ad hoc*. Ее проблемные сегменты – это наличие 1) положений, которые не поддаются логической верификации и имеют функционально-истинностные провалы; 2) редукционизма и операциональной неопределенности; 3) пересечения универсумов рассуждений; 4) неоправданно облегченного перехода от теизма к пантеизму и панпсихизму и, наоборот. Но подобные, открытые для фальсификации, гипотезы являются достаточно релевантными для понимания и объяснения сущности религиозного сознания, основ религиозного знания и специфики богопознания.

Ключевые слова: *Абсолют, религиозное сознание, этернализм, пантеизм, панпсихизм, гипотеза.*

Summary. *Voloshin V. V. Arguments in favour of the hypothesis about the basic and universal attribute of religious consciousness.* Arguments corroborating the eternalistic hypothesis which presupposes presence of the boundary and fundamental attribute of religious consciousness, «meta-faith» in the eternal, invariable, ultimate; the Absolute which ensures order and reasonableness of the Universe, are analysed. It is assumed that eternalism has extra-mental transcendent nature. The article suggests synthesizing problems of ontology and epistemology of religion with some points of quantum and emergence theories, analytic philosophy of consciousness, transpersonal psychology. The provided arguments partially serve in favour of the eternalistic theory which may be understood as a modernized and scientized version of theism. On the other hand, there are also grounds for extra-religious interpretations. The eternalistic theory is qualified as indefinitely general, empirically not enough corroborated, non-specified, representative and semantic, theoretical, and also as one which involves *ad hoc*. Its problematic sections include: 1) points that cannot be logically verified and possess functional and truth gaps; 2) reductionism and operational uncertainty; 3) intersection of reasoning universes; 4) unjustifiedly facile transition from theism to pantheism and panpsychism, and vice versa. However, such open to falsification hypotheses

appear to be relevant enough for understanding and explanation of the essence of religious consciousness, fundamentals of religious knowledge and specificity of God knowledge.

Keywords: *Absolute, religious consciousness, eternalism, pantheism, panpsychism, hypothesis.*

УДК 130.2

О. А. Пушонкова

ВІЗУАЛЬНА МОВА У ДОБУ ГЕДОНІЗМУ: ТЕКСТИ І КОНТЕКСТИ

У статті досліджено характерні особливості візуальної мови у суспільстві споживання з його видовишно-гедоністичною спрямованістю. Виявлено вплив комерційних контекстів на нову стильову парадигму візуальності, формування нового типу художнього моделювання світу. Розкрито суперечливий характер медіа-просторів сучасної культури. Висвітлено сучасну настанову на етичну відповідальність художника і дизайнера, як вплив через візуальну мову на структури ідентичності людини, адже символічні форми і культурні фікції використовуються в умовах поліфонічності постмодернізму в якості інструментів відтворення порушеної ідентичності та інтеграції розірваного «Я». У комерційних контекстах утворюється штучне поле потреб, що стимулює появу сурогатних емоцій і почуттів, а-гедоністичних по суті. Гуманізація візуального простору має сприяти формуванню внутрішньо незалежної людини, досвід якої є достовірним. Переорієнтація зі споживання на творення спонукає до пошуку ускладнених способів голограмного бачення (пріоритет фону над фігурою, утривавлення сприйняття речей) та використання стратегій арт-терапії. Візуальна культура, що формує зусилля у побудові власної ідентичності – прояв нової форми антропоцентризму.

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

Постановка проблеми. Візуальна культура епохи індивідуалізму (Ж. Ліповецький) та відчайдушного гедонізму отримує сьогодні вкрай неоднозначні та суперечливі оцінки.

По-перше, вона, на думку багатьох дослідників, зокрема, Е. Гомбріха, Ж.-Ф. Ліотара, Ф. Джеймсона, Ж. Бодрійяра замінила текстуальну, тому повинна мати певні ознаки того, що замістила. Тут ми говоримо про сучасну візуальну мову, її змістовні характеристики та способи декодування візуальних артефактів. Зауважимо, що в сучасній філософії поняття тексту розповсюджується на усю соціальну реальність, тексти символів, відносин, отже в основі візуальної мови – теж текст, побудований на візуальних носіях.

По-друге, дослідження історичного характеру візуальності дозволяє звернути увагу на її історичні контексти, а також контексти, з якими працює художник, дизайнер, рекламіст, тим самим формуючи візуальність сучасника, «виховуючи його перцептивно» (Р. Арнхейм). Проте, митець належить більш ширшому контексту – він виражає смисли конкретної епохи, його творчість – модель світу, у якому він живе.

Актуальності набуває питання, як ціннісні настанови сучасної епохи змінюють візуальну мову, які формують контексти і тексти?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематику візуальної мови у системі сучасних візуальних комунікацій досліджено С. Хан-Магомедовим, С. Серовим, К. Кондратьєвою. П. Родькіним. Відомим дослідником простору Постгугтенбергової галактики є канадський вчений М. Маклюен.

Історичний характер візуальності досліджено у працях В. Бичкова, М. Мамардашвілі, П. Флоренського, В. Жуковського, Д. Півоварова, В. Розіна та ін. Бачення як активну перспективну діяльність висвітлено у працях В. Століна, А. Логвіненка, В. Петренка, І. Рока, Б. Раушенбаха, Р. Арнхейма та ін.

Візуальність у зв'язку з проблемою ціннісних зрушень у сучасній культурі досліджено Р. Бартом, О. Аронсоном, Ф. Джеймсоном, С. Жижekom, В. Подорогою, З. Бауманом Д. Беллом, Ж. Бодрійяром та ін.

Метою статті є дослідження особливостей сучасної візуальної мови, характер її контекстуального наповнення в умовах інформаційної культури та поширення логіки етико-гедоністичного мислення.

Виклад основного матеріалу. Творці сучасної візуальної мови – мистецтвознавці, арт-куратори, дизайнери, тобто люди, які, здавалося б, усвідомлено корелюють режими сприйняття людиною світу, – створюють штучні світи. Проте, не лише можливості конструювання, а й саме культурне поле та його характеристики обумовлюють характер візуальної мови, тобто тут задіяні і несвідомі механізми. Ірраціональне визначає ефективність трансляції соціально значущої ідеї споживачу. Сьогодні праця дизайнера та художника виконує у суспільстві функцію сакралізації загальнолюдських цінностей, подібно до релігійного ритуалу.

Розглянемо культурні реалії, які утворюють зовнішній контекст формування стратегій візуальності: «розпорошена» структура ідентичності суб'єкта впливу; етика гедонізму; втрата достовірності світу; зміна ставлення до речей (Річ – псевдо-Річ – поглинання Речами).

Отже, на які особливості смислоутворення розраховано сучасні стратегії візуалізації? На людину з розмитим, якщо не зниклим усвідомленням власної ідентичності, з обмеженими можливостями саморефлексії, або на соціально активну людину, яка вдало утримується на «перетині багатьох повідомлень»?

Звісно, криза (економічна, екологічна, духовна) виступає фоном для більш песимістичних варіантів відповіді. Сучасна криза ідентичності супроводжується кризою біографії, що свідчить про «відлучення» людини глобального простору не лише від власної історії, але й від контексту власної культури. Саме тому «сьогодні мало хто відчуває приналежність до чогось більшого та кращого ніж він сам» (Е. Тоффлер) [11, с. 583].

Нарцис – герой постіндустріальної епохи стає носієм візуальності, позбавленої історичності. Ж. Ліповецький використовує термін «Псі-нарцисизм». Героїчний період гедонізму пройшов, його місце зайняв Homo Psychologicus, «занурений у працю по вивільненню та поясненню своєї особистості», «тотально конформний» [8, с. 173]. Він утверджує культ духовності та спортивного розвитку.

Проте, неможливо це назвати сучасним ідеалом калокагатії, адже він є скоріш лише наслідком культурної травми. В есе про індивідуалізм Ж. Ліповецький пише, що задача суб'єкта цієї культури – не створення ідентичності, але запобігання фіксації, відкритість до сприйняття усього нового, «кінетичність» [8, с. 170].

Людина втрачає батьківщину, проте облаштовує «зону комфорту» з нагромадженням речей, яка є останнім притулком та схованкою людини інформаційного суспільства. З одного боку – повна свобода, імпровізація, надзвичайна гнучкість та здатність до мімікріювання, з іншого – фіксованість у зоні комфорту, повна від неї залежність (травматична фіксація).

«Вистрибування» з зони комфорту, як це робили герої другої половини ХХ століття, намагаючись здолати в собі конформістську людину Е. Фромма, людину-локатора Д. Рісмана, – сьогодні мало хто практикує. Розширення зони комфорту можливе лише як інверсія, що є формою різкого зсуву. Проте, соціальні образи людини інформаційної культури пов'язані з поняттям подорожі (фламер, турист, волоцюга, гравець тощо). На думку З. Баумана, подорож є формою неприйняття будь-якої прив'язаності та фіксованості. «Стрижень життєвої програми постмодерну – не побудова ідентичності, але запобігання фіксації» [1, с. 27].

Людина інформаційного суспільства часто «не поглиблює круговид приватного світу (*не розширює зону комфорту*), а тяжіє підмінити його іншим, можливо ліпше улаштованим» [9, с. 110]. Втікає в інші світи. Прикладом цього є явище глобального туризму.

За Ж. Бодрійяром, який намагався виявити культурний смисл подорожі, тіло у подорожі набуває власного погляду та звільнене від зображень стає здатним до уяви, а тому здатним вийти за межі власної двомірності у простір творення смислів [2]. Отже, людина уникає фіксованої культурної ідентифікації з метою здолати занепад культури уяви. Зміна потреб сучасної людини призводить до того, що «символічні форми і культурні фікції використовуються людьми в умовах постмодернізму *в якості інструментів формування порушеної ідентичності* й інтеграції їх розірваного «Я»» [7, с. 54]. Постмодернізм якраз

акцентує увагу на мінливості та невизначеності ідентичності, що призводить до того, що ми не прагнемо до розкриття певного сенсу (у світі через себе), а слідуємо серії подій, по мірі створення візуальних образів («будуємо» себе через світ). Тобто *світ використовується* для побудови варіантів (часто ігрових) власної ідентичності. Виходячи з цієї потреби він і пропонує сьогодні безліч її моделей у готовому вигляді.

Поширення паразитарного типу особистості, орієнтованої на споживання помітив ще Х. Ортега-і-Гассет. Наприкінці XIX – на початку XX століть відбувся злам між художником еліти і людиною маси.

У суспільстві споживання формується основна потреба – задоволення. Як світоглядне тло масової культури визнається гедонізм, але основою концепцій сучасної гедоністської моралі (З. Бауман, Д. Белл, Ж. Бодрійяр та ін.) є питання, чи можна поставити знак рівняння між задоволенням і щастям? Актуалізовано зв'язок гедонізму з поняттями «егоїзм» та «альтруїзм», проблему розширення предмета моральної відповідальності.

Візуальний простір формується настановою: насолоджуйся життям, уникай страждання. Проте мас-медіа насаджують гедонізм майже агресивно.

С. Жижек називає спонуку сучасного суспільства до насолоди «притлумлюючою десублімацією» [6]. Сутність сучасного етапу цивілізаційного розвитку полягає у тому, що Супер-Его (інстанція соціального контролю) впливає на підсвідомість – Ід, проминаючи структурний рівень Его: «сили суспільного тлумлення («repression») здійснюють прямий контроль над імпульсами» [6, с. 29].

Супер-Его прибирає форму гіпнотичного фактора, який нав'язує позицію «піддавання спокусі»: «насолоджуйся видовищем», «надішли», «виграй», «відчуй смак», «відкрий силу», «вимагай більшого!» У цій ситуації унеможливленою є не лише революція, але й рефлексія. Супер-Его сучасної моралі вже не каратиме нас за непристойне, не вимагатиме сублімувати «низькі потяги», навпаки, демонструє нам все нові способи отримання насолоди, формує бажання. Відбулася інверсія інстанцій Ід та Супер-Его.

Парадокс полягає в тому, що сучасного гедоніста, який потерпає від нудьги, та «обтяженого власним Я» [12, с. 70], цікавить вже не можливість здійснювати бажання, а можливість зняття стану нудьги, яка стала вже екзистенційним та соціологічним фактом. Артисти, перукарі, стилісти сьогодні є тими харизматичними фігурами, що створюють настрій. На думку Б. Хюбнера відбувається «заміна естетики істини естетикою зачарування і впливу» [12, с. 83]. Коли зло обіцяє задоволення, відбувається постмодерністська «метаморфоза етично демонічного в естетично сприятливе», цінність полягає не в істині Іншого, а в цінності зачарування Іншим [12, с. 94]. Зникає вісь «добро-зло». Втеча від нудьги потребує надмірних емоцій, збудження, екстатичних почуттів. Відчай гедоніста полягає у тому, що зникли негативні образи – гедоніст не хоче страждати, його не бажано лякати та засмучувати. Але у нівеляції негативного полюсу зникає спроможність до істинних переживань, проте, залишається домінанта сурогатних, штучних почуттів, які легко викликати. Тобто, зникає вимір достовірності, що формує певну соціальну логіку: *мені вже все-рівно, що я бачу, але я маю бути вневним, що отримую достовірний досвід.*

У західній культурі зростає значення штучного середовища перебування, що забезпечує комфортне індивідуальне існування, а підсилення внутрішніх переживань відбувається за рахунок ідентифікації. Людина з послабленою ідентичністю приміряє чужу роль і насолоджується нею. Вона *звикає до сурогатів* в усьому, навіть у ставленні до себе.

Підміна (спочатку – на рівні гри, потім – жорсткої провокації) виступає магістральною лінією культури XX століття, постмодерністська інверсія (взаємоперехід протилежностей) – річ більш жорстока, ніж здається, будучи феноменом гри, вона виступила основою сучасних технологій, адже «віртуальні простори не відображають дійсність, а замінюють її на життеподібну» [5, с. 94]. «Постмодернізм зосередився не на відображенні, але на моделюванні дійсності шляхом експериментування зі штучною реальністю» [10, с. 187].

Перетворення суспільства на промислове, а потім на інформаційне змінює докорінно стосунки людини з річчю, роблячи річ комунікаційним інструментом, знаком, фетишем.

Нова візуальна гуманізація, що пов'язана з цифровими технологіями, опредметнює суб'єкта та візуалізує мислення. Комунікація змінюється і внутрішньо і зовнішньо. Текстуальне розуміння смислу заступає місце візуально активному його розумінню. Зміщення уваги з текстуальної реальності на комунікаційну пов'язано, насамперед, з появою сучасного комунікативного мистецтва з його динамізмом, еkleктизмом, квазі-канонами, інтерактивністю і руйнуванням сфери ідеального.

Симулякр Ж. Бодрійяра – «псевдо-річ, що заміняє агонізуючу реальність». Семантичне поле сучасності формують «речова свідомість», «поглинання речами», «речі у тілі» (наприклад, психотерапія А. Ермошина). Речі більше не служать людині, навпаки, людина стає їх заручником, адже сама перетворюється у Річ, продукт, щоб вбудуватися у суспільство, бути затребуваною, вигідно себе продати.

Сучасна антропотехніка – це естетика творення ідеальної людини-Речі. Тому робимо песимістичний висновок, що ні у житті, ні у мистецтві ідея сьогодні не отримує «пластичного закріплення» [4, с. 278], адже репрезентативні технології розвиваються у напрямку Ніщо. З одного боку – уречевлення, з іншого – порожнеча (естетика відсутності).

Експресивне виразне начало відновлює втрачену постмодернізмом ідею репрезентації. Два полюси репрезентаційних стратегій мають зійтися – форма і зміст. Нові віяння у сучасній візуальній культурі пов'язані з необхідністю відновлення цього балансу. Формуються образи нової медіальності і нового гедонізму.

Media у сучасній культурі сприймається як посередник, але не носій інформації. Мистецтво вступає в діалог з більш потужними системами трансляції інформації. Тому несвідомо мистецтво запозичує прийоми, які використовує більшість засобів масової інформації.

На думку М. Маклюєна (60-70-і роки ХХ століття), «тілесно-приватний простір окупований екранною візуальністю», відбувається її експансія в публічне життя міських просторів, що стереотипізує готовність людини до сприйняття спрощених та площинних образів, які не потребують осмислення та інтерпретації. Наслідком нової форми візуалізації, на думку вченого, є перетворення основного масиву інформації у невербалізований недискурсивний вид, змушуючи психіку людини, як показав ще Г. Маркузе, працювати не в режимі осмисленого сприйняття, а в режимі імпульсивного реагування. Комерційні контексти викликають до життя активне засвоєння низової естетики масової споживацької культури і мають в своїй основі маніпулятивні технології. У професійних рамках ця мова служить ідентифікації (можливо в ігровому режимі) відповідних споживацьких моделей значень і смислів.

Ж. Бодрійяра (70-90-і роки ХХ століття), говорячи про вплив на людину сучасних аудіовізуальних медіа говорить, що вони «нетранзитивні та антикомунікативні...» [3, с. 76]. Він розглядає сучасні мас-медіа як уніфікатор соціальної участі. Отже, розвиток медіа-ресурсів він не сприймає як демократизуючий і гуманізуючий фактор соціального існування. Проблема «змісту» мас-медіальних послань не таким чином «технічною», оскільки ідеологія мас-медіа (якщо про таку узагалі можна говорити) розміщена на рівні форми [3].

Візуальна гуманізація сьогодні – це відповідальність творців штучних світів за трансляцію смислів. Цифрові технології – не просто засоби зв'язку, а засоби утворення суцільного віртуального середовища – де важливою є сама співпричетність, підключеність до нього. Media – місце встановлення значень, тобто не комунікація, а смислоутворення. Суть media-дизайну – допомога в отриманні доступу до нерозкритого потенціалу, що дає можливість розвитку. Його візуальні артефакти – не джерела інформації, а духовні резонатори, що мають онтологічне значення, надаючи життя речам і явищам, вкорінюючи їх у культурі. Вони будуються у такий спосіб, щоб спонукати глядача думати й приймати рішення.

Дизайнер і художник у модерністській парадигмі спирались на закони семіотики та знакутворення. Лаконізм візуального тексту був формою боротьби з величезним напливом візуальної інформації. У 80-х з'явилися невпізнанні графічні об'єкти. Лаконізм знаків був

порушений їх полісемантичністю. Розвиток графічного дизайну у 90-х роках довів довільну формотворчість до апогею і потребував нових стандартів професіоналізму дизайнера. На протигагу комп'ютерним технологіям почав розвиток екологічний напрям, враховуючи природу візуального мислення, психофізичний комфорт класичної гармонії, а також духовний, культурний, інтелектуальний зміст знаків. Це сприяло запобіганню функціонально-споживацькому ставленню до світу, відділенню змісту повідомлення від форми та маніпуляцій з ними. Отже, для модернізму характерний знак-ерзац – демонстративний. Для постмодернізму – знак – частина колективної ідентичності корпорації. Знак не фірмовий стиль, а засіб прояву ідентичності.

Так візуальність потрапляє у проблемне поле осмисленого сприйняття та візуального мислення.

Стають надзвичайно популярними арт-проекти та арт-практики, що встановлюють новий рівень «читабельності» сучасних візуальних текстів. Ю. Соколов вважає, що «інтуїтивно чи усвідомлено, але багато прийомів арт-терапії використовуються зараз художниками» [7, с. 132].

Так, С. Серов, сучасний дослідник типів художнього моделювання світу у різних естетичних парадигмах вважає основним законом формоутворення у постмодернізмі «пріоритет фону над формою, візуального контексту над візуальним текстом». Рівень композиційної складності дозволяє не зчитувати повідомлення, а «включати емоційне сприйняття», при цьому зчитувати не текст, а контекст. Паралельно, Ю. Соколов, як арт-терапевт вважає, що мистецтво постмодернізму не виділяє фігуру з фону, «воно залишає це на долю глядача, який висуває то одну, то іншу версію з приводу того, що тут є фігурою, а що фоном» [7, с. 54].

Новий гедонізм – тривала насолода річчю, адже просто ready made вже не задовольняє сучасного глядача. Тривалість властива літературному жанру, часовим видам мистецтва (література, музика), а не візуальному тексту, сенс якого на поверхні, легко зчитується. Традиційною є думка, що у візуальних артефактах страждає саме змістовна сторона. Тому відбувається пошук нових вимірів утривалення візуальності, це вимагає, в деякому сенсі – повернення до класики, як до відновлення втраченої глибини.

Все частіше сьогодні говорять про відновлення етичної позиції художника, дизайнера, митця. Від художника сьогодні очікують знову фіксації не лише професійної, але й соціальної позиції, «ситуативна етика постмодернізму все активніше витісняється етикою відповідального вчинку, етикою вибору» [7, с. 279].

Логіка розвитку суспільства споживання й надалі буде пов'язана з візуальним образом, в основі якого оволодіння увагою потенційного споживача. Творення візуального простору, який формував би певну незалежність споживача від цього простору – завдання майбутнього. Перетворення споживача на творця є основою, обрисом нової антропотехніки.

Висновок. Отже, візуальність сьогодні розуміється не стільки як фрагмент сукупного тексту культури, скільки як специфічний спосіб виробництва значень. Для визначення специфіки сучасних форм візуальності маємо враховувати зовнішні контексти її формування: втрата безпосереднього контакту зі світом та зникнення відчуття його достовірності, нарцисична ідентичність, а-гедоністичний гедонізм (розбалансування задоволення й щастя), зміна статусу Речі. Вплив комерційних контекстів візуальності пов'язаний з утворенням штучного поля потреб в сурогатних емоціях і почуттях. Відтворення достовірного досвіду має відбутися через «власне» переживання, що потребує залучення стратегій арт-терапії у візуальні стратегії, що є реанімацією здатності особистісного вибору у візуально невизначеній ситуації. Саме так має проявитися універсалізм візуальної мови як мови людських відносин.

Простір інформаційного суспільства створює комплексний вплив на чуттєвий світ людини у її повсякденних практиках, окреслюючи цим середовище її перебування. Звідси – проблема відповідальності й настанова формувати й надалі ілюзорні світи задоволення, або поступово повертати через історизм візуальності історизм ідентичності.

Список використаної літератури

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

Одержано редакцією 29.01.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. Пушонкова О. А. Визуальный язык в эпоху гедонизма: тексты и контексты.

В статье исследованы характерные особенности визуального языка в обществе потребления с его зрелищно-гедонистической направленностью. Выявлено влияние коммерческих контекстов на новую стилевую парадигму визуальности, формирование нового типа художественного моделирования мира. Обоснована современная направленность на этическую ответственность художника и дизайнера, как влияние через визуальный язык на структуры идентичности человека, так как символические формы и культурные фикции используются в условиях полифоничности постмодернизма в качестве инструментов воссоздания нарушенной идентичности и интеграции разорванного «Я». В коммерческих контекстах создается искусственное поле потребностей, что обуславливает появление эмоций и чувств, а-гедонистических по сути. Гуманизация визуального пространства должна способствовать формированию внутренне независимого человека, опыт которого является достоверным. Переориентация с потребления на воссоздание способствует поиску усложненных способов голограммного видения (приоритет фона над фигурой, овременение восприятия вещей) и использование стратегий арт-терапии. Визуальная культура, которая формирует усилие в построении собственной идентичности – проявление новой формы антропоцентризма.

Ключевые слова: визуальность, визуальный язык, идентичность, гедонизм, общество потребления, вещь, арт-терапия, медиакультура.

Summary. Pushonkova O. A. The visual language in the era of hedonism: texts and contexts.

The paper investigates the characteristics of visual language in consumer society, considers its orientation on entertaining and hedonism. The influence of commercial contexts to new stylistic paradigm of visuality and a new type of art modeling of the world are stated. The modern fixation on the ethical responsibility of an artist and designer for influence on the structures of human identity through a visual language is revealed. The author analyzed the symbolic forms and cultural fictions in terms of postmodernism as tools for forming disordered identity. An artificial field, which stimulates the emergence of a-hedonistic, in fact, surrogate emotions and feelings, is created in commercial contexts. The humanization of visual space should contribute to the formation of internally independent human being, whose experience is authentic. Visuality enters the problem field of sensible perception and visual thinking. The author regards the reorientation from consumption with its simplified visual schemes to the creation encourages to find new methods of the hologram vision (priority of a figure over background, prolonged perception of things), and the use of art therapy strategies. The visuality, which generates efforts to build its own identity, is a new form of anthropocentrism.

Keywords: visuality, visual language, identity, hedonism, consumer society, object, art therapy, media culture.

ЗНАК И ВАРИАНТЫ ЕГО ТРАНСЛЯЦИИ: ПРАГМАТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Исходя из знака как базового понятия семиотики, мы можем моделировать и описывать возможные миры, которые этим знаком создаются. Соответственно речь идет о вариантах транслирования знаком смысла и содержания и особенностях их извлечения, что, безусловно, может рассматриваться в прагматической плоскости. В статье также предлагается анализ предложенного Н. Гудменом соотношения знака и его копии, позволяющего выйти на определение автографичности произведения искусства и проследить этапы его создания. В частности объясняется, почему можно говорить о подделке живописного текста в отличие от музыкального. В контексте изложенных положений эстетическая заслуга произведения искусства не связывается с его подлинностью, копия знака может нести равнозначную, а то и большую, в зависимости от обстоятельств, смысловую нагрузку, чем непосредственно автографический знак. Позиция зрителя-слушателя-читателя определяется как доминирующая в оценке смысловых аспектов знака и возможных вариантов его прочтения. Статус адресата позволит интерпретировать знак, учитывая предлагаемые им собственные механизмы означивания, создавая тем самым семиотическую игру, в которую включается знак, объект, который он замещает, адресат знака и его автор.

Ключевые слова: знак, семиотическая игра, речевой акт, смысл знака, теория Н. Гудмена.

Постановка проблемы. Появившись, живописное произведение, научный или литературный текст, музыкальное произведение как знак вовлекаются в семиотическую игру. Изучая аспекты понимания, интерпретации того или иного знака, семиотика ориентируется на поиск содержания знаковой ситуации, определяя при этом как позицию автора, так и позицию адресата. Так, например, появление новых направлений в современном искусстве, приводит к рассмотрению вопроса о стилевом единстве живописного произведения и возможности восприятия зрителем его новых форм. Использование знаковых средств в политике, религии, науке, рекламе позволяет несколько расширить горизонт общепринятых положений в оценке знака. Поскольку каждое произведение вырабатывает свои механизмы означивания, постольку в плоскость рассмотрения попадают вопросы соотношения разных знаковых систем, постижение их смысла.

Анализ последних исследований и публикаций. Семиотические идеи Ч. С. Пирса, Ч. Морриса, Ф. де Соссюра были положены в основу исследований различных вербальных и невербальных символических систем. Базовыми в контексте знаковости живописного текста, безусловно, являются работы Ж. Дерриды, М. Фуко, У. Эко. Анализ общей теории обозначений представлен в исследованиях Дж. Ли (J. Lee), Р. Шустермана (R. Shusterman), Л. Олсена (L. Olsen), Дж. Колдрона (J. Coldron).

В 1968 году Н. Гудменом были написаны «Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols» («Языки искусства: подход к теории символов», (где an Approach, возможно перевести не только как поход, но и как предложение, в смысле предлагать. – А. А.-В.)), состоящие из 6 лекций (частей), прочитанных в 1962 году в Оксфорде. В изложение общей теории символов Гудмен включает критику теории обозначения, рассмотрение вопросов экземплификации, подлинности произведений искусства, непосредственно теорию нотации и ее применение к различным системам символов, а заканчивается книга главой «Искусство и понимание», затрагивая проблему символов эстетики. Ссылаясь на исследования Гудмена (с тем, чтобы некоторым образом восполнить существующий пробел) и не претендуя на их детальный анализ, определим **цель данной статьи** как характеристику знака и его копии в контексте предложенной Н. Гудменом теории, а также рассмотрение способов и возможностей передачи смысла знака и знаковой ситуации.

Изложение основного материала. Предположим, нужно что-то сообщить зрителю-слушателю-читателю, например, рассказать-описать-сыграть-изобразить какое-то событие.

Допустим, перед нами стоит задача показать адресату движение времени. Вариантами решения могут быть изображения песочных часов (или сами часы), спирали, морщин, натруженных рук взрослого человека, можно показать какой-нибудь предмет в перспективе (удаляющаяся маленькая точка – корабль, птица), предложить картинку в виде триптиха: цветущая ветка – ветка с маленькими зелеными плодами – зрелые плоды на ветке или как-то иначе. В одном из недавних кинофильмов внимание зрителя было обращено на маршрут единственного рейсового автобуса небольшого городка «роддом – школа – больница – кладбище». Но можно прибегнуть к иллюстративному материалу: картине К. Брюллова «Последний день Помпеи» (1830-1833) – как необратимости последствий извержения Везувия, а можно – работе С. Дали «Постоянство памяти» (1931). Последняя, вероятно, будет самым наглядным примером изображения текучести времени, его мягкости и в тоже время неизменности, невозвратимости этого процесса.

В каждом из перечисленных вариантов решения предлагался тот или иной возможный мир, который позволял по-разному, акцентируя внимание на только некоторых аспектах поставленного задания, изобразить-проиллюстрировать текучесть времени. Иначе говоря, каждый раз речь шла о том или ином знаке, той или иной знаковой ситуации, которая бы могла решить поставленное перед нами задание. Исходя из описанной позиции, надо решить вопрос о способах подобного описания-рассказывания? Это может быть текстовое (в прямом смысле) описание, музыкальная композиция, иллюстративное (живописное или схематическое) изображение.

А если, например, уже есть текстовое описание, скажем, библейская история предательства Христа Иудой. Безусловно, обращение непосредственно к самому тексту Библии (Мф. 26, 47-49; Мк. 14, 43-45; Лк. 22, 47-48) позволит осознать смысл и значение события. Но также можно прочесть Беседу Иоанна Златоуста «О предательстве Иуды» или посмотреть живописные полотна Чимабуэ, Джотто, Гвидо да Сиена 13 века, Караваджо 17-го или прослушать музыкальные произведения, или посмотреть фильмы с одноименным названием «Поцелуй Иуды». Иначе говоря, автор должен предложить что-то, благодаря чему адресат сможет идентифицировать тот или иной предмет, позволит сделать его понятным.

Когда речь заходит о знаках или знаковых системах, чаще всего встречается ссылка на определение знака, предложенное Ч. С. Пирсом: «Знак или *репрезентамен*, есть нечто, что замещает (*stands for*) собой нечто для кого-то в некотором отношении или качестве. Он адресуется кому-то, то есть создает в уме этого человека эквивалентный знак, или, возможно, более развитый знак. Каждый репрезентамен, – утверждал Ч. Пирс, – таким образом, связан с тремя вещами – основанием, объектом и интерпретантом [5, с. 49]. Это определение найдем в «Началах прагматизма». М. Бел и Н. Брайсон замечают, что приведенное знаменитое определение знака, данное Пирсом, часто неправильно цитируется и предлагают свой вариант перевода: «Знак, или репрезентант, есть нечто, что соотносено с иным в каком-либо отношении или по какому-либо признаку. Знак адресован, то есть создает в уме человека эквивалентный или, возможно, более сложный знак. Последний есть интерпретант первого. Знак замещает нечто, а именно свой объект. Он замещает его не во всех отношениях, но в соотношении с той идеей, которую я называю базисом, или основанием знака» [3, с. 543]. Представляется возможным утверждать, что авторы ударение делают именно на основании знака, сам же Пирс настаивал, что знак возникает только с появлением интерпретанта: «Знак – это репрезентант с ментальным интерпретантом» [5, с. 50].

Данное определение знака Пирсом не оставляет без внимания отношения, которые возникают между знаком и объектом, который он будет замещать. Однако нередко в логической литературе можно встретить графическое изображение знаковой системы Пирса через понятия «обозначающее» и «обозначаемое», соединенных между собой стрелкой. Ф. де Соссюр определяет знак как фиксированное и статическое единство, в котором каждое означающее привязано к своему постоянному означаемому, и поэтому нельзя не согласиться с авторами «Семиотики и искусствознания», что его теория не вполне применима к изобразительному искусству, поскольку все ее модели – вербальные [3, с. 550-551].

Попробуем проиллюстрировать действие знака на примере литературного, а именно загадки, а потом живописного текста. Предлагаемые словарями определения загадки варьируются в пределах: «поэтическое, часто иносказательное описание какого-либо предмета или явления» (БСЭ), «представляет собой «зашифрованное» образное описание предмета, явления или ситуации», «метафорическое выражение, в котором один предмет изображается посредством другого, имеющего с ним какое-нибудь, хотя бы отдаленное свойство» (ЭБЭ). В «Семантической структуре русской загадки» Ю. Левин определяет последнюю как «текст, денотатом которого служит некоторый объект, в самом тексте явно не названный» [4, с. 166]. Это позволяет утверждать, что загадка не претендует на однозначность понимания, например, «сто одежек и все без застежек» (репчатый лук или капуста).

Действуя в пределах речевого акта, загадка включает загадывающего и отгадывающего, а также условия, в которых она существует. Будучи самостоятельным текстом, загадка вводит нас в поле соотношения знака и значения, заставляя обратить внимание на некоторое сходство между (иногда и непохожими) предметами. И, видимо, базовой позицией при рассмотрении внутренней структуры загадки должно стать рождение нового смысла для не всегда сопоставимых, на первый взгляд, предметов. Причем это не только новый смысл в качестве значения, но и новое сообщение о чем-то. Загадка предлагает текст, на основании которого отгадывающий предлагает какой-то другой текст, хотя можно наблюдать и ситуацию, когда употребление слов в загадке соответствует буквальному значению того, о чем идет речь. Возникает отношение между значением слова как отгадкой и значением самого вопроса, высказывания, имеющего в виду этот вопрос. Некоторые загадки самим условием формулирования свойств, особенностей, отношений, характеристик загадываемого предмета вводят отгадывающего в поле множества предметов, о которых может идти речь. Например, «Какая одежда без рукавов? (одеяло, *простыня*)», «Пробил я стенку – увидел серебро/ пробил серебро – увидел золото (яйцо)», «Золотая голова – велика, тяжела/ золотая голова отдохнуть прилегла/ голова велика, только шея тонка» (тыква, *дыня*), «Голова большая – шея тоненькая» (капуста или *дыня, или тыква*).

Есть загадки, называющие существенные характеристики предмета и не предполагающие другие варианты ответов. Иллюстрацией могут быть английские загадки: «I am purple, yellow, red and green/ the King cannot reach me and neither can the Queen/ I share my colors after the rain/ and only when the sun comes out again» (a rainbow, сложно найти еще один предмет с такими характеристиками), «I am very, very big/ I like to eat peanuts and hay/ I have four legs and two big ears/ my long nose is called a trunk/ I am (elephant)» (здесь налицо все признаки), «I live in the ocean/ I like to eat crabs/ I can change colors/ my eight legs are called tentacles/ I am an (octopus)», «I live in the ocean/ I have eight legs, two big claws and a tail/ my body has a hard shell/ I eat anything/ I can find/ I am a lobster». Или примеры украинских загадок: «Спритний майстер у стрибках/ на деревах, по гілках/вся руда, пухнастий хвіст/ рідний дім для неї ліс (білка)», «Коли хочеш ти читати/ то повинен мене знати/ а коли мене не знаєш/ то нічого не вчитаєш (абетка)».

Для того, чтобы загадка состоялась, должна быть достигнута не-конфликтная ситуация между пониманием текста, предложенным условием загадки, и текстом, как определенной моделью данной загадки. Характеризуя отношения подобия, Н. Гудмен называл схему «*A* представляет *B* если и только если *A* существенно похоже на *B*» одной из наиболее наивных [10, с. 3], а метафору – как активно участвующую в развитии знания, замещающую устаревшие «естественные» категории новыми, которые позволяют увидеть проблему по-другому, предоставляя нам новые факты и новые миры [11, с. 175]. При воспроизведении образа отгадываемого предмета, встречающиеся глаголы, числительные, имена собственные могут играть как основную, так и фоновую роль. Например, «Стоит Матрешка на одной ножке/ закутана, запутана» (капуста); «Стоит Ерофейка, подпоясан коротенько» (веник); «Десять братьев весь груз несут» (пальцы на ногах); «На четырех парней одна шапка надета» (стол, *а может быть и табурет*); «Как надела сто рубах /захрустела на зубах» (капуста).

В качестве важнейшей особенности знака вообще, языкового в том числе, известный французский лингвист Э. Бенвенист называет репрезентацию объектов действительности. «Роль знака, – пишет он, – заключается в том, чтобы репрезентировать, замещать какую-либо вещь, выступая ее субститутутом для сознания» [Цит. по: 8, с. 11]. Знак ведь замещает не только реальные объекты, но и процессы, представления, идеи.

Возьмем, к примеру, известное с 1913 года символическое изображение олимпийских колец. Сколько раз бы мы не тиражировали это изображение, оно всегда будет оставаться символом олимпийских игр. А если такое же тиражирование произведем с картиной Леонардо да Винчи «Мона Лиза»? Поскольку не все могут увидеть оригинал этой великой работы Леонардо, знакомство в ней происходит через иллюстрации в учебниках, словарях, энциклопедиях (специализированных и не очень). Возникает вопрос: а чем является сама иллюстрация, знаком известной картины Леонардо да Винчи, ничего не значащей копией, ярлыком, ссылкой или чем-то еще?

В главе «Искусство и подлинность» (Art and Authenticity) Гудмен рассматривает вопрос возможности подделки произведения искусства, замечая, что они (подделки) создают неприятную практическую проблему коллекционерам, хранителям музеев, искусствоведам, тратящим достаточно средств для выяснения подлинности объекта. Объясняя эстетические отличия между подделкой и оригинальным произведением, Н. Гудмен приводит пример того, как картины Хана ван Меегерена (1889-1947) – одного из известнейших фальсификаторов XX ст. принимали за картины Яна Вермеера (1632-1675) – одного из величайших представителей голландской школы живописи.

Рассуждая далее, автор предлагает смоделировать ситуацию с картиной Рембрандта «Лукреция». Положим, слева от нас располагается оригинальная работа, а справа – ее великолепная имитация. На основании документированных источников (у нас есть данные рентгеновских снимков, данные химического анализа) знаем, что работа справа – недавняя подделка. Между этими картинами, утверждает Гудмен, безусловно, большая разница – авторство картины, ее возраст, рыночная стоимость. Но видим ли мы эту разницу? А теперь предположим, что когда мы заснем, картины переместят, увидим ли разницу между ними, только посмотрев на них, когда проснемся? [10, с. 99-100].

Уместным будет вопрос об эстетической разнице, даже если опытный специалист, так сказать на глаз, не сможет определить подлинность картины, просто взглянув на нее. Реальная проблема может быть более точно сформулирована так: имеет ли место эстетическая разница между двумя картинами для меня (или для x), если я (или x) не может отличить их друг от друга, просто посмотрев на них [10, с. 102]. Таким образом, решающий вопрос, прозвучит следующим образом: есть ли эстетическая разница между двумя картинами для x в t (где t является периодом времени), если x не может отличить их друг от друга, просто посмотрев на них в t ? Или, другими словами, может все, что x не усматривает, просто глядя на фотографии в t , составляет эстетическую разницу между ними для x в t [10, с. 102]? Обнаружение подлинности картины зависит не только от природной остроты зрения, но и от практики, обучения. Положим, близнецы могут быть неотличимы для всех, кроме самых близких родственников и знакомых, пишет Гудмен. Кроме того, только видя их, при условии, что кто-то когда-то назвал их для нас, мы можем отличить Джо от Джима.

В отличие от живописи, отмечает (одним из первых исследователей, если не первый) Гудмен, в музыке нет такого понятия, как подделка известной работы. Конечно же, есть композиции, ложно претендующие быть композициями Гайдна, как и есть картины, ложно претендующие быть картинами Рембрандта, но если речь идет о Лондонском симфоническом оркестре, то в отличие от «Лукреции», здесь не может быть никаких подделок. Даже самые точные копии картин Рембрандта являются просто имитацией или подделкой, а не новыми экземплярами работы. Гудмен предлагает говорить о произведении искусства как автографическом (собственноручном) тогда и только тогда, когда различие между оригиналом и подделкой показательно; или лучше, тогда и только тогда, когда даже самое точное

дублирование не считается подлинным. Если произведение искусства написано собственноручно, мы его таковым и называем [10, с. 113]. Таким образом, картина является собственноручной, а музыка не-собственноручной (nonautographic or allographic). Эти термины автор вводит исключительно для удобства; ничего не подразумевая относительно индивидуальности выражения, требуемого или достижимого в этих искусствах.

Но теперь стоит задача объяснить тот факт, что некоторые искусства являются автографическими (собственноручными), а другие нет. Одной из примечательных разниц между живописью и музыкой, по Гудмену, является та, что работа композитора сделана, когда он написал партитуру, хотя конечным продуктом будут выступления, в то время как художник должен закончить картину. Мы можем говорить, что картина является в этом смысле одноэтапным, а музыка двухэтапным видом искусства. Литература не является автографическим видом искусства, но является одноэтапным. В ней нет такого понятия, как подделка Элегии Грея [10, с. 115]. То, что производит писатель, это конечный результат, а оценкой музыкального произведения будет выступление. Любая точная копия текста стихотворения или романа в такой же степени оригинальная работа, как и любая другая. Гудмен приводит пример с гравюрой, выполненной в разных техниках печати. Эти оттиски - конечный продукт; при этом являются экземплярами оригинального произведения. Оценивая свои исследования, автор приходит к выводу, что не все одноступенчатые искусства являются автографическими (собственноручными) и не все собственноручные искусства - одноэтапными. Что касается эстампа, то авторским будет только тот оттиск, который сделан самим художником или при его участии. Кроме того, пример гравюры опровергает неосторожное предположение, что в каждом собственноручном искусстве работа существует только как уникальный объект. Единственно положительное заключение, отмечает Гудмен, которое мы можем сделать, так это то, что автографическими искусствами являются те, которые являются особыми на самой ранней стадии. Но почему же тогда невозможна подделка симфонии Гайдна или стихотворения Грея, в отличие от картины Рембрандта. Предположим, что существуют различные рукописные экземпляры и многие издания данного литературного произведения. Различия между ними в стиле и размере, в цвете чернил, в виде бумаги, в количестве страниц, в состоянии, и т.д. не имеют значения. Все, что имеет значение, так это одинаковость написания: точное соответствие последовательности букв, пробелов и знаков препинания. И поэтому такая правильная копия будет сходна с оригинальным произведением.

Однако единственный способ, доказывающий, что перед нами «Лукреция» Рембрандта, – это установление исторического факта о физической идентификации руки художника и поэтому концепция подделки в живописи имеет несколько иное значение, чем, например, в литературе. Кроме названных вариантов подделок, Гудмен указывает и на подделки выступлений, речь не идет о премьере, безусловно, и не о том, когда произведение исполняется на скрипке Страдивари [10, с. 118]. Но повторить выступление возможно.

Здесь, как и ранее, мы должны быть осторожны, предупреждает Гудмен, чтобы не путать подлинность с эстетической заслугой. Это различие между оригиналом и подделкой эстетически важно, но это не означает, что оригинал превосходит подделку. Оригинал картины может быть менее полезен, чем копии. Оригинал может быть поврежден или по каким-либо причинам потерять часть своих, так сказать, былых заслуг. И тогда оригинал, наверное, можно сравнить с хорошей фотографической репродукцией [10, с. 119]. Сразу же вспоминается, в качестве иллюстрации этим замечаниям Гудмена, история с «Данасей» Рембрандта, которая была облитой кислотой и порезана в 1985 году. После 12 лет реставрационных работ, картина демонстрируется за бронированным стеклом, но, что перед нами? «Даная» Рембрандта или спасенная картина великого художника, конечно же, в полном смысле оригинальной эту работу уже не назовешь, но она не осталась утраченной для человечества.

Выводы. Прежде всего, позиция зрителя-слушателя-читателя в оценке знака и знаковой ситуации является доминирующей, ибо зритель-слушатель-читатель определяет,

чем для него этот знак является и является ли он таковым вообще. Гудмен приводит интересное замечание. Он говорит, что изображения будут выглядеть иначе для разносчика газет, когда он станет директором музея. Это положение довольно существенно, ибо определяет позицию адресата, в которой, или, исходя из которой, он оценивает знак. Анализируя, например, литературный текст, загадку, с точки зрения означивания, необходимо учитывать метафорическое выражение, так сказать, ее языковой фон, уровень определения значения отгадываемого слова, и, вероятно плоскость истинности, учитывая предыдущие аспекты.

Произведение искусства как знак не предлагает готового смысла, а предлагает логику его развертывания. На примере предложенного Н. Гудменом сравнения языковой схемы с невербальными (изображением, музыкой, танцем) возможно утверждать, что речь должна идти не только об интерпретации смысла, но и особенностях его извлечения. Любой текст (научный, литературный или живописный) будучи системой знаков, вырабатывает свой механизм означивания. Проводя параллель, например, между живописным и литературным текстами, определяются доступные способы трансляции знака, поскольку интерпретируется то или иное произведение и как с позиции автора, так и с позиции зрителя-читателя-слушателя. Изображение, будь то живописное или текстуальное, претендует на свой уникальный вариант значения, свою специфическую форму записи, свою особую символическую систему.

Список использованной литературы

1. Басин Е. Я. Искусство и коммуникация (очерк из истории философско-эстетической мысли) / Евгений Басин. – М.: Московский общественный научный фонд; ООО «Издательский центр научных и учебных программ», 1999. – 240 с.
2. Басин Е. Я. Семантическая философия искусства / Е. Я. Басин. Российская академия наук, Ин-т философии, Акад. гуманитар. исслед. – 4-е изд., доп. – М. Гуманитарий, 2012. – 348 с.
3. Бел М., Брайсон Н. Семиотика и искусствознание / Майк Бел, Норман Брайсон // Вопросы искусствознания, IX (2/96), 521 - 559.
4. Левин Ю. Семантическая структура русской загадки // Труды по знаковым системам, VI, (Сборник научных статей в честь М. М. Бахтина (к 75-летию со дня рождения)) / Юрий Левин. – Тарту: Госуниверситет, 1973. – С. 166-190.
5. Пирс Ч. Начала прагматизма / Чарльз Сандерс Пирс. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с.
6. Семиотика: Антология / Сост. Ю. С. Степанов. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – 702 с.
7. Семиотика и художественное творчество. – М.: Наука, 1977. – 368 с.
8. Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. Тезисы докладов. – М.: Издательство АН СССР, 1962. – 159 с.
9. Стросон П. Ф. Идентифицирующая референция и истинностное значение // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып.18. Логика и лингвистика (проблемы референции) / Питер Фредерик Стросон. – М.: Радуга, 1982. – С. 109-135.
10. Goodman N. Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols / Nelson Goodman. – N.-Y.: Bobbs-Merrill Company, 1968. – 277 p.
11. Goodman N. Metaphor as Moonlighting / Nelson Goodman // On Metaphor. Ed. by S. Sacks. – Chicago: The University of Chicago Press, 1978. – P. 175-180.

Одержано редакцією 28.01.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Анотація. *Астапова-Вязьміна О. І. Знак і варіанти його трансляції: прагматичний аспект.* Виходячи із знаку як фундаментального поняття семиотики, ми можемо моделювати і описувати можливі світи, які створюються цим знаком. Відповідно йдеться про варіанти трансляції знаку смислу і змісту та особливості їх виокремлення, що, безумовно, може розглядатись в прагматичній площині. В статті також пропонується аналіз запропонованого Н. Гудменом співвідношення знаку та його копії, що дозволяє вийти на визначення автографічності витвору мистецтва і прослідкувати етапи його створення. Зокрема пояснюється, чому можливо говорити про підробку живописного тексту на відміну від музичного. У контексті викладених

положень естетична заслуга витвору мистецтва не пов'язується з його достовірністю, копія знаку може мати рівнозначне, а іноді й більше, залежно від обставин, смислове навантаження, ніж безпосередньо автографічний знак. Позиція глядача-слухача-читача визнається домінуючою в оцінці смислових аспектів знаку і можливих варіантів його прочитання. Статус адресату дозволить інтерпретувати знак, беручи до уваги власні механізми позначування, що ним пропонуються, створюючи тим самим семіотичну гру, в яку включається знак, об'єкт, який він заміщує, адресат знаку і його автор.

Ключові слова: знак, семіотична гра, мовленнєвий акт, смисл знака, теорія Н. Гудмена.

Summary. Astapova-Vyazmina O. I. Sign and variants of its translation: pragmatic aspects. On the basis of the sign as a basic concept of semiotics, we can model and describe possible worlds that are created by this sign. Accordingly, the variants of translating by meaning and content sign and the peculiarities of their extraction are considered; it is sure to be considered in the pragmatic plane. The article analyzed the H. N. Goodman's correlation of a sign and its copy allowing to find the definition of autographic character of an artwork and to follow its creation stages. In particular, the article explains why it is possible to speak about the forgery of a painting if compared with a music text. In the context of these notions, the aesthetic significance of an artwork is not connected with its authenticity; the copy of a sign may have the same or even greater semantic meaning than autographic sign, depending on the circumstances. The position of a spectator-listener-reader is determined to be dominant in the estimation of the meaning aspects of a sign and possible variants of its interpretation. The status of an addressee allows interpreting a sign taking into account his own offered mechanisms of giving meanings; it creates a semiotic game which involves a sign, an object replacing it, an addressee of a sign and its author.

Keywords: sign, semiotic game, speech act, sign meaning, H. N. Goodman's theory.

УДК 130.2:124.5

О. А. Асєєва

ЛЮДИНОМІРНА СКЛАДОВА ДИСКУРСУ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

Сучасному постмодерному суспільству притаманні аксіологічний плюралізм, пресинг різних жанрів дискурсу, переважання масової культури (її найгіршого зразка – кітч), При цьому тип людини, на який орієнтована масова культура, – це людина маси (космополіт, вільний від будь-яких норм, цінностей, традицій). Інформаційне поле, в якому щоденно перебуває індивід, штучно насичене певними дискурсивними формами, які мають на меті переведення подій публічного життя у вербальний план з метою впливу на підсвідоме мас. Жан Бодрійяр, зокрема, розширює поняття дискурсу, включаючи в нього предмети повсякденного життя, оскільки вони виконують не просто побутові, але соціально-комунікативні функції і транслюють соціальні смисли, беручи активну участь у створенні соціальних статусів, груп, інститутів і, зрештою, культури. У статті окреслено риси людиномірного дискурсу сучасної української масової культури. Зроблена спроба аналітичного осмислення сутності протиріч національної і масової культур в сучасному українському суспільстві. Також проаналізовано різні точки зору на визначення поняття «дискурс», розкрито зміст і структуру дискурсів, які відбивають уявлення сучасних людей про світ. Акцентується увага на проблемі збереження справжніх національних цінностей на тлі сучасних глобалізаційних перетворень.

Ключові слова: дискурс, людиномірний дискурс, масова культура, цінності, глобалізація.

Постановка проблеми. Постмодерністські реалії у свій час сприяли певним змінам у світосприйнятті людини, «переформатували» систему цінностей, ідеалів, змінили погляди на дійсність, глобалізаційні процеси розмили межі національної культури. У зв'язку з цим, з'явився певний нігілізм до етнічних особливостей культурної спадщини, і одночасно етноцентризм – самозамкнення етнокультурного середовища, його протиставлення будь-якому, в тому числі і доброзичливо налаштованому оточенню. Можна припустити, що масова культура сприяє першому явищу більш, ніж другому. Але насправді це сполучені сосуди. Захист етноцентричних стереотипів підсилюється під тиском глобалізації, тобто її вплив неоднорідний і не цілеспрямований.

Почнемо з мети розвитку культури, яку сформулюємо в світі знань про масову культуру та її небезпеки, а саме: досягнення гармонії із зовнішнім світом, відродження національної культури, духовного світу сучасної української людини, зупинення деестетизації культурного простору є нагальною проблемою нашого суспільства і актуальність запропонованої розвідки полягає саме в цьому.

Аналіз останніх досліджень і публікацій за даною тематикою показав, що робіт, присвячених вивченню безпосередньо людиномірності дискурсу української масової культури майже немає. Зазначимо кілька останніх розвідок: М. Петрушкевич розглядає масову людину в індивідуалістичному суспільстві (2013); О. Добродум загострює увагу на українському релігієзнавчому дискурсі сучасного інформаційного суспільства (2012); О. Косяк звертається до публіцистики і публіцистичності як дискурсу культури і масової комунікації, наголошуючи на відмінності понять «публіцистика» та «публіцистичність» (2012); сучасний політико-антропологічний дискурс влади висвітлено в науковій праці А. Ю. Кравець (2010); аналізу проблеми вживання термінів «менталітет» та «ментальність» у науковому дискурсі присвячена робота К. О. Шкуренко (2013) та ін.

Метою статті є окреслення рис людиномірного дискурсу масової культури, а також спроба аналітичного осмислення протиріч національної і масової культур в українському суспільстві.

Виклад основного матеріалу. В одних випадках тиск масової культури викликає фундаменталістські реакції, в інших, де суспільство не керується релігійними правилами життя, проблема переходить до оновлення світських перешкод та забобонів проти руху сучасних цінностей за рахунок їх відхилення або деформацій, що зводять нанівець нові форми життя за сенсом, але буцімто приймають виклик. Ті ж самі назви сучасних речей можуть складати шифри панівної ментальності. Так з'являються оксюморони масової елітарності та елітарної масовості, коли за дійсне видається міф загальної зацікавленості тим, що не є частиною споживання (але приймається за таке) або навпаки: за те, що гідне просування на теренах свідомо сприйнятого береться хибне. Одна справа народні казки, що сприйняті масою адекватно до їх послання, інша справа деформовані шедеври, чий послання спаплюжені масовими зразками. Але і те, й інше – частини здобутків масової людини. Відокремлення у досвіді частинок справжньої та деформованої культурної спадщини іноді є ювелірною роботою критиків, мистецтвознавців, небайдужих до культури спеціалістів та аматорів. Тому у світі сказаного, безпосереднє протиставлення масового і національного є іншим виміром тематизації людиномірного дискурсу української масової культури. Тут треба звернути увагу на задум роботи М. В. Поповича «Культура нації та національна культура», де визначається, що ці категоріальні моделі не є одне і теж саме. У складі національної культури можна, сподіваємось, довести, що це так, казати про масову українську культуру не як тотожну масовій культурі України, бо остання ширша за попередню. Саме протиріччя між способами буття сегментів культури при всьому її єднанні як сукупності цінностей, що гідні передачі від спільноти до спільноти, є діючі сили розвитку феномену. Уявлення, що масова культура як набір стереотипів не може розвинути у свою протилежність, здаються хибними. Але ж куди вирує масовий потік деформованих цінностей саме національної культури у складі культури нації, яка в свою чергу не залишається на місці? Для відповіді на питання про рушійні сили масової культури треба звернутися до людиномірного дискурсу.

У багатьох публікаціях під дискурсом часто-густо розуміють сукупність (письмових і усних) текстів, які виробляють люди в різноманітних щоденних практиках – організаційній діяльності, рекламі, галузі соціальної взаємодії, економіці, ЗМІ. Але додають, що дискурс стає самостійним смисловим полем – якоюсь реальністю, що розвивається за відповідними символічними законами. Безумовно, зміст і структура дискурсів не просто відбивають уявлення людей про світ, але і створюють символічну реальність зі своїми соціальними законами поведінки (М. В. Йоргенсен, Л. Дж. Філіпс) [2, с. 9]. Такий підхід цілком

зрозумілий, та чи достатній для обраної теми? Зрозуміло також, що дискурс – багатозначне поняття: в історії класичної філософії використовувалося для характеристики послідовного переходу від одного дискретного кроку до іншого, і розгортання мислення, вираженого в поняттях і судженнях, на противагу інтуїтивному схоплюванню цілого до його частин. Так, у сучасній французькій філософії постмодернізму дискурс є характеристикою особливої ментальності та ідеології, які виражені в тексті, що володіє зв'язністю і цілісністю й зануреному в життя, соціокультурні, соціально-психологічні та ін. контексти. Контексти можуть бути будь-які, хоч кулінарні (А. Карпент'єр), але ж треба продовжувати пошук такого, де національне та масове зустрічаються не як стале та минуле, а актуальне й темпоральне, де константи перебування та зміни рухів завдяки суперечкам спонукають до спрямованого дискурсивного множення позицій зіткнення цінностей національної та масової культури, де вони міняються змістами, місцями та контентами. Масове може переходити у національне, а національне може мати особливості масового. Осередком зустрічі, на наш погляд, є людина, сучасна людина в її важливих типах, що зберігають і національний характер, і можливість бути носіями новацій.

Істотно значним є вживання терміну «дискурс» у людиномірному контексті масової культури. Вузьке лінгвістичне застосування поняття з 50-х до 80-х рр. ХХ ст. по суті ототожнювалося, або не розмежовувалося; дискурс, текст, стиль, навіть міркування (останнє значення родово для французької кальки) з 70-х років починає витискуватися іншими значеннями. Відомий семіотик Ю. С. Степанов складовими дискурсу в цьому контексті вважає: «викладені події, їх учасники, перформативна інформація та «не-події», тобто: а) обставини, що супроводжують події; б) тло, яке пояснює події; в) оцінка учасників подій; г) інформація, що співвідносить дискурс та події» [5, с. 38]. Але і це ще не все, бо є інші ланки дискурсивного поля.

Перехід до культурологічного контексту сприяє оновленню використання дискурсивного поля.

Найвідоміші роботи М. Фуко, присвячені розробці теорії дискурсу (самі назви «Воля до істини: по той бік знання, влади та сексуальності», «Археологія знання», «Археологія гуманітарних наук» окреслюють коло застосування поняття), побудовані на ідеї, що в будь-якому суспільстві виробництво дискурсу одночасно контролюється, піддається селекції, організується і перерозподіляється за допомогою деякого числа процедур, функція яких – нейтралізувати його владні повноваження та пов'язані з ним небезпеки, приборкати непередбачуваність його події, уникнути його такою повновагою, такою загрозливою матеріальністю [6], що по-новому розподіляє складові дискурсу. Контроль, селекція, організація, розподіл, функції, повноваження, небезпеки, події, матеріальність вимірюються владою над використаними ресурсами та можливостями. Для побудови людиномірного дискурсу нам здається можливим поєднати аспекти людського руху повідомлень про події на полі дискурсу з можливостями відтворення феноменів масової культури як циркуляції знання, влади та сексуальності (ширше – афективності взагалі).

Шукаючи трансцендентне у масовій свідомості, дослідники залишаються перед фактом повернення в матеріальний світ інаковим засобом, який нібито нищить матеріальність. А насправді підкорює людину руху речей. Влада речей у дискурсі масової культури стає фактором відчуження самосвідомості, її зближення з фантомами, спрощення особистих реакцій на основі стереотипів. Це саме той момент, про який Р. Барт говорив, що кожний знак ховає чудовисько, ім'я якому стереотип. Людиномірність стереотипам без сумніву притаманна, але це не підстава для того, щоб вважати, що все людське, прийняте в колі культурних позицій, є стереотипом. Дискурс приречений на обмеження руху саме цим, а не іншим засобом. Констатація іншого засобу руху є констатація загрози знайденому та можливості відхилення до іншого. Владні повноваження дискурсу або підтверджуються, або оспорюють себе, що веде до актуалізації потенціалу, відступу від правил або загибелі можливостей самозбереження. У дискурсі масової культури немає противників досить потужних, щоб нібито заперечити його існування. Тому масова культура при співставленні з

національною має шанс приборкати останню або суттєво деформувати її існування. Міра людини та міра національної присутності не одна й та ж міра.

У світі означених вище міркувань можна знайти визначення дискурсу у розширенні поняття за М. Фуко або конкретизації кола застосування людиномірності як остаточного пограниччя артефакту і цінності. Ціннісні забарвлені артефакти, що звернені до знання, влади та афектів, штучно збігаються з «артефактністю» (штучністю) масових цінностей, розповсюджених за допомогою стереотипів, вжитих на підставах засобів циркуляцій, прийнятих в даному соціумі в даний час.

Н. Еліас, використовуючи поняття фігурація в цивілізаційній теорії, наблизився до значення фону і фігури при розгляді того, що ми свідомо використовуємо як ознаки присутності події та типів людини у людиномірному дискурсі. Фігура має сенс лише при наявності фону, що її оточує. Або навпаки: про фон масової культури та про її фоновість можна казати лише при уявленні, які саме люди відтворюються цією культурою, бо людина – продукт культурного розвитку. Масовий фон не є причиною масової людини, але є умовою її розповсюдження в Україні або де завгодно. Саме український фон відтворення повинен увійти в опис будь-якого свідомого відбиття людиномірного дискурсу людини – носія масової культурної програми.

Іноді знаходимо синтетичне визначення дискурсу, що поєднує лінгвістичне та культурологічне (епістемологічне за Фуко, що виходить з міркувань Ж. Піаже про психологічні підстави руху пізнаної – когнітивної частини свідомості) значення: «Дискурс – складна єдність мовної практики та зовнішніх до неї факторів (значуща поведінка, що проявляється в доступних чуттєвому сприйняттю формах), необхідних для розуміння текстів, тобто таких, що дають уявлення про агентів комунікації, їх настанови та цілі, умови продукування та сприйняття повідомлення» [3, с. 148]. Так дискурс поєднує: а) мовну практику про події, артефакти та цінності; б) значущу поведінку у формах, що доступні чуттєвому сприйняттю; в) тексти в аспекті присутності в них агентів комунікації; г) умови відтворення повідомлень. Здається важливим останнє: умови продукування повідомлень як таких, що можуть бути сприйняті співтовариством, яке ними користується – ось що надає єдність мовній практиці. Ж.-П. Сартр вводить поняття інертного праксису або інертної практики як ознаки саме сталості та незалежності руху від свідомого рефлексування щодо її змістів. Дискурс це рух з ознаками прийнятого та рухливого за законом інерційно практичного. Коли межі встановлено, а зазіхання відібрані та класифіковані, то розуміння загального сенсу є прийнятним без критичної рефлексії. Що це означає? Людиномірність дискурсу в тому і полягає, що хід контролю, селекції, організації та розподілу значень відбувається за загальними правилами спільноти, яка не сприймає тут і зараз зміни до звичного, інертного просування цінностей та оцінок щодо змісту того, що відбувається за нормами дискурсу. Все, що за межами масової культури, поведінки та свідомості не може суттєво змінити рух, який визначено людиномірним дискурсом. Типи і варіації людини у масовій культурі не налаштовані на збереження національного характеру свідомо, хоча збереження може й відбуватися. Типи і варіації типів людини маси не є повторення національних типів на нижчих чи вищих рівнях як самоціль, хоча повторення також може відбуватися.

Тому означимо деякі риси людиномірного дискурсу масової культури, які мають лінгвістичні, епістемологічні, аксіологічні, культурологічні та антропологічні засади, а саме:

- присутність подій, їх учасників, перформативної інформації та фонових показників, які Ю. С. Степанов назвав «не-події»;
- наявність обставин, що супроводжують події та тла, яке пояснює події;
- оцінка учасників подій та інформація, що співвідносить дискурс і події;
- контроль, селекція, організація та розподіл опанованого поля дискурсу за значеннями відтворення відповідних функцій, повноважень, небезпек;
- мовна практика про події, артефакти та цінності.

Такий перелік, мабуть, не є повним, але він достатньо репрезентативний для вирішення питання про людиномірність дискурсу української масової культури.

Виходячи з вищезазначеного, можна казати, що людиномірний дискурс сучасної української масової культури відбиває належний стан подій культурного життя в Україні в обставинах залежної та нестійкої модернізації суспільства, що встало на шлях імплантації ринкової економіки, представницької демократії та плюралістичної моделі культурного розвитку в умовах ускладненого розвитку свідомості взагалі, та деформованої свідомості маси, при такому контролі та розподілі культурного поля, яке не є гомогенним і штучно створеним, з наслідками осередків попередніх спільнот, що залишили у дискурсі поведінку і тексти, що викликають протистояння зразків, типів людини та їх варіацій, але дозволяють вести мову про відтворення та розширення людиномірності дискурсу масової культури як перспективи долучення до обраних цінностей суспільства подвійної ідентичності.

Варто зазначити, що тип людини не самодостатня категорія аналізу. Вона ґрунтується на чинниках загального, особового та унікального, що зустрічаються у категорії окремого цілого. Масова культура приходить на ґрунт національної та народної не як на пусте місце. Тут вже існують культурні і особистісні константи. Однією з важливіших є національний характер. В сучасному дискурсі є намагання вийти на його визначення через категорію «ментальність». Зусиллями київської філософської школи, що рухалася від методологічних та гносеологічних розвідок свого засновника П. В. Копніна до розвороту в культурно-історичну онтологію на засадах дослідження умов і спадщини відтворення традиційних цінностей (В. І. Шинкарук, М. В. Попович, С. Б. Кримський, В. С. Горський, В. Г. Табачковський та інші), створилась унікальна ситуація відносної єдності в розумінні засад національного характеру. В нових умовах активізувалися й інші джерела розуміння з урахуванням філософії серця (П. Д. Юркевич та інші), традиційної літератури (І. Нечуй-Левицький, В. Винниченко та інші), концепції загубленої людини (М. Шлемкевич), пошуків істориків діаспори (І. Лисяк-Рудницький) та багато рецепцій іншомовних джерел щодо світового досвіду широкого спектру ідейних орієнтацій.

Сьогодення українського суспільства характеризується занепадом моральності, руйнуванням традиційних понять добра, зла, любові, моралі; відсутністю гуманістичних ідеалів, відсутністю гармонії в розвитку та становленні особистості, зневагою до національного, вітчизняного, «в суспільному житті нині в ієрархії цінностей перевага віддається нестримній наживі, неробству, обману й лицемірству» (М. Пірен) [4, с. 31]. Це типовий вислів, в якому становлення громадянського суспільства розглядається в контексті туги і жалю про не підпорядкованість вищому сенсу перетворень, що відбуваються стихійно. Але в середині цих міркувань вже є протиріччя рівнів аналізу, підміна наслідками причинного ряду. Звідки всі ці відхилення? Або вони вічні, або ж штучні? Чи є інший вимір. Дослідження змін у масовій свідомості свідчать про існування невичерпаних форм буття національного характеру, який відкидає можливості ототожнювати труднощі з неможливістю зміни ментального підґрунтя пошуку ідентичності.

Дослідженнями С. Б. Кримського та інших першопочатковими ланками ментального скарбу стали такі риси, як:

- антеїзм або прикутість до земного обр'ю, заземлення або тяга до спорідненості з землею (від антагоніста Гераклу – Антея);
- кордоцентризм, сердечність, тобто панування душі (психіки) над тілом і розумом (духом) як особлива орієнтація сприйняття людини у світі;
- соборність, тобто витоки з різних земель, поєднання на горизонтальному рівні зібраних у купу своєрідних, але ж єдиних родин;
- софійність як присутність жіночого початку в характері у вимірі прийняття суспільно-побутової ролі її не на манер східних культур, а з більшою персоніфікацією;
- екстравертність душі, її розгортання у світ з перевагою над зануренням у себе і так далі (обмежимо перелік).

Політичні, суспільні, економічні історичні зміни зумовлюють зміну поглядів, життєвих орієнтирів, призводять до необхідності перегляду культурних, моральних, духовних цінностей та пріоритетів, що і відбувається за участі форм масової культури.

Постіндустріальна (Р. Арон) або інформаційна (М. Кастельс) епоха принесли інші ідеали та прагнення, спостерігається занепад споконвічних цінностей і поява інших, далеких від традиційних культурних настанов. Позитивні риси національної психології руйнуються під впливом глобальної масової культури, яка вже є на сьогодні панівною формою культури.

Дослідники доводять, що масова культура за своєю сутністю є космополітичною, вона «розмиває» істинні національні цінності, перешкоджає процесу збереження і відродження суто українських національних рис, натомість потурає експансії «культурних тиранів», витісняючи шари власної традиційної культури. В. В. Демещенко типово висловлює претензії до сучасних макроумов стану культурного життя: «На сьогодні процеси глобалізації для України мають як позитивні, так і негативні наслідки. З одного боку, добре, коли усі нації відчувають себе частиною людства, включені до глобальних інформаційних структур, до світової економіки і політики, але з іншого боку – глобалізація веде до диктату наддержав, транснаціональних корпорацій, масових культур країн-наддержав та звужує автономію національних держав» [1].

Висновки. Підсумовуючи наведений матеріал, можна зробити такі висновки:

– деестетизація культурного простору на поверхні національного характеру виявляється як відхилення від традиційних уявлень про красу, хоча у глибині тяжіє до зрушення в обрії національного космосу;

– єдність характеристик національного космосу та народного характеру має свої коріння в ментальному ґрунті, який в філософії позначається позиціями антеїзму або приземленості, кордоцентризму, соборності, софійності;

– масова культура, без сумніву, деформує особливості традиційного національного характеру;

– деформація ціннісного кола орієнтирів української людини масовою культурою спрямувала здатність до сприйняття нового (визначену ще Д. Чижевським як важливу характеристику національного характеру), до запозичення форм і змістів космополітичного та інонаціонального походження, що перетворило простір масової культури в цілком залежний;

– відтворення культурної залежності під впливом масової культури спричинює руйнацію національного характеру та розшарування спільнот – носіїв народного національного характеру, деформацію ментальних чинників, їх підміну, що свідчить про коріння процесу втрати ідентичності через невдалу модернізацію суспільства, що йде до катастрофічного сценарію, не відчуває поєднання прагнень модерну й традиції в головному напрямі збереження досягнутого.

Список використаної літератури

1. Демещенко В. В. Український погляд на глобалізацію / В. В. Демещенко // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «V Культурологічні читання пам'яті Володимира Подкопаєва». – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.culturalstudies.in.ua/sekcia_s_s4_3.php
2. Йоргенсен Марианне В., Филлипс Луиза Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / Марианне В. Йоргенсен, Луиза Дж. Филлипс. Пер. с англ. – 2-е изд., испр. – Х.: Изд-во «Гуманитарный центр», 2008. – 352 с.
3. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Главный научный редактор и составитель А. А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – 816 с.
4. Пірен М. Утвердження духовних цінностей громадянського суспільства і релігійна соціалізація особистості / Марія Пірен // Соціальна психологія. – 2005. – № 6 (14). – С.31 – 41.
5. Степанов Ю. С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности / Ю. С. Степанов // *Язык и наука конца XX века. Сб. статей.* – М.: РГГУ, 1995. – С. 38. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://philologos.narod.ru/ling/stepanov.htm>
6. Фуко Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. / Мишель Фуко. – М.: Касталь, 1996. – 448 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://krotov.info/lib_sec/21_f/fuk/o_42.htm

Одержано редакцією 21.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Асеева О. А. Человекомерная составляющая дискурса современной украинской массовой культуры. Современному постмодерному обществу присущи: аксиологический плюрализм, прессинг различных жанров дискурса, преобладание массовой культуры (её худшего образца – китча). При этом тип человека, на который ориентирована массовая культура, – это человек массы (космополит, свободный от каких-либо норм, ценностей, традиций). Информационное поле, в котором ежедневно находится индивид, искусственно насыщено определенными дискурсивными формами, которые направлены на преобразование событий публичной жизни в вербальный план с целью влияния на подсознательное масс. Оправданным является включение в понятие дискурса предметов обыденной жизни, поскольку они выполняют не просто бытовые, но социально-коммуникативные функции и транслируют социальные смыслы. В статье обозначены черты человекомерного дискурса современной украинской массовой культуры. Осуществлена попытка аналитического осмысления сущности противоречий национальной и массовой культур в современном украинском обществе. Также проанализированы разные точки зрения на определение понятия «дискурс». Акцентируется внимание на проблеме сохранения подлинных национальных ценностей на фоне глобализационных превращений.*

Ключевые слова: дискурс, человекомерный дискурс, массовая культура, ценности, глобализация.

Summary. *Aseva O. A. Man creating component of discourse of Ukrainian modern mass culture. Present-day postmodern society is characterized by axiological pluralism, pressing of different genres of discourse, the prevalence of popular culture (its worst pattern – the kitsch), and the type of person, whom popular culture is oriented to a man of a mass (cosmopolitan, free of any norms, values, traditions). Information field, where an individual is every day, is artificially saturated by certain discursive forms that are designed to transform the events of public life in the verbal plan in order to influence the subconscious of the masses. This paper outlines the features of the man creating discourse of contemporary Ukrainian culture media. The attempt of an analytical understanding of the essence of controversy of popular and national culture in contemporary Ukrainian society is made. Also the different views on the definition of «discourse» have been analyzed, and the contents and structure of discourses that reflect notions of modern humans about the world have been discovered. Attention is focused on the problem of preserving the true national values on the background of contemporary globalization transformations and on the fact that the discourse of modern Ukrainian man creating popular culture reflects a proper state of cultural events in Ukraine and in the circumstances of the dependent unstable modernization of the society.*

Keywords: discourse, man creating discourse, mass culture, values, globalization.

УДК 130(091):316.286/.473

С. М.Гейко

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ЗМІСТ ПОНЯТТЯ «ІРОНІЯ»: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Стаття присвячена філософському аналізу поняття «іронія», яке запропоновано розглядати як фігуру тексту культури, що репрезентує підміну наявного сенсу прихованим, фіксує порушення звичного сприйняття або комунікації та спрямування на відновлення смислотворення. Трансформація його змісту в різних парадигмах культури дозволяє виявити такі фундаментальні ознаки іронічного дискурсу як рефлексивність, контрарність, аксіологічність. Автором запропоновано цілісний історико-культурологічний підхід до розуміння іронії, яка є не лише позицією людської свідомості, а й екзистенціалом людського буття, що вказує на можливість розкриття подальшого становлення. Культурологічні трансформації поняття «іронія» розкривають генезу її філософського змісту. Якщо класична метафізика розуміє іронію переважно як методологічну стратегію пізнання, то в її модерністських і постмодерністських модальностях на перше місце філософією висувається її людиновимірний зміст. У процесі тотальної семіотизації культури іронія втрачає свій руйнівний потенціал, стає терапевтичною процедурою, глибинною цитатою, що презентує інтертекстуальність культури, але заперечує можливість доведення автентичності в онтологічному вимірі або оригінальності у творчому сенсі.

Ключові слова: культурна універсалія, іронія, гра, символ, карнавал, трагічне, комічне, гумор, сатира, дотепність, каламбур, сарказм, пародія, бурлеск, травестія, гротеск.

Постановка проблеми. Феномен іронії набуває у сучасній філософії особливого статусу, фундованого ідеєю неможливості ні первозданності в онтологічному, ні оригінальності у творчому смислах. У постмодерні іронія стає фундаментальною універсалією, яка структурує соціокультурний ландшафт і екстраполює свої властивості на інші форми культури («іронічний код» Р. Барта, «ліберальний іронізм» Р. Рорті, «пастиш як біла іронія» у Ф. Джеймсона, «іронія – метамовна гра» У. Еко). Така тенденція має об'єктивні підстави, але репрезентує проблему автономності різних форм культури.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Тема іронії розглядається у контексті зміни культурної парадигми такими філософами ХХ століття як В. Бен'ямін, А. Гуревич, Ю. Лотман, М. Фуко. Ці дослідники з різних позицій фіксують трансформацію іронічної схеми в залежності від певного історичного типу культури.

Природу розуміння іронії та її зв'язок з такими проблемами сучасної філософії як мова, гра, традиція, нарративність, карнавал розширюють праці М. Бахтіна, Г. Гадамера, Й. Гейзінги, П. Рікбора, Е. Фінка.

Естетичний вимір іронії та її зв'язок з іншими категоріями естетики розкривається у роботах Ю. Борева, В. Ванслова, В. Проппа, І. Славова, Е. Яковлева.

Дослідження поняття «іронія» порушує чимало суміжних проблем, що формують певне методологічне поле, спираючись на яке можна глибше осягнути її філософсько-культурологічний зміст. До таких проблем належать загальнотеоретичні питання філософії та антропології: раціональність, символ, культура, рефлексивність, цінності культури тощо. У теоретичному осмисленні цих проблем автор спирався переважно на праці українських дослідників: І. Бичка, О. Калити, С. Кримського, О. Соболя, Н. Хамітова, В. Шинкарука. Особливий інтерес становлять роботи В. Лук'янця, де розглядається постмодерністський зміст досліджуваного поняття.

У цьому контексті виявляється необхідність визначення відмінності іронії від суміжних понять. Тому **мета статті** – з'ясувати філософський зміст поняття «іронії» та його співвідношення з суміжними поняттями.

Виклад основного матеріалу. Філософський аналіз поняття «іронія» виявляє спорідненість з певним колом культурних феноменів та естетичних категорій. Тому наше дослідження можна поділити на дві частини. Першу присвячено окресленню місця іронії в культурологічних структурах (це зв'язок іронії з карнавалом, грою та символом). Друга визначає іронію як вид комічного та розкриває її сутність у зв'язку з естетичним категоріальним апаратом.

Ще за доби Середньовіччя природою іронічного способу життя стає карнавал як святково-сміхова стихія з її радісним баченням світу й фамільярною мовою. Це особливий стан народної культури й масової свідомості. Карнавальна культура складається за умов панування релігійної ідеології, в дуалістичній картині світу, де земне, тварне протиставлене небесному, сакральному. Свята Середньовіччя несуть свободу від релігійно-церковного догматизму і супроводжуються сміхом, який виникає у результаті травестії високого, духовного у матеріально-тілесне, низьке. У цьому сміхові паплюження і уславлення, заперечення й утвердження, смерть і народження утворюють два боки процесу оновлення життя.

Теоретично глибокий і точний аналіз народного карнавального сміху дає М. Бахтін. Він створює авторську термінологію для пояснення сміху як феномена. З аналізу Бахтіна виходить, що карнавальний сміх – це перш за все всенародний, святковий сміх. У атмосфері свята всі живуть безпосередньо: «у карнавалі саме життя грає, розігруючи – без сценічного майданчика, без рампи, без акторів, без глядачів, тобто без будь-якої художньо-театральної специфіки – іншу вільну форму свого існування, своє відродження й оновлення на кращих засадах» [1, с. 12]. По-друге, він універсальний, тобто спрямований на все і на всіх. Це життєрадісний, життєстверджуючий стан духу народу, що веде нестримну гру з усім серйозним і священним. І нарешті, цей сміх водночас веселий, радісний і насмішкуватий, такий, що висміює, він і заперечує і стверджує, він і карає на смерть і воскрешає, ховає і

відроджує (за Бахтіним – «амбівалентний»).

Іронія імпліцитно присутня у карнавальній культурі, але тут вона редукована до пародії, гротеску. Вона не тільки «дух безладу», нестримної карнавальної свободи, але й механізм травестії, що понижує тлумачення: фамільярне спілкування, лайка і непристойна поведінка під час свята є топографічним спусканням духовного, небесного у матеріально-тілесний план. Її поле – це простір народної мови: «Для карнавальної мови характерна своєрідна логіка «зворотності», «навиворіт», логіка перманентного переміщення верху і низу, обличчя і заду, характерні різноманітні види пародії і травестій, знижень, профанацій, блазеньських увінчань і розвінчувань» [1, с. 16]. Карнавальна іронія – це стихія гри, нестримна свобода знижень і переінакшувань під час свята.

Таким чином, карнавалізація – іронія, яка охоплює світ і діючого індивіда у стані безладдя, буфонади. Історично у ній наростає почуття відмінності, розуміння самотності індивіда у життєвій комедії. Тому закономірно, що світ в антропологічній перспективі осмислюється вже на основі суб'єктивно-особистісного світогляду, що породжує романтичну іронію, пройняту «духом трансцендентальної буфонади» (за Ф. Шлегелем) Коли ж, у ситуації постмодерну, антропологічний центр замінюється буттям, розпорошеним на безліч речей і знаків, приватно-побутова сфера роз'єднаних індивідів стає панівною, тоді в життя знову втручається карнавалізація в її радикальному розумінні, як гра відмінностей у тексті культури.

Поняття «гра» більш загальне, ніж «карнавал» й «іронія», воно багатопланове та породжує різні уявлення про свою сутність. Представники класичної філософії (Ф. Шиллер, І. Кант, Г. Спенсер, Л. Виготський та інші) поняття «гра» артикулюють у діяльнісно-соціальному контексті: гра розуміється ними як специфічний вид активності суб'єкта, відмінний як від діяльності (через свою антиутилітарну природу), так і від спілкування (внаслідок фіксованої нормативності ігрового простору). У некласичній філософії (Е. Фінк, Г. Гадамер, Й. Хейзинга та інші) гра усвідомлюється як фундаментальний феномен людського буття. Сучасна філософія піддає переосмисленню сам статус поняття «гра». Так, ідея ігрової процесуальності екстраполюється на позасоціальну сферу, й поняття гри дістає універсального статусу. А у контексті сучасного неідетермінізму поняття «гра» набуває й принципово нової семантики, сполучаючись із ідеєю випадковості як фундаментального механізму реалізації процесуальності як такої (Ж. Дельоз). Отже, гра – поняття, що фіксує процесуальність, самодостатню як в онтологічному, так і в аксіологічному відношеннях.

Поняття «іронія» і «гра» корелюють як контраст видимості і реальності. Гра обумовлює свободу самосвідомості на противагу невблаганній дійсності. Іронія діє так само і відкриває шлях як до анархії духу (динамічна), так і до незалежності точно знайденої протилежності (статична) [9, с. 67].

Подібне значення має іронія, яка підносить суб'єкт над світом залежностей та умовностей. Суть гри, вважає Й. Хейзинга – дослідник феномена гри у контексті некласичної традиції, є «дія, що проходить у певних рамках місця, часу і сенсу, у досяжному для огляду порядку, за добровільно прийнятими правилами і поза сферою матеріальної користі або необхідності. Настрій гри є відчуженість і захоплення – священний або просто святковий, дивлячись на те, чи є гра сакральною дією або забавкою.» [12, с. 152]. Сутність іронії інша: вона може бути свідомим розігруванням або обігранням цінностей культури або двоякістю, риторичною грою слів, але її вістря обов'язково спрямоване на щось всерйоз і як інтелектуальна операція вона не має просторової конфігурації. Так гра пронизує іронію і є універсальним елементом культури.

Разом з тим гра виявляється у вивертах і викрутах іронії. Іронічний розум здатен ухилитися від ясного вирішення логічно важких проблем, висміюючи будь-яку серйозність і обмеженість. Іронія вводить розум в апорії заради емоційної розрядки, заради передбачення більш широкого поля можливостей, дозволяючи перевершити труднощі суб'єктивно. Тому іронічний настрій виступає як гра уяви і розуму, де розумова стурбованість обривається скептично і долається емоційно, поринає від реальності у світ символу.

Спорідненим у відношенні до іронії є символ. У культурі зв'язок між цими категоріями

відсутній, за виключенням поодинокого випадку – романтичного символу, побудованого на основі іронії. Це спонукає до більш детального історико-філософського аналізу цієї категорії. Ще Платон дав цілісне тлумачення символу як вказівки, що усвідомлюється інтуїтивно, на вищу ідеальну форму об'єкта. Містичне, інтуїтивістське розуміння символу властиве романтизму, а у філософії Гегеля символ – засіб людської комунікації, умовний знак. Раціоналістичний підхід до символу розвинувся у позитивістській науковій традиції (Д. С. Мілль, Г. Спенсер) на матеріалі еволюції людської цивілізації. У «філософії життя» (В. Дільтей, Ф. Ніцше, почасти Г. Зіммель) символізація виступає головним засобом культури та водночас знаряддям її критики, засобом нормування, викривлення проявів життя, обмеження людської волі. Е. Кассіер робить символ універсальною категорією: він розглядає всі форми культури як ієрархію «символічних форм», адекватну духовному світові людини. У О. Ф. Лосева здобули розвиток питання зовнішньої подібності того, що позначає, та позначуваного у символі у контексті проблеми реалізму в мистецтві. Специфічні риси символічної діяльності людини наразі залишаються предметом дослідження.

Отже, символ – єдність матеріального або ідейного у культурному об'єкті – виступає у комунікативному або трансляційному процесі як знак, значення якого є конвенціональним аналогом значення іншого об'єкта, що зближує його з іронією.

Іронія завжди негативна, вона є удаваним утвердженням або засудженням, викриванням зовнішньої видимості. Символ завжди позитивний, він породжує нову змістову реальність, не обманюючи, але натякаючи. За символом нічого не криється, це – вираз, самостійна, все покриваюча реальність, хоча із туманністю останнього значення. У цьому відношенні символ і іронія протилежні. Символічну форму можна ототожнити лише з романтичною іронією. Романтичний символ є об'єднанням протилежностей, він обов'язково двозначний, указує на дві реальності, одну з яких критикує або ігнорує як дефектну, другу загадує й утверджує як досконалу. Він створений скепсисом і мрійливістю. Символ володіє творчою енергією і рідко означає заперечення як таке. Крайнощі ритуалізації заперечення ведуть до естетики мовчання. Тому символічна форма – це інша якість іронії. Іронія у символі виявляється як інтонація, умонастрій. Символічний вираз у мові не обов'язково має вигляд іронічної фігури.

Іронія не має кількісного виміру, приписуючи неіснуючу якість об'єкту, вона відштовхується від даності і повертається до неї. Символ, навпаки, не даний, але заданий, це така генерація змісту, яка виражена загальною формою. У ньому нова реальність подається як проблема і межа, що віддаляється. Символ сам є чимось, а не відображенням або спростуванням чогось. У романтичному баченні їх об'єднує емоційний зміст. Іронія, заперечуючи щось, викликає суб'єктивне ширяння або драматичне переживання, тоді як символ стає рефлексією внутрішнього стану суб'єкта. Тому іронічне заперечення світу є водночас символічним виразом і побудовою універсуму Духу.

Нарешті ігрова структура є загальною основою символу та іронії. Так само, як для іронії суттєвим є порівняння реального й умовного, так для символу – точного і гаданого, адже символ передбачає сумнів у кожному кінцевому значенні, у ньому задана нескінченна інтерпретація, зміна значень. Символ – це рамки умовної ситуації, особлива реальність, іронія – зв'язок цієї реальності з зовнішньою дійсністю. У цьому їх відмінність. Але у відмінності є спільне: символ й іронія є розумовою, інтелектуальною, ігровою дією.

Розуміння суб'єктивності як єдності усіх людських здібностей, що перебувають у суперечності зі світом, дозволяє побачити зв'язок іронії з естетичними категоріями. Про комічне й трагічне написано безліч книг і статей. Філософська енциклопедія дає таке визначення: «комічне – естетична категорія, що віддзеркалює невідповідність між недосконалим, таким, що віджив себе, неповноцінним змістом явища або предмета і його формою, що претендує на повноцінність і значимість, між важливою дією та її недосконалим результатом, високою метою і нікчемним засобом. Виявлення і розкриття цієї невідповідності породжує почуття комічного. Комічне завжди смішне – і в цьому полягає

особливість його сприйняття. Разом з тим на відміну від смішного комічне має широкий соціальний і суспільний зміст, пов'язане з утвердженням позитивного естетичного ідеалу» [5, с. 570].

Заслугове на увагу дефініція цієї категорії у плані історичної естетики у К. Г. Ісупова: «Комічне визначається як 1) екзистенціал; 2) якість життєвої ситуації; 3) естетична категорія, що фіксує хибну значимість й удавану серйозність в аспекті небезпечного висміювання і шляхом залучення до операції роз'єднання і деформації, профанації і фамільяризації, у формах «сміхової культури» (М. Бахтін); 4) емотивна передумова смішного і кумедного, гумору і дотепності, почасти – іронії, сарказму і сатири» [4].

Комічне протистоїть трагічному. Літературний енциклопедичний словник так тлумачить трагічне: «Це естетична категорія, що характеризує нерозв'язаний художній конфлікт (колізію), що розгортається у процесі вільної дії героя і супроводжується стражданням і загибеллю героя або його життєвих цінностей. До того ж катастрофічність трагічного викликається не згубною примхою випадку, а визначається внутрішньою природою того, що гине, і його непорозумінням з наявним світоустроєм» [11, с. 442].

У світлі сучасних потреб філософського мислення дослідники визначають трагічне як: «1) екзистенціал; 2) якість життєвої ситуації і 3) естетичну категорію, що фіксує принципово нерозв'язаний життєвий конфлікт і його ціннісні відображення у мистецтві і літературі» [4].

Але наше завдання полягає в тому, щоб розкрити зв'язок даних естетичних категорій з іронією. Якщо іронія розуміється як обман, то вона стає трагічною. Драма особистості полягає в тому, що її наміри або очікування виявляються спростованими внаслідок того, що обставини ведуть до прямо протилежного результату. Людина стає жертвою обставин, і коли гинуть її ідеали, цінності, надії, конфлікт людини зі світом забарвлюється у трагічні кольори. Розуміння іронії як насмішки, навпаки пов'язане з комічним. Комічна іронія є результатом піднесення, панування особи над світом, її володіння обставинами – здатності перевершити їх суб'єктивно, утверджуючи свої цінності, своє бачення і зміст.

Розуміння суб'єктивності як абстрактної загальності і потоку становлення надає змісту іронії вигляду онтологічної невизначеності. Рефлексія піддає сумніву питання про те, чи є людина жертвою ситуації, чи є її господарем. У результаті ті самі суперечності можуть мати вигляд або трагічних, або комічних, в залежності від акценту і настрою розуму. Можна насолоджуватися грою становлення або драматизувати те, що все минає, а можна приймати загальну загибель без жалю.

Ігрова природа іронії обумовлює постійну інтеракцію комічного і трагічного, викликаючи «сміх крізь сльози». Трагікомічне з іронічним підґрунтям є не простим синтезом протилежностей, але грою під маскою, коли герой надіває на себе всім знайому личину з метою провокування обставин, які звалюються на нього. Однак оскільки він навмисно прикидається блазнем і діє «жартома», не переживаючи конфлікт, то він до певної міри невразливий у грі зі світом і здатен жартувати над ним. Разом з тим утрата раціонального контексту, постійна невиправданість намірів роблять блазня жалюгідним, нікчемним, він стає трагічною фігурою. Герой перевершує світ ціною самоприниження, самозневаги. Його провокація вигадана, немає онтологічної підстави, його очікування кращого життя марні. Комічна інтенція цієї гри – буфонада й ексцентрика – урівноважується трагічним компонентом – фатальним злом або бездушністю світу.

Розглядаючи детально категорію комічного, його структуру необхідно розрізняти види комічного як естетичного відношення і його форм. До перших відносять гумор, сатиру, іронію та їх засоби (дотепність, каламбур, сарказм), а до других – пародію, бурлеск, трагестію і гротеск.

Ретроспективу порівняння іронії з формами комічного можна почати з гумору. Цей термін уживається як у вузькому, так і у широкому значенні. У широкому значенні – тоді, коли він розглядається на правах синоніму зі словом «комічне», і всі форми комічної творчості визначаються як «гумор» або «гумористика». Дуже часто під словом «гумор» мають на увазі також суб'єктивний бік комічного (здатність до сприйняття і саме сприйняття

комічного). Багато дослідників уживають слово «гумор» у вужчому розумінні – у значенні однієї з форм комічного. І нарешті, слово «гумор» асоціюється зі своєрідною естетичною позицією, а також із формою творчості, яку можна було б назвати «гумористичною», і яка представляє собою вираз цієї позиції.

Термін «сатира» вживається або у значенні опозиційної гумору форми комічного, або ж означає форму творчості, що характеризує чітко визначену критичну тенденцію по відношенню до свого об'єкта.

Іронія – це прихована насмішка і почуття зверхності. Серед форм комічного їй виділяють місце між гумором і сатирою. І як зазначав польський літературознавець Б. Дземидок, «Іронія більш агресивна, ніж гумор, але менш активна і соціально забарвлена, ніж сатира. Більш інтелектуальна, ніж остання, вона менш схильна до рефлексії й емоційно примітивніша, ніж гумор» [3, с. 101].

Спільним для іронії та гумору є протилежність елементів, контраст і критичне відношення до світу. Різниця полягає у «правилах» комічної гри (тональності «личини» і «лиця»), а також у меті, ефекті. В іронії смішне ховається під маскою серйозності – з переважанням негативного (насмішкуватого) відношення до предмету; у гуморі серйозне – під маскою смішного, зазвичай з переважанням позитивного (смішного) відношення. Складність іронії, таким чином, лише формальна, її серйозність – удавана, її природа – виключно аристократична (уміле виконання). Навпаки, складність гумору змістовна, його серйозність – справжня, його природа – філософічна, світоглядна. Тому різним є ефект іронії і гумору: іронія, якій іноді властивий відтінок уїдливого, зачіпає, ранить, ображає не тільки непривабливим змістом, що відкрився, але і самою формою гри, способом демонстрації «лиця»; тоді, як гумор зрештою заступається за предмет, головує, а його сміхом іноді прикривається захоплення, навіть панегірик. Звідси й різниця між реакцією об'єкта сміху на іронію та гумор.

Про близькість іронії та сатири свідчать такі два моменти: по-перше, обидві вони виражають несхвалення і критику, а по-друге – мають інтелектуальний характер і яскраво виражене емоційне забарвлення. Схожі риси не виключають при цьому відмінностей. Сатира підпорядковується моралізаторським і реформаторським цілям. З ідейно-емоційною напругою атакує вона зло і несправедливість, намагаючись викликати гнів і рішучий осуд явищ, що нею висміюються. Іронія ж атакує в основному невігластво і глухість, вона холодніша й спокійніша, стриманіша за тоном. Вона більшою мірою намагається пробудити самостійність мислення, частіше апелює до критичної рефлексії, ніж до почуття справедливості, вона не карає зло, вона не моралізує.

Інтелектуальний характер насмішки зближує іронію з іншою формою комічного – дотепністю (дотепом). Розум, коли він звертається до сміху, має потребу у виразі мовної гри слів, понять, фактів, текстів, за суттю своєю далеких, але за асоціацією або за словесним звучанням наближених. Дотепність – це «судження, що є гра» (К. Фішер), «ряжений піп, що одружує будь-яку пару», всупереч волі «родичів» і загальноприйнятим уявленням (Жан Поль). Гегель так охарактеризував сутність дотепності: «Дотепність схоплює суперечність, висловлює її, співвідносить речі, змушує «уявлення світитися крізь суперечність», але не виражає поняття речей і їхніх відношень» [Цит. за: 6, с. 128]. Тут підкреслюється формальний бік дотепності, яка прагне не стільки критикувати, скільки забавляти.

Таким чином, дотепність побудована на несподіваності порівняння, будучи повтореною, вона вмирає. Іронія менш залежна від несподіваності порівняння, і не страждає від повторювання. Коли вона несподівано схоплює суперечність – вона стає дотепною, коли дотепність набуває ціннісного характеру, вона може стати іронічною, за умови, що буде приховувати оцінку того, що є суперечливим. Дотепність не є породженням іронії, бо остання створює налаштованість розуму, абстрагованість, здатність поставити під сумнів заявлені істини і штампи. Власне дотепність народжена творчою енергією уяви, коли комічний ефект досягається шляхом прямого і миттєвого ігнорування загальноприйнятих

думок, приховуючи частку істини. Дотепність вирізняє асоціативна точність і віртуозність.

Гра слів за рахунок використання полісемії мовних одиниць або їх фонетичної схожості – каламбур. З логічної точки зору, каламбур ґрунтується на комічному зближенні, зіставленні або порівнянні понять у певному контексті поза яким це порівняння втрачає сенс. У мові каламбур оформлюється несподіваним зіткненням у слові різних (зазвичай двох) його значень або зіткненням значень слів-омонімів. Можливі й інші мовні процедури для створення каламбуру. На думку В. М. Вакурова, «дієвість каламбуру (як і інших мовних засобів комічного) цілком залежить від сили і соціальної спрямованості сатиричного викриття, від глибини змісту сатиричного образу і від ступеня майстерності. Звичайно, каламбур може бути блідим, недотепним або навіть вульгарним, але це не говорить про слабкість каламбуру як засобу сатири. Це свідчить лише про слабкість автора» [2, с. 6]. Отже, така мовна гра є іронічною, коли спрямована на перелицювання усталених виразів і розповсюджених штамів.

Як вищий ступінь іронії можна виділити сарказм – судження, що містить уїдливу, дошкульну насмішку над зображуваним. Сутність сарказму полягає в особливому співвідношенні двох планів – гаданого і висловлюваного. Якщо в іронії дається лише другий план і повністю витримано інакомовлення, то у сарказмі інакомовлення умисно послаблюється або знімається. Сарказм – це іронія, що зникає, точніше дезавується. Іронічна двоплановість обов'язкова у сарказмі як вихідний рубіж і відомий невизначений залишок. Цим сарказм відрізняється від прямих форм викривання, наприклад, інвективи. Сарказму, на відміну від іронії, не властиве спокійне ставлення до предмету зображення або гра з ним. Навпаки, сарказм вирізняє тон обурення. Отже, коли іронічна насмішка стає уїдливим знущанням, її називають сарказмом, коли іронія виступає як удавання, перебільшує стиль, вона тяжіє до пародії або переходить у неї.

Суть пародії полягає у наслідуванні зразка [8], що деформує певний стиль. Звернення до відомого образу, історичної фігури, конвенціональної структури для пародії обов'язкове, і прототип завжди вгадується у шаржовано перебільшеному об'єкті. У пародії за уявною тотожністю об'єкта відкривається несумісна різниця, це хитре і підступне дублювання, яке зберігаючи вихідні риси, дає образ світу [10, с. 98]. Викривлення характерних особливостей стилю або манери спрямоване на дискредитацію об'єкта і має на меті не стільки піднести, скільки розсмішити суб'єкт. На відміну від сатири пародія не прагне виправити світ. Зазвичай пародія спрямована проти форми і виражає іронічне ставлення до неї, завдяки чому дискредитується і зміст, що втратив цінність, з позиції аксіології. Тут наслідування подається і розглядається як позитивне ставлення до об'єкта, негативне ставлення розкривається після виявлення абсурдності основних принципів об'єкта пародіювання. Ця суперечність викликає комічну реакцію.

Інтенція висміювання є тим спільним, що зближує іронію і пародію. Якщо в іронії починає домінувати момент імітації, удавання, коли за видимістю приймається деякий стан речей, то іронія переходить у пародію. Різниця між ними у тому, що суттєвий момент пародії – наслідування – зовсім не обов'язковий для іронії. Крім того, іронія підвищує суб'єкт, може доходити до пихатості або презирства – це інтелектуальна, глибокодумна насмішка. У пародії більш важливий емоційний стан, комізм, та й позиція пародиста більш відсторонена, менш значуща.

Пародія як вид комічного порівняння виявляється часто у формі бурлеску або травестії. Бурлеск постає як блазнювання з високого стилю, зведення піднесеного до повсякденного. Травестія, навпаки, є засобом викладу низької теми пишномовним стилем, гіперболізацією негативних боків об'єкта або перебільшенням побутового, буденного. Іронія, яка переходить або виражається через пародію, виявляється у передражнюванні, переспівах, цитуваннях і стилізаціях відомих зразків.

Якщо в комічному надмірно перебільшується контраст, антитеза різко суперечить здоровому глузду й інтенсифікується амбівалентне естетичне переживання, то така екстравагантність й експресивність, матеріалізуючись, створює гротеск. Це надмірне

викривлення негативних елементів дійсності, що доводить до абсурду суперечність зображуваного явища і буденного здорового глузду.

Загальною основою для іронії і гротеску є закон контрастного поєднання, гра протилежностей. Як визначають російські дослідники О. Ф. Лосєв і В. П. Шестаков, «в іронії висувається на перший план специфічне переживання; артистична влаштованість духу, у гротеску ж головну роль відіграє конструктивна форма естетичного предмета. Там і тут – єдність протилежностей: коли іронічна свідомість говорить «так», то це «так» треба розуміти як «ні»; і коли гротеск доводить жахливе і потворне до крайньої межі, то воно також переходить у свою протилежність і стає смішним» [7, с. 367]. Окрім двоплановості, іронію і гротеск об'єднує критицизм. Гротескне викривлення так само, як іронічне приниження, припускає неприйняття даної дійсності. Але тотожність виявляє і відмінність. У гротескному загостренні комічний момент прихований за самодостатністю, вигадливою формою. В іронії, навпаки, заперечення в основному виражається явно. Різниця і в тому, що в іронії на першому плані артистична налаштованість духу, у гротеску – фантастична форма. Для іронії новизна й оригінальність менш важливі, ніж натяк на істину. Для гротеску істина не надто важлива, бо вона завжди є творчістю, якій майже не властиве копіювання.

Висновок. Отже, філософський зміст поняття іронії виявляється через споріднення з культурологічними поняттями: грою, символом, карнавалом, а іронічне ставлення є проміжною ланкою між трагічним і комічним. Як і інші види комічного, іронія спирається у своїй критиці об'єкта на визначене розуміння ідеалу та спрямована до найвищої гармонії соціального функціонування. У сучасному світі актуалізується такий тип іронії, в межах якого визнається відносність мови та дискурсу, але можлива комунікація та діалог з ними, що в ситуації перманентного катастрофізму та ненадійності дає суспільству надію на краще.

Список використаної літератури

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
2. Вакуров В. Н. Речевые средства юмора и сатиры в советском фельетоне / В. Н. Вакуров. – М.: Издательство Московского университета, 1961. – 59 с.
3. Дземидок Б. О комическом: Пер. с польск. / Б. Дземидок. – М.: Прогресс, 1974. – 223 с.
4. Исупов К. Г. Комическое и трагическое в аспектах исторической эстетики / К. Г. Исупов // В диапазоне гуманитарного знания. Сборник к 80-летию профессора М. С. Кагана. Серия «Мыслители», выпуск 4. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
5. Комическое // Философская энциклопедия. – М.: Сов. энциклопедия, 1962. – Т. 2. – С. 570-572.
6. Ленин В. И. Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений: В. 55т. – М.: Госполитиздат, 1963. – Т. 29. – XXIV, 782 с.
7. Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий / А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков. – М.: Искусство, 1965. – 374 с.
8. Пародия // Краткая литературная энциклопедия. – М.: Сов. энциклопедия, 1968. – Т. 5. – С. 604-606.
9. Паси И. Ирония как эстетическая категория / И. Паси // Марксистско-ленинская эстетика в борьбе за прогрессивное искусство. – М.: Наука, 1980. – С. 60-83.
10. Паси И. Хитрости пародии / И. Паси // Вопросы философии. – 1969. – № 12. – С. 97-106.
11. Трагическое // Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – С. 442-443.
12. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидерланд. / Й. Хейзинга. – М.: Издательская группа «Прогресс»: Прогресс-Академия, 1992. – 459 с.

Одержано редакцією 28.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотація. *Гейко С. Н. Соціокультурний контекст поняття «иронія»: філософський аналіз.* В статті іронію пропонується розглядати як фігуру тексту культури, представляючу подмену існуючого значення прихованим, фіксує порушення звичайного сприйняття або комунікації і вказує на шлях до відновлення значення. Трансформація змісту даного поняття в різних парадигмах культури дозволяє виявити такі фундаментальні ознаки іронічного дискурсу як рефлексивність, контрастність,

аксиологічність. Автором пропонується цілісний історико-культурологічний підхід до розуміння іронії, яка є не тільки позицією людського свідомості, а й екзистенціалом людського буття. Культурологічні трансформації поняття «іронія» розкривають генезис її філософського змісту. Якщо класична метафізика розуміє іронію переважно як методологічну стратегію пізнання, то в її модерністських і постмодерністських модальностях на перше місце філософії виступає її людський зміст. В процесі тотальної семиотизації культури іронія втрачає свій руйнівний потенціал, стає терапевтичною процедурою, глибокою цитатою, що представляє інтертекстуальність культури, але заперечує можливість доведення підлинності в онтологічному вимірі або оригінальності в творчому сенсі.

Ключові слова: культурна універсалія, іронія, гра, символ, карнавал, трагічне, комічне, юмор, сатира, каламбур, сарказм, пародія, бурлеск, трагедія, гротеск.

Summary. Geiko S. M. The category of irony as cultural universal term: philosophical analysis. The article proposes to review irony category as cultural context figure, representing the substitution of existing sense by hidden one, and fixing the interruption of common perception or communication and intention to sense creation renewal. The transformation of sense in different cultural paradigms allows revealing of such fundamental features of ironical discourse as reflectivity, contrariety, axiology. The strict definition of culturological and aesthetical terms, close to irony, their specific and interrelation, reveals the content of this cultural universal term. The holistic historical and cultural understanding of irony, as human conscience position and human being existential, which indicates to possibility of its' further establishment, is proposed into article. The cultural transformations of irony term reveal the genesis of its' philosophical content. The classical metaphysics understood irony as methodological strategy of knowledge acquiring, but modern and postmodern modality philosophy underlines its' human measured content. During the process of total semiotic reformation of culture irony loses the destructive potential, becomes the therapeutically procedure and deep quotation, representing the inter textuality of culture, but denies the possibility to prove ontological authenticity or creative originality.

Keywords: cultural universal term, irony, game, character, carnival, tragic, comic, humour, satire, pun, sarcasm, parody, burlesk, travestiya, grotesque.

УДК 316.7

О. В. Сухина

ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІР ПОВСЯКДЕННОСТІ У ПОСТСУЧАСНОМУ СВІТІ

У статті досліджено естетичний вимір повсякденності у контексті культурного проекту постмодерну, який засвідчив радикальну духовну переорієнтацію людського світу. Основою експлікації означеної проблеми стали ідеї постструктуралізму та постфрейдизму, мови несвідомого, шизоаналізу, іронізму тощо. Здійснено спробу переосмислення класичних набутків естетики та ролі чуттєвості у процесах естетизації буденного досвіду. Шляхом аналізу творів Ф. Джеймсона, Ж. Бодрійяра, Ж. Дельоза, а також С. Жижека, Ж. Рансьєра, Б. Хюбнера, М. Епштейна та ін. доведено, що домінантою естетичної свідомості є відчуття загубленості, втрата ідентичності, психічна порожнеча, заціпеніння, нерухомість, депресія, меланхолія, занурення в реально-ірреальний світ, гіперпростір, який має дифузний характер. Топографія повсякденності конституюється ідеєю поверхні, яка у метафізиці відсутності виражає потенційну можливість нелінійної процесуальності, позначаючи принципову відмову постмодерного простору від глибини. Повсякденність у її легітимізованому постмодерному вияві суцільно резонує поняттям порожнечі. Визначено, що своєрідною концепцією естетичного бунтарства стає шизоаналіз, що породжує новий тип чуттєвості, закорінений у сфері, невіддільній смислової регламентації.

Ключові слова: повсякденність, естетизація повсякденності, порожнеча, афект, поверхня, постмодерністська ностальгія, шизоаналіз.

Постановка проблеми. Трансформаційні процеси, які нині набувають масштабного вияву і яким підвладна уся соціокультурна буттєвість, змушують нас звернутися до сфери безпосередньої присутності суб'єкта, яка концептуалізована поняттям повсякденності.

Об'єднуючи в єдиний простір природний, соціальний і суб'єктивний світи, повсякденність у сучасному філософському дискурсі набуває статусу такої ж знакової системи, як й інші форми культурного та соціального життя. В умовах радикальної духовної переорієнтації визначальним фактором повсякденного існування стає естетизм, покликаний постійно відновлювати основу множинних порядків людського буття. Естетизація повсякденності найбільшою мірою вписана у культурний проект постмодерну, де вона постає в ролі фундаментальної філософсько-естетичної категорії, увібравши ідеї постструктуралізму та постфрейдизму, мови несвідомого, шизоаналізу, іронізму, тощо.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Означена проблема концептуалізована ідеями М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Дерріди, Р. Рорті, Ф. Джеймсона, Ж. Бодрійяра, Дж. Ваттімо, Ж. Дельоза, а також С. Жижека, Ж. Рансьєра, Х. У. Гумбрехта, А. Бадью, Б. Хюбнера, М. Епштейна та ін. Про те, що вона стала однією із актуальних проблем сучасного вітчизняного гуманітарного пошуку свідчить не тільки поважний корпус наукових досліджень (М. М. Галушко, І. В. Карпенко, Ю. М. Лотман, Л. Г. Іонін, А. В. Ахутін, Б. В. Марков, В. Д. Лелеко, В. Н. Сиров, І. Т. Касавін, С. П. Щавелев, Г. С. Крабе, Г. П. Любимов, І. В. Карпенко та ін.), а й достатньою мірою сформована міждисциплінарна галузь знання, яка увібрала в себе соціологію повсякденності, історію повсякденності, гносеологію та психологію повсякденності, семіотику повсякденності та естетику повсякденності.

Мета статті – дослідити естетичний вимір повсякденності у постсучасному світі.

Виклад основного матеріалу. Розмаїття наукових підходів, безумовно, вимагає належного узагальнення, яке, за словами В. Д. Лелеко, можливе як філософсько-культурологічне, бо для того, щоб «осмислити масив накопиченого «повсякденнознавчого» матеріалу, треба глянути на нього крізь призму теоретичної моделі повсякденності досить високого філософського рівня узагальнення» [1, с. 5]. Власне, таку концептуальну модель повсякденності запропоновано автором у праці «Простір повсякденності у європейській культурі», де аналізований феномен постає у ролі своєрідного індикатора культури. Являючи собою сукупність первинних, допредикативних, дорефлексивних суб'єктивних інтенцій, повсякденність виносить на поверхню дискурсу частину внутрішнього світу суб'єкта.

Як автономна філософська категорія, повсякденність уперше постає у просторі феноменології, зокрема у Е. Гуссерля та А. Шюца. Феноменологи розуміють повсякденність як те, що людині дане безпосередньо, як звичне середовище, з приводу наявності якого не виникає жодних запитань чи сумнівів, позаяк воно достовірне і самоочевидне. У Е. Гуссерля повсякденність тотожна «життєвому світу», що являє собою сукупність донаукових станів, у контексті яких зароджується наукова думка. Просторово-часовий континуум у феноменології актуалізується ситуацією «тут-і-тепер». Згідно із А. Шюцом, повсякденність – це та сама «верховна реальність», від смислової конституції якої відштовхуються всі акти смислопокладання і всі смислові структури виникають на основі «модифікації повсякденного життєвіття». «Із самого початку повсякденність постає перед нами як смисловий універсум та сукупність значень, які ми повинні інтерпретувати для того, щоб знайти опору в цьому світі і прийти до згоди із ним» [9, с. 130].

Позаяк повсякденний життєсвіт не ізольований від інших світів, то набуває статусу «вихідного типу досвіду». Належить підкреслити, що світ повсякденності А. Шюца дорівнює привілейованій нереклексивній практичній очевидності, яка опосередкована попереднім знанням, що «спочатку дане нам як типове, а це означає, що воно несе в собі відкритий горизонт подібних майбутніх переживань» [9, с. 129]. Властиво, ця типова визначеність і задає різноваріантні параметри людського буття у світі повсякденності.

І якщо у А. Шюца модель повсякденного життя є центром його життєвого світу, то у Б. Вальденфельса ототожнення життєвого світу людини з повсякденністю вважається неправомірним, оскільки останній є лише формою презентації життєвіття у своєрідному ракурсі оповсякденювання. Зокрема, Б. Вальденфельс наголошує на тому, що повсякденність

є поняттям, яке має здатність диференціювати явища та події, їхні межі і значення змінюються залежно від місця, часу, середовища та культури. Прикметно, що повсякденність розглядається ним на межі «оповсякденювання» та «подолання повсякденності», де повсякденність виявляє себе як місце утворення нового смислу та відкриття правил. І «коли нове і оригінальне більше не вловлюється інтегративним загальним порядком або регулятивним основоположним принципом, тоді воно набуває форми відхилення» [2, с. 47], що обумовлює виникнення «сутінкової зони». Мусимо підкреслити, що вчення Б. Вальденфельса про «сутінкові зони» є надзвичайно важливим у тому сенсі, що воно дозволяє осмислити повсякденність як динамічну сферу, яка перебуває в процесах творення та інновації і з допомогою відхилень, відступу від правил і нових дефініцій прокладає свій власний шлях. Таким чином людина переступає звичний стандартизований порядок світу і виходить назустріч невідомому.

Невипадково Б. Вальденфельс називає повсякденність плавильним тиглем або ферментом, що перетворює усе неосвоєне і непізнане у близьке і рідне, забезпечуючи таким чином стабільність і цілісність людського світу. Ніколи не залишаючись замкнутою системою, повсякденність має проникні і рухомі межі і тісно переплетена з духовним життям людини, культурою та політикою, а відтак вона «сама себе перевершує» [2, с. 49–50]. На противагу «кінечним» формам людського буття (мистецтво, наука, література) світ повсякденності має своїм опертям тілесно-предметне переживання дійсності. І те, що не входить у його межі, є незрозумілим з точки зору буденності, автоматично виключається із простору повсякденності, ігнорується як чужорідне і випадкове.

Інтеграція естетичного у контекст повсякденності найбільш зримо відбувається у другій половині ХХ ст. у зв'язку з розширенням сфери дизайнерської діяльності, що перетворилася у своєрідну технологію організації життєвих стилів і отримала назву «нон-дизайн». Значного поширення у наукових розвідках культурологічного спрямування набуває термін «загальна естетизація», що вживається на означення особливого стилю відношення до дійсності, відповідно до якого якість зовнішньої форми стає домінуючим фактором оцінки, яка перевершує внутрішнє наповнення. Фактично йдеться про експансію естетичного начала та його тотальний зміст, що є характерною ознакою масової культури. Проте, цей спосіб сприймання заторкує і глибші шари свідомості, перелаштовуючи їх відповідно до нового характеру дійсності.

Системний погляд на ці процеси отримуємо у А. Маркова, на думку якого, естетична теорія зазнала радикальних видозмін, про які свідчить:

А) перехід від ціннісної моделі естетичного знання до конструктивної моделі (естетичне як сфера постійної проблематизації цінності «власного становища»);

Б) перетворення естетичного в самостійну сферу теоретичного дослідження нарівні з «політичним», на противагу попередній критиці естетичного досвіду як такого, що неминуче зісковзує у площину побутового досвіду. Встановлення нових меж критичного знання: естетична критика уже не може різко розвести сферу смислів, які збулися, і сферу відкритих для інтерпретації знаків, постійно занурюючись в «знак» як в точку «розрізнення», що продукує нове знання;

В) розмивання меж між естетикою (як вченням про «піднесене» сприймання, що коригує загальний досвід) і поетикою (як експлікацією граничного досвіду «автора», винесеного поза межі звичної рецепції). Реформування поетики як «повернення суб'єктивності»;

Г) поява в естетиці проблематики сучасної медійної теорії (media studies): інтенсивність повідомлення, продукування досвіду розрізнення тощо. Нове розрізнення між естетикою і поетикою: естетика як мімесис історичного досвіду, а поетика як його реорганізація;

Д) тісне поєднання естетики і політики після того, як в дискурсі стали аналізуватися не тільки властивості повідомлення, а й властивості його сприймання [4].

Усі ці видозміни становлять нині своєрідне поле напруги постмодерного естетичного

дискурсу і є принциповими для теоретизування повсякденності. Децентруючи повсякденність, постмодерн захищає ідею правомірності конституювання будь-якої точки відліку для вияву її присутності і повноти розгортання.

Утім, чи не найбільшою мірою проблему тотальної естетизації свідомості озвучує В. Вельш у праці «Руйнування естетики» (*Undoing Aesthetics*), що була оприлюднена у 1997 році. У зв'язку з процесами глобальної естетизації, на думку дослідника, існує потреба розширення простору естетики, нині обмеженого сферою художнього досвіду, до трансхудожнього та перетворення її у міждисциплінарну теорію. З цією метою необхідно переосмислити класичні набутки естетики та роль чуттєвості у процесах естетизації, позаяк поняття художнього втратило чіткі контури. Проблема полягає в тому, що загальна естетизація, заповнивши собою усі сфери життя, не тільки знецінила красу, а й змінила саме уявлення про реальність. Відтепер модифікація реальності, її плюралізація та дереалізація є процесом, який покликана концептуалізувати естетика. «Ми більше не бачимо ані перших, ані останніх основ суцього; швидше, реальність постає результатом процесу, що був нам знайомий тільки у сфері мистецтва – вона створена, мінлива, необов'язкова і позбавлена ґрунту і т.ін.» [10, с. 8], – говорить В. Вельш, теоретично артикулюючи досвід, пов'язаний із легітимацією словосполучення «естетика повсякденності». Витлумачена із таких позицій, реальність у В. Вельша є результатом естетизації свідомості та її екстраполяції у простір повсякденного.

Подібні думки прочитуємо й у Ж. Рансьєра, котрий вважає, що естетика перебуває нині у кризовому стані, оскільки неспроможна пояснити мистецтво, яке втратило не тільки свою міметичну функцію, а й припинило своє існування як певна цілісність. Ж. Рансьєр переконаний у неможливості автономії мистецтва, позаяк тоді воно замикається на самому собі. Тому предметне поле естетики більше не апелює до мистецтва, воно являє собою «специфічне відношення між практиками, формами зримості і модусами умоосяжності» [7, с. 55]. Відтак, основою естетики стає внутрішній дисонанс, постійне «взаємоперетікання» мистецтва і немистецтва, піднесеного та буденного.

Як відомо, поняття та предмет естетичного у сфері повсякдення вперше було експліковано на міждисциплінарних колоквиумах в Німеччині у 1976 і 1978 рр. Естетичні виміри повсякденності також досліджувалися і на Восьмому міжнародному конгресі з естетики у Бонні (1984 р.). І хоча, за слушним спостереженням В. Д. Лелеко, «секція і відповідний розділ матеріалів конференції, присвячений проблемам повсякденності, були невеликими (6 із 68 доповідей), матеріали конгресу вийшли під загальною назвою «Естетичне, повсякденне життя та мистецтво» [5, с. 56] (*Die Ästhetik, das tägliche Leben und die Künste: Ausgew. Vortr. 8. Kongr. für Ästhetik. – Bonn, 1984*). На цьому конгресі, як відзначає В. Д. Лелеко, у доповіді польської дослідниці Я. Макоти було запропоновано дослідження специфіки естетичного сприймання природи і таким чином озвучено проблему естетичного, що переступає межі художнього досвіду.

Що ж до терміна естетизація (*Ästhetisierung*), то в академічному дискурсі він з'являється у зв'язку із дослідженнями В. Беньяміна, котрий одразу наділяє його негативним значенням, ідентифікуючи процеси естетизації із процесами фашизації, позаяк естетизація, на його думку, є фактично інструментом політичним. В. Беньямін передусім бере до уваги ідеологічні функції мистецтва. На його думку, в основі розвитку сучасного капіталізму можна відстежити дві основні тенденції. З одного боку, це індивідуалізація, яка стає дедалі більш зримою, і пов'язана з естетичними переживаннями (вона поіменована В. Беньяміном «пролетаризацією» людини), а з іншого боку, маємо, за словами того ж В. Беньяміна «зростаючу організацію мас». Тут йдеться про здатність самої системи розпоряджатися атомізованими суб'єктами, вдаючись до різноманітних маніпуляцій. Означені процеси і є умовою фашизації, що приводить до кульмінаційної точки, яка проявляється в естетизації війни. Аналогічну позицію відстежуємо і у Г. Дебора у його праці «Суспільство видовищ», В. Хауга (праця «Товарна естетика» («*Warenästhetik*»)), а також у Ф. Джеймісона в

дослідженні «Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму».

На противагу В. Беньяміну та його послідовникам, позиція Г. Шульце більшою мірою співвіднесена із традицією, яка була започаткована Баумгартеном. Відповідно до неї, естетичне пов'язане із чуттєвим сприйманням, якому відведена вагома роль у суспільних процесах. Невипадково у Г. Шульце поняття «естетичне» та «естетизація» невіддільні від емоційної сфери людини, а предметом його аналізу у праці «Суспільство переживання» стає своєрідний «риннок естетичних переживань» (Erlebnismarkt), подібний до ринку товарів і послуг. Належить підкреслити, що у Г. Шульце «естетичне» відтворює «внутрішню орієнтацію» людини на саму себе, котра потребує складних процедур інтерпретації внутрішніх станів. Внутрішня орієнтація – це якраз те, що може змінити структуру реальності шляхом трансформації її семантичної структури, яка полягає у привнесенні у контекст власного життя нового смислу. Потрібно сказати і про те, що Г. Шульце не бере до уваги ані нормативний статус мистецтва, ні тим більше певні художні канони чи особливе художнє сприймання – він говорить про позахудожню сферу «естетичного», зокрема, про його інтеграцію у різні повсякденні практики. Дослідник доводить, що саме такого типу «естетичне» обумовлює структурні зміни у суспільстві, які являють собою сферу примноження можливостей регулювання економічної і політичної ситуації. Тут доречно згадати «Економіку вражень» Д. Пайна і Д. Гілмора, котрі розглядають враження як такі, що репрезентують поки що мало досліджений вид економічної пропозиції.

«Естетизація», на думку Г. Шульце, наділена емансипативним потенціалом – вона містить у собі вибухове розширення можливостей. Відтак, логіка суспільства переживань радикально відрізняється від суспільства, де домінує ідеал строго калькульованої раціональності. Інакше кажучи, у суспільстві, де отримала перевагу внутрішня орієнтація, маніпуляція неможлива, оскільки вона не підлягає розрахунку. Таким чином знімається з порядку денного як прогресуюча атомізація, так і соліпсизація суспільства. Мотивація Г. Шульце достатньо аргументована – колективні переживання, мабуть, найбільш інтенсивні з усіх, доступних людині. І те, що люди беруть участь у спільних рухах і що ці рухи стали невідворотною реальністю, свідчить не так про формування якоїсь нової спільноти, як про зміну орієнтації. Внутрішня орієнтація необхідна не тільки для генерації певних емоцій, а передусім для інтерпретації власних. Її значення полягає і в тому, що вона здатна оминати догматизовані рамки соціально-групової і класової категоризації. Як бачимо, Г. Шульце шукає нових психологічних та метафізичних вимірів переживання дійсності. Він відштовхується від того, що його агент – це людина, котра втікає від нудьги, а тому не може шукати ліків у зовнішньому середовищі, бо з нього взято все можливе. Вона прагне емоцій, емоційної повноти життя, і для неї це становить найвищий сенс.

Цікаво, що феномен нудьги (Langweiligkeit) стає ключовим і для Б. Хюбнера, який вважає її вродженою і невідворотною рисою людського існування, котра актуалізує проблему руху в нікуди, оскільки сьогодні знівельовано будь-які цілі. І «там, де життя втратило смисл, доводиться жити чуттями» [8, с. 63], – говорить Б. Хюбнер, констатуючи тотальність «фікціоналізованої, віртуалізованої» дійсності, якій нічого протиставити. Цю дійсність він називає ерою «естетичного імперіалізму», вказуючи на те, що у ній панує психічна порожнеча, заціпеніння, нерухомість, депресія, меланхолія, які і є синонімами нудьги. Проте, усвідомлення «надто тривалого порожнього часу» і тієї прірви, що пролягла між Я і світом, приводить до такого стану, коли Я стає для себе тягарем і мусить щось робити для того, щоб подолати психічну порожнечу і віддаленість від світу.

Не можна не зауважити, що повсякденність у її легітимізованому постмодерном вияві, суцільно резонована поняттям порожнечі, яку вперше діагностують структуралісти. На їхню думку, текст, що зазнає деконструкції, спустошується, а тому справжнім читачем є той, хто усвідомлює, що єдина таємниця тексту – це порожнеча, яка очікує того, щоб бути заповненою. Фіксує мозаїку смислових лакун, свідомість вступає у ризиковану гру із текстом як проявленою порожнечею, яку ми вкотре шукаємо, щоб знайти її розгадку. Не менш важливо наголосити, що постмодерна епоха творить достатньо привабливий образ

порожнечі, що не має нічого спільного із мороком небуття. Приміром, у М. Фуко порожнеча є такою, що наскрізь пронизана світлом, осяяна ним ізсередини. Її призначення – фіксація маніфестації форм, що мають бути явлені зору.

Невипадково у Б. Хюбнера саме порожнеча стає умовою переживання яскравих психічних станів, психічного збудження, екстазу, своєрідної ейфорії, яка і є протилежністю нудьги. Я «естетично інструменталізує світ заради психічної афектації», – говорить дослідник [8, с. 87]. І якщо у Б. Хюбнера нудьга є «метафізичною спонукальною основою додаткової діяльності заради естетично-емоційного» [8, с. 114], а естетизм повсякденного існування активізує ті механізми, які задають перспективу екзистенційного звернення особистості, то у М. Епштейна він чинить травматичний вплив, якого не знімає навіть стан ейфорії. Водночас ейфорію М. Епштейн розглядає як наслідок травми та її несвідомий фон. Дослідник говорить про анестезуючий вплив травматичної дії, що, паралізуючи нервові закінчення, приглушує біль і не дозволяє глибоко проникати в об'єкти, внаслідок чого свідомість тільки ковзає по поверхні. Виштовхуючи людину на рівень зовнішніх подразників, травма обумовлює своєрідний колапс внутрішнього Я, яке кружляє довкола власної осі, дублюючи одні і ті ж дії з метою привласнити світ естетично чуттєвої реальності з її позірною яскравістю та декором. Тут доречно зауважити, що топографія повсякденності конституюється ідеєю поверхні, яка у метафізиці відсутності виражає потенційну можливість нелінійної процесуальності, позначаючи принципову відмову постмодерного простору від глибини.

Прикметно, що ту саму втрату глибини фіксує і американський дослідник Ф. Джеймсон, вважаючи постмодерністську естетику естетикою екстравертизму і притуплення чуттєвості. Домінантою естетичної свідомості він називає відчуття загубленості, втрату ідентичності та занурення в реально-ірреальний світ, гіперпростір якого має дифузний характер і є поверхнею без глибини, а тому не підлягає традиційному членуванню. Постметафізична просторова метафорика заступає місце метафізики тривалості, а шизофренічний досвід, на думку Ф. Джеймсона, найбільше придатний для вияву її специфіки. Ф. Джеймсон апелює до лаканівської оцінки шизофренії, причому його цікавить не її клінічна ефективність, а передусім те, що вона пропонує певну естетичну модель. В основі концепції Ж. Лакана Ф. Джеймсон вбачає фундаментальний принцип лінгвістики Ф. де Сосюра, відповідно до якого значення не є однозначним співвідношенням означувального і означуваного, матеріальності найменування і самого поняття – воно породжується рухом від означувального до означуваного. І те, що ми, як правило, називаємо означуваним, під яким розуміємо значення або понятійний зміст висловлювання, належить розглядати радше як об'єктивний міраж означування, що породжений і сформований співвідношенням означуваних між собою. І «коли це співвідношення руйнується, коли обривається ланка означувальних, тоді ми маємо шизофренію у формі уривків окремих, не зв'язаних між собою означувальних» [4, с. 2]. Ф. Джеймсон вбачає зв'язок між руйнацією лінгвістичного порядку і свідомістю шизофреніка, який вловлюється шляхом припущення, з одного боку, того, що персональна тотожність є ефектом певного часового впорядкування минулого і майбутнього щодо теперішнього, а з іншого боку, – що таке активне впорядкування є функцією самого речення, оскільки воно рухається крізь час власним герменевтичним колом. І якщо не вдається поєднати минуле, теперішнє і майбутнє в межах речення, то це неможливо зробити й у власному досвіді і так само у психічному житті. Оскільки ланцюг означувальних розірвано, – говорить Ф. Джеймсон, – переживання шизофреніка стають подібними до серії чистих, ніяким чином не зв'язаних між собою моментів теперішнього. Таким чином, відбувається деградація історичності, яка проявляється у тому, що поступово зникають не тільки парадигмальні глибинні моделі гуманітарного знання, а й культурні стилі. Відлунням історичності можна вважати шизофренічну постмодерністську ностальгію, якій достатньо для того, щоб існувати, стилістичних підробок чи рیمейків. І як тут не почути Ж. Бодрійяра, який називає постійною

супутницею естетики невитравну тугу, «загальну меланхолію, якою просякнуті усі сфери естетичного» [1, с. 2]. Проблема полягає у тому, щоб «на останній межі ніщо це ніщо матеріалізувати, на останній межі порожнечі окреслити контури цієї порожнечі і на останній межі байдужості грати за таємничими правилами цієї байдужості» [1, с. 6]. Артикулюючи повсякденність як культурний фон знакового споживання, Ж. Бодрійяр говорить про невідворотність песимістичних прогнозів щодо епохи симулякрів, що фінішувала разом із суспільством споживання.

Нескладно зрозуміти, чому Ф. Джеймсон констатує повну залежність естетичного виробництва від товарного. Естетичні нововведення і експерименти є обов'язковою умовою економічного процвітання – вони мовби вбудовані у «високі технології» капіталістичного виробництва, викликаючи фундаментальну мутацію предметного світу, який стає не більше, аніж глянцевою рекламною картинкою, копією без оригіналу, мертвим зліпком товарної форми. У постмодерному вимірі усе, що стосується сфери чуттєвого, плинне та імперсональне, а тому, згідно з Ж.-Ф. Ліотаром, вилучені зі сфери суб'єкта почуття доцільніше називати «інтенсивностями». Вони є базовими емоційними станами, які найпосутніше фіксують те, що Ф. Джеймсон називає зрушеннями у динаміці культурної патології. Вписуючи почуття у контекст товарного обміну, «інтенсивності» стимулюють шизофренічну ностальгію. Імперсональні почуття, позбавлені глибини, є тільки декором, яскравою наліпкою і знаменують «згасання афекту» [4, с. 4].

Водночас у Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі афекти постають своєрідними «блоками чуттєвості», які внутрішньо притаманні досвіду. Проте, цей досвід уже захоплений репрезентацією і, щоб досягти до нього, треба реалізувати певний «прагматичний проект» (як-от, «тіло без органів»), що передбачає вихід за межі власного експериментального середовища. Ці підходи однозначно можуть бути співвіднесені із «середовищем» повсякдення. І якщо мистецтво видобуває «афекти із каменю і металу, зі струн і дихання, ліній і фарб», і, зіштовхуючись із хаосом і розсікаючи його, творить світ позаповсякдення, то розпізнавання його інакшості імпліцитно передбачає існування повсякденності. Згідно із Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі, у малярстві навіть рама чи край картини як її зовнішня оболонка є складовими відчуттів. Однак, існує і сила «розобрамлення», що виштовхує картину у нескінченне силове поле. «Жест художника ніколи не залишається всередині рами, він виходить за її межі» [3, с. 241]. Ця сила «розобрамлення» властива так само й іншим видам мистецтва, які виходять з власної орбіти у надзвичайно потужний силовий простір буденного.

Воно вабить дослідників своєю несистемністю, відсутністю ієрархії, неструктурованістю, неточністю, неможливістю наслідувати і дублювати, бути елементарним графічним засобом життя. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі перекривають усі шляхи до повсякденної реальності міметичному мистецтву, символом якого слугує дерево. Тяжючи до деревного типу, західна культура з допомогою книги перетворює світовий хаос в естетичний космос, у якого, однак, немає майбутнього, бо він є калькою світу, його негативом. На противагу йому формується новий культурний вимір, нова модель світу, яка являє собою образ кореневища (ризому), що постає апофеозом випадкового, заплутаного, множинного. Відтак, світ як хаос породжує хаосмос, у якому книга-кореневище продукує новий тип зв'язків, що мають нелінійний характер. Їх втіленням у концепції Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі стають своєрідні симбіози, що виникають внаслідок проникнення вірусу чи алкоголю в організм людини, а оси – у плоть орхідеї. У дослідників немалий подив викликає і множинне існування мурашника. Подібно до нього мають узгоджуватися книга і життя, безсистемно вступаючи одне в одне. У праці «Що таке філософія?» Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі вважають одиниці хаосмосу, «хаосми», загальною основою постмодернізму. Вони здатні набувати форми наукових принципів, філософських понять і, в тому числі, художніх афектів. На думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, хаос не можна вважати інертно-стаціонарним станом чи випадковою сумішшю, позаяк «хаос хаотизує, розчиняючи будь-яку консистенцію в безкінечності» [3, с. 58] і завдання філософії полягає в тому, щоб «здобути консистенцію, не

втрапивши безкінечності» [3, с. 58]. Пропагуючи новаторство вільного пошуку, Ж. Дельоз і Ф. Гваттари стверджують перевагу естетики і природничих наук у порівнянні з філософією, ідеологією і політикою. Вона полягає в наявності виразного шизофренічного імпульсу, що формує ризоматичний простір постмодерністської естетики, який уподібнюється безкінечному безцільному шизопотоку, котрий розсікає хаос, роблячи своєрідний картографічний зріз дійсності. Її особливістю є відсутність смислового центру, будь-якого організуючого принципу. Тому не буде помилкою визнати шизоаналіз своєрідною концепцією естетичного бунтарства, що породжує новий тип чуттєвості, закоріненої у сфері, непідвладній смисловій регламентації. А тому запитання Ж. Бодріяра, куди поділися сузір'я смислу і сузір'я секретів, приречене залишитися поодиноким «гласом» у постмодерній порожнечі.

Висновки. Резюмуючи сказане, варто підкреслити, що естетизація повсякденності є загальною культурною тенденцією постмодерну і результатом «зміни культурних парадигм». Вона есплікується у просторі тотального взаємопроникнення естетики та розмаїтих практик буденного, включаючи усі його варіанти, винесені на орбіту постмодерного дискурсу суспільством споживання. Саме вони породжують нові стратегії проживання, пов'язані із відчуттям порожнечі та афектацією простору, що являє собою поверхню без глибини. Естетизована поверхня повсякденного світу засліплює міражем образів та пропозицій, що створюють ілюзію повноти та респектабельності. Плюральність повсякденних практик породжує новий тип чуттєвості, концептуальним виявом якого є шизоаналіз, що переступає межі смислової регламентації.

Список використаної літератури

1. Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Элементы. – 2000. – №9. – С. 2–21.
2. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС. – М.: Прогресс, 1991. – 480 с.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / Ж. Делез, Ф. Гваттари. Пер. с франц. и послесл. С. Н. Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
4. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. – Мн.: Красико-принт, 1996. – С. 120–135.
5. Лелеко В. Д. Пространство повседневности в европейской культуре / В. Д. Лелеко; Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та культуры и искусств, 2002. – 320 с.
6. Марков А. Жак Деррида: эстетический проект и его философская рецепция. – Режим доступа: <http://www.runiver.net/event/1484002>
7. Рансьер Ж. Разделяя чувственное / Ж. Рансьер. Сост. В. Лапицкий. Пер. с фр. В. Лапицкого, А. Шестакова. – СПб.: Издательство европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. – 264 с.
8. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Б. Хюбнер. Пер. с нем. – Мн.: ПроPILEI, 2000. – 152 с.
9. Шюц А. Структура повседневного мышления / А. Шюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129–137.
10. Welsch W. Undoing aesthetics / W. Welsch; transl. A. Inkipin, London; Thousand Oaks. – Calif.: Sage Publications, 1997. – 209 p.

Одержано редакцією 06.03.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотація. *Сухина О. В. Эстетичное измерение обиходности в постсовременном мире. В статье исследовано эстетичное измерение обиходности в контексте культурного проекта постмодерна, который засвидетельствовал радикальную духовную переориентацию человеческого мира. Основой экспликации отмеченной проблемы стали идеи постструктурализма и постфрейдизма, несознательного языка, шизоанализа, иронизма и тому подобное. Осуществлена попытка переосмысления классического достояния эстетики и роли чувственности в процессах эстетизации повседневного опыта. Доказано, что доминантой эстетического сознания является ощущение затерянности, потеря идентичности, психическая пустота, оцепенение, неподвижность, депрессия, меланхолия, погружение в реально-ирреальный мир, гиперпространство которого имеет*

диффузний характер. Топографія обиходності конститується ідеєю поверхності, котра в метафізиці відсутності виражає потенціальну можливість нелінійної процесуальності, отмечая принципиальний отказ постмодерного пространства от глубины. Обиходность в ее легитимизирующем постмодерном проявлении всплошную резонирует с понятием пустоты. Определено, что своеобразной концепцией эстетичного бунтарства становится шизоанализ, который порождает новый тип чувственности, укорененной в сферах, неподвластных смысловой регламентации.

Ключевые слова: обиходность, эстетизация обиходности, пустота, аффект, поверхность, постмодернистская ностальгия, шизоанализ.

Summary. Sukhyna O. V. The aesthetic dimension of everyday life in the post-modern world. The article explores the aesthetic dimension of everyday life in the context of the cultural project of postmodernism, which has witnessed radical spiritual reorientation of the human world. The basic explications of identified problems were the ideas of poststructuralism and postfreudism, language of unconscious, schizophrenic analysis, ironism etc. Attempt is made to reconsider the classical esthetics and the role of sensuality in the processes of aestheticization of everyday experience. It is proved that the dominant of aesthetically beautiful consciousness is the feeling of being forgotten, loss of identity, psychological emptiness, stupor, stiffness, depression, melancholy, immersion in real and unreal world, hyperspace of which has diffusive character. Topography of everyday life is constituted by the idea of surface, which in the metaphysics of absence expresses the potential nonlinear processuality, indicating the fundamental denial of postmodern space on depth. Routine in its disclosure, legitimized by postmodern, entirely resonated by the concept of emptiness. It is determined that a kind of aesthetic concept of esthetic rebellion becomes the schizophrenic analysis that generates a new kind of sensibility rooted in areas beyond the meaning of regulation.

Keywords: routine, aesthetic of routine, emptiness, affect, surface, postmodern nostalgia, schizophrenic analysis.

УДК 78.01

О. Л. Поліхов

ЕТОС МУЗИКИ ЯК ПРОБЛЕМА АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРИ

У статті розглядаються основні версії походження античного вчення про етос музики. З'ясовуються передумови його появи, природа його походження, його сутність і філософське значення. Розкривається обсяг і зміст поняття «етос музики». Обґрунтовується ідея єдності етичного і естетичного в музиці. Автор статті виявляє такі основні підходи в тлумаченні сутності цього філософського феномена античності: вчення про етос музики як естетична доктрина, як прагматичний утилітарний проект, як техніка самовдосконалення людини, як педагогічна теорія і як філософська теорія музики. Автор розглядає природу походження та дає характеристику кожній з цих версій. Виявляється сутність античного вчення про етос музики і переосмислюється його значення для сьогодення. Дається філософсько-теоретичне обґрунтування поняття «етос музики» та розкриваються механізми його прояву в музично-мистецькій практиці. Пояснюється ідея розуміння музики як метафізичного віддзеркалення світу; визначається правдивість вираження в музиці як критерій її художності. Врешті, вчення про етос музики розглядається як феномен філософської думки античності, як унікальна система, що об'єднала такі сфери, як музика, філософія, психологія, освіта.

Ключові слова: етос музики, філософія античності, гармонія, пайдейя, калокагатія, космогонія, модель світу.

Постановка проблеми. Звернення до музичного мистецтва в умовах нестабільності існування сучасного суспільства, в якому зміна культурних парадигм поглиблює проблемність людського буття, обумовлюється прагненням віднайти ціннісні орієнтири, які б сприяли гармонізації відносин людини зі світом. Музичне мистецтво, як соціокультурне явище, є особливим суспільним механізмом долучення до неминущих цінностей класичної музичної спадщини, а тому глибоке вивчення філософії музики є нагальною потребою сьогодення. Вивчення античної філософії музики пов'язано з цілим рядом серйозних

труднощів, одна з яких полягає в складності і багатозначності самого поняття «етос музики». Праць, присвячених проблемам античного вчення про етос музики ще досить мало, тому очевидно, що теоретичне дослідження цих проблем і досі залишається нагальним і далеким від свого остаточного вирішення завданням.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Крім спеціальних трактатів про музику Аристоксена, Філодема, Плутарха, Арістіда, Квінтіліана, Птоломея, Клеопіда, Нікомаха та інших, відомості про музику і її теорії містяться в найрізноманітніших творах античності: філософських трактатах, творах з етики, виховання та релігії, математики, риторики, медицини, космогонії та астрономії. Але невиразний стан і суперечливість першоджерел, тверда антична тенденція перетворити вчення про етос музики в своєрідний міф надзвичайно ускладнюють реконструкцію його філософського значення.

Фундаментальне теоретичне дослідження в філософії музики присвячене темі античності та проблемі етоса музики під назвою «Від етоса до афекта» належить В. П. Шестакову, але заідеологізованість цієї праці вимагає переосмислення багатьох її тверджень. Проблематикою, яка розглядається в статті, тією чи іншою мірою займалися О. Шпенглер, О. Лосєв, В. Суханцева, А. Асибабеєва. В даній статті аналізуються і переосмислюються основні їх твердження, дається авторське вирішення.

Мета статті. Виявити сутність античного вчення про етос музики і переосмислити його значення для сьогодення. Дати філософсько-теоретичне обґрунтування поняття «етос музики» та розкрити механізми його прояву в музично-мистецькій практиці.

Виклад основного матеріалу. Вчення про етос музики є феноменом філософської думки античності, унікальною системою, яка об'єднала такі сфери, як музика, філософія, психологія, освіта. Геній давньогрецького мислення, ще на початкових етапах європейської цивілізації став здатним зосередити на музиці увагу як на засобі морального удосконалення людини і суспільства. Рамки існування цього вчення можна визначити межами самої тисячолітньої історії давньогрецької філософії. Вже сам цей факт свідчить про те, що вчення про етос музики є відображенням суті давньогрецького мислення і є органічною його частиною, у ньому переосмислюються, систематизуються і теоретично структуруються основні ідеї філософії античності.

Витоки основних ідей вчення про етос музики прослідковуються ще в давньогрецькій міфології. Давньогрецька культура створила декілька міфів, що розкривають розуміння музики, як моральної сили. Найважливішим за значенням для філософії є міф про музиканта Фаміра, який викликав на змагання в співі самих муз. «У цьому міфі чітко проявляється смислотворчий момент: у своєму мистецтві людина здатна зрівнятися з божеством. Це був вищий пункт у розвитку антропоморфізму і разом з тим однією з перших ознак розкладання міфологічної свідомості давніх греків» [6, с. 16]. Але головним у вченні про етос є міф про Орфея, який перемагає музикою саму смерть; ця ідея містить засадничий принцип вчення. Своєрідною антитезою цьому міфу виступає міф про створення Афіною флейти, в якому виражається думка про можливість шкідливого впливу деяких музичних інструментів на моральний стан людини. Давньогрецька флейта була зовсім не схожою на сучасну: в діалозі «Критон» Платон говорить про приголомшуючий звук флейти [4, с. 111]. Думки про шкідливість флейти полягають в проблемі її історичного ототожнення з культом Діоніса. Навіть в період Середньовіччя флейта залишалася у свідомості людей інструментом, що виражає крайні психічні стани, які супутні найнижчим людським проявам в діонісійських оргіях. Ще одним міфом, який містив в собі смислотворчі елементи, розвинені до філософських категорій, є міф про змагання Аполлона з Марсієм. У ньому продемонстровано яскраве протиставлення двох різних культур – фрігійської і еллінської – які ототожнювалися з двома різними інструментами і представляли собою дві полярні моральні характеристики. О. Лосєв з цього приводу зазначав: «Як відомо з легенди, сатир Марсій підібрав флейту, кинуту Афіною, і навчився на ній грати. Коли Марсій цілком опанував це мистецтво, то викликав на змагання Аполлона, який був відомий своїм

мистецтвом гри на лірі. Судді цього змагання присудили перемогу Аполлону, і він здер шкіру з Марсія. Попри те, що Аполлон в цьому змаганні виступає як флейтист, все-таки інструментом, який представляє Аполлона є ліра» [2, с. 458]. До речі, символом музики і в наш час є золота ліра. Основним джерелом для вчення про музичний етос була міфологія Аполлона, в якій можна знайти всі основні категорії і фундаментальні поняття цього вчення, такі як духовна чистота та справедливість, які символізував собою Аполлон-Феб-Чистий. В аполонівській музичній традиції давньогрецька культура створила своєрідний зразок, вірний критерій оцінки будь-якого музичного явища, який і був взятий за основу вчення про музичний етос. Всі ж музичні атрибути, властиві культу Діоніса, такі як фригійські і лідійські музичні лади, інструменти, що несуть рівнозначну флейті етичну характеристику були детально проаналізовані давньогрецькою філософією і визнані морально шкідливими для суспільства. Діалектична розробка цієї проблематики матиме велике значення для усього подальшого розвитку європейської культури [3, с. 110]. Еврипід ставить суто філософське питання: чи «Має діонісійський початок взагалі право на існування? Чи не слід його насильно і з коренем вирвати з еллінського ґрунту? Поза сумнівом, говорить нам поет, якби тільки це було можливо» [3, с. 101]. Якби це тільки було можливо...

Прихильники утилітаристичного підходу в інтерпретації поняття «етос музики» вважають, що поява вчення про етос музики була викликана серйозними проблемами в античному суспільстві, які воно переживало протягом всього свого існування. О. Ф. Лосєв називає середній період античності «століттям неймовірного культурно-соціального розкладання Греції, розвалом і хаосом» [1, с. 231]. Історики дослідили, що перше формулювання змісту терміну «етос музики», що має дещо утилітаристичне забарвлення, наводить афінець Дамон (вчитель музики Перикла і Сократа) у промові, адресованій членам державного суду. Підкреслюючи політико-соціальне і виховне значення музики, він посилався на те, що структурно різні мелодії і ритми мають суто їм притаманний етичний вплив на людину. Вважають, що для вирішення важливих моральних проблем людини і суспільства в античний період створювалися нові поняття, теорії і системи, в тому числі і вчення про етос музики. З точки зору утилітаристичної концепції, жорстокі війни і моральне розкладання суспільства обумовили появу вчення про етос музики як прагматичного проекту, спрямованого на моральне оздоровлення суспільства, основна ідея якого в розділенні музичних категорій, принципів побудови музичних творів, музичних інструментів, ладів, ритмів і т. ін. на корисні і шкідливі, у використанні музики як досконалого інструменту вирішення серйозних соціальних проблем. Але ж музика – неутилітарна за своєю суттю, тому я категорично не погоджуюся з такою версією, яка лише яскраво ілюструє можливість гарних ідей перетворюватися на свою смислову протилежність нездатну до існування. Підтвердженням цього є вердикт історичного дослідження Айни Ісабаєєвої: «Незважаючи на утилітарність своїх ідей, етос як проект, не був затребуваний античним суспільством. Бо ідеї «правильної» музики можуть застосовуватись тільки в періоди тоталітарних правлінь з суворим контролем мистецтва і абсолютною цензурою» [7, с. 307].

Деякі дослідники вважають, що вчення про етос музики було естетичною доктриною і основою педагогічної теорії, тобто усього того, що греки вкладали в зміст терміну «пайдейя». Це шлях (а також його організація і керівництво), яким повинна пройти людина, змінюючи себе в прагненні до ідеалу духовного вдосконалення – калокагатії. Вплив музики на душу греки називали психагогікою, або керуванням душами. Вважаючи музичне виховання попереднім щаблем філософського пізнання, Платон описує процес пізнання як поступове уподібнення тим цінностям, які прагнуть пізнати. Загострити інтелект можливо тільки завдяки вихованню характеру, вдосконаленню натури, впливаючи духовними силами гармонії на розвиток людини аж до усвідомлення нею вищого принципу філософії – суті добра. Антична педагогіка вважала, що гарна музика, завдяки її внутрішньому зв'язку з душею, може допомогти в очищенні душі від пристрастей пафосу і досягненні катарсису.

Плутарх, нарівні з етосом в морально-етичному і педагогічному сенсі розвиває також

художнє розуміння етоса як принципу музичної композиції. Версія тлумачення вчення про етос як теорії музики ґрунтується на концепції природного вираження музикою властивостей етосу душі людини. Сократ, за свідченням Ксенофонта, говорив про відтворення музикою того, що не має ні пропорції, ні кольору, ні форми, тобто духовних властивостей людини, які можливо виразити в музиці оскільки ритм і мелодія містять в собі відображення реальної дійсності, а також моральних якостей. Таким чином, близькість музики до морального світу людини пояснюється здатністю музики безпосередньо передавати рух і збудження енергії, які лежать в основі моральних порухів душі (навіть і без слів мелодія однаково має етичну властивість, але її не мають ні колір, ні запах, ні смак), тому музика, створена без урахування етоса, моральної характеристики того, що вона відображає – фактично порожня. Окремі елементи музичної мови за їх природою мають певну етичну характеристику, тому вплив музичного ладу на настрій виражає його сутність. Це безпомилково пояснюється тим, що звуки знаходять в душі відзвук, вона співзвучна їм: відбувається резонанс, те, що трапляється з двома лірами одна поруч іншої – якщо вдарити по одній, інша відгукнеться, а тому музика – це і мистецтво самовдосконалення, вона як дзеркало відкриває нам самих себе. Можливо в цьому її істинність.

В античній музичній естетиці традиційно виділяють школу піфагорійців як перших дослідників етичної проблематики музики. В дослідженні світу як цілого підпорядкованого законам гармонії і числа піфагорійці звернули свою увагу не на самі стихії, а на їх геометричну структуру, яку вони відразу ж поєднали з акустикою і астрономією (зробивши в цих сферах відкриття) і все це підпорядковували музиці. Піфагорійська доктрина етоса музики включає концепцію «музики небесних сфер», згідно з якою музика є наслідуванням небесної гармонії, а тому є першою серед мистецтв. Паралельною у піфагорійців є доктрина про етос душі, згідно з якою душа, це співзвуччя, засноване на цифровому співвідношенні, чим пояснюється можливість розуміння музики. Абсолютизуючи роль числа, піфагорійці заклали основи акустики, ввели піфагорійський лад, заснований на математичних співвідношеннях між звуками і проголосили математичний принцип критерієм художньої оцінки музичного твору. Під впливом ідей піфагорійців відомий майстер поліфонії І. С. Бах на практиці довів самостійність і повноцінність кожної ноти не лише діатонічної гамми, а й усього хроматичного звукоряду; довів математичну закономірність їх послідовності у всіх октавах і на основі цих знань написав музичний трактат «Добре темперований клавір». «І. С. Бах завершує традицію античного Логоса і передбачає становлення Логоса новоєвропейського» [5, с. 157]. В ХХ ст. Шонберг, Берг і Веберн (Нововіденська класична школа) впровадили піфагорійські математичні принципи музики в серіальну техніку композиції (додекафонія), яка досягає ефекту безмежності і характеризується космічністю звучання. Взагалі, вплив піфагорійців на сучасну науку, філософію і мистецтво важко переоцінити.

В одному з фрагментів вчень Геракліта йдеться про те, що етос людини – це його демон. Цим твердженням, на мій погляд, розкривається найважливіша ідея: «етос» – динамічний, направляючий. Древні пов'язували з етосом не тільки сукупність постійних рис характеру людини, але і спрямовуючу силу, що формує сутність людини. Полігнот вважав, що етос – це придбані, сильні якості особистості, високі моральні устремління душі. Квінтіліан розумів етос як стійку силу, що виражає спокійну рівновагу душі, велич притаманну піднесеному. Древні вважали, що етос проявляється як вираження внутрішнього буття через поведінку людини: поставу, жести, міміку, мовлення; дослідили, що певним моральним якостям і рисам характеру відповідають певні вирази, інтонації мовлення. В ієрархічній тріаді структури людської особистості «пафос-етос-логос», етос – це міст між пристрастями пафоса і нормативами логоса і тільки їх органічний зв'язок утворює гармонію особистості. Етос і пафос, за аналогією з двома космічними початками Емпедокла, – любов'ю і ворожнечею – протилежні по змісту і спрямованості емоцій. Етос і логос – теж два різних способи світовідчуття, позначені Шпенглером як становлення,

вираження, утворення і як те, що вже стало. Етична форма є форма становлення і життя, логічна – форма того, що стало пізнаним. Асаф'єв також розрізняє музичну форму як процес і як окристалізовану схему. Шпенглер вважав, що все логічне – просторово-нерухоме, механічне, все етичне є чистий живий образ, який можливо передати драматично, музично, але неможливо звести до схеми, тому інтонаційне музичне мистецтво є завжди одкровення чистого образу душі. Лосев стверджував, що становлення є основою часу, а так як музика – це мистецтво часу, то становлення – це глибинна основа музики. Таким чином, становлення, розвиток – визначальна сутність поняття «етос музики».

Вчення про етичний вплив музики ґрунтується на концепції, що гармонія звуків і гармонія душі є прояв більш глибокої гармонії, що являє собою універсальний світовий закон. Гармонія – одна з центральних категорій античної естетики – нерідко вживалася в значенні «світ» і розглядалася як стійка система різнорідних речей, яким необхідна гармонія, щоб підтримувати їх в симфонії – в глибинному зв'язку усього з усім. Відповідно до космогонії Емпедокла, початком всього є протистояння любові і ворожнечі, і в цьому самопротиборчому збігу протилежностей гармонія виникає через внутрішнє розкриття і становлення етоса любові. Така модель світобудови дуже схоже виражена в структурі класичної сонатної форми: в її першій частині (експозиції) – контрастне співставлення різних тем, тобто конфлікт, що дає поштовх для їх мотивного і тонального розвитку в другій частині (розробці), а в третій частині (репризі) повтор основної теми в головній тональності твору. Музика – дзеркало світу.

Висновок. Винятковість музики як мистецтва, її причетність космологічному порядку, внутрішня єдність музики і душі, здатність музики приводити людей в стан гармонії – ці ідеї виявляються константними для музичної естетики античності. Саме в античній Греції музика здобуває філософську аргументацію, раціоналістичне обґрунтування, виявляється морально-етична дія музики на людину. Сутність вчення про етос музики полягає в ідеї можливості морального удосконалення людини.

Список використаної літератури

1. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Том 3 / А. Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000. – 624 с.
2. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1996. – 176 с.
4. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Том 1 / Платон. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
5. Суханцева В. К. Музыка как мир человека. От идеи вселенной – к философии музыки / В. К. Суханцева. – К.: Факт, 2000. – 176 с.
6. Шестаков В. П. От этоса к аффекту / В. П. Шестаков. – М.: Музыка, 1975. – 352 с.
7. Isababayeva Ayna. The Historical And Geographical Roots Of Ethos Of Music's Doctrine / Ayna Isababayeva // Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. Volume 8/6. – Ankara-Turkey, Spring 2013. – P. 299-308.

Одержано редакцією 10.03.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотація. Полихов О. Л. Этос музыки как проблема античной философии и культуры.

В статье рассматриваются основные версии происхождения античного учения об этосе музыки. Выясняются предпосылки его появления, природа его происхождения, его сущность и философское значение. Раскрывается объем и содержание понятия «этос музыки». Обосновывается идея единства этического и эстетического в музыке. Автор статьи обнаруживает следующие основные подходы в истолковании сущности этого философского феномена античности: учение об этосе музыки как эстетическая доктрина, как прагматичный утилитарный проект, как техника самосовершенствования человека, как педагогическая теория и как философская теория музыки. Автор рассматривает природу происхождения и дает характеристику каждой из этих версий. Раскрывается сущность античного учения об этосе музыки и переосмысливается его значение для современности. Дается философско-теоретическое обоснование понятия «этос музыки» и раскрываются механизмы его проявления в музыкально-художественной практике. Объясняется

ідея розуміння музики як метафізического відображення світу; правдивість вираження в музиці визначається як критерій її художественності. Вчення про етос музики розглядається як феномен філософської думки античності, як унікальна система, яка об'єднала в собі такі сфери, як музика, філософія, психологія, освіта.

Ключові слова: етос музики, філософія античності, гармонія, пайдейя, калокагатія, космогонія, модель світу.

Summary. Polikhov O. L. Ethos of music as a problem of ancient philosophy and culture.

The article reviews the main versions of the origin of the ancient doctrine of ethos of music. Conditions of its appearance, the nature of its origin, its entity and philosophical significance are investigated. The author identifies the following main approaches to the interpretation of entity of this philosophical Antiquity phenomenon: the doctrine of ethos of music as an aesthetic concept, as a pragmatic utilitarian project, as the technology of human self-perfection, as a pedagogical theory and as a philosophical theory of music. The author studies the nature of its origin and characterizes all these versions. The entity of the ancient doctrine of the ethos of music is revealed and its importance to the present time is reinterpreted. A philosophical-theoretical grounding concept of «ethos of music» is given and the mechanisms of its expression in music and art practice is revealed. The extent and meaning of «ethos of music» is exposed. The idea of unity of ethical and aesthetical in music is substantiated. The idea of understanding the music as a peculiar mirror is explained, truthfulness of expression in music is defined by its artistry criterion. Ethos of music is a unique phenomenon of ancient philosophy and culture.

Keywords: ethos of music, philosophy of Antiquity, harmony, paideia, kalokagatiya, cosmogony, the model of the world.

УДК 130. 2

Я. М. Литвин

СВОБОДА ВИБОРУ В ІСТОРИКО-ОНТОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ УКРАЇНСЬКОГО ШІСТДЕСЯТНИЦТВА

Об'єктом дослідження статті є ситуативне вирішення світоглядних питань, характерне для явища українського шістдесятництва. Предметом дослідження стала проблема свободи вибору. В першу чергу визначається історико-онтологічний вимір цієї проблеми. Мова йде про можливість вільного вибору способу розповідання власного минулого. В статті обґрунтовується онтологічна важливість такої розповіді. Поняття свободи, в даному випадку, розглядається в тісному зв'язку з поняттям відповідальності. З огляду на це, в статті пропонується розглядати явище українського шістдесятництва, як проект «нової суб'єктивності». Обґрунтовується важливість світоглядного вибору певного покоління для цілісності історичного процесу нації. Наголошується на значенні покоління українських шістдесятників для процесу утвердження національної ідентичності українців. В статті визначається історико-онтологічна ситуація, в умовах якої відбувається, за допомогою вільного вибору власного минулого, поставання нації. Автор статті має на меті виявити екзистенційне підґрунтя проблеми свободи вибору в українському шістдесятництві, а також проаналізувати онтологічну важливість історичної оповіді для прийдешніх поколінь. Звідси феномен пригадування та пов'язаний з ним процес розповіді розглядається як момент конститування майбутнього.

Ключові слова: свобода вибору, ситуація, українське шістдесятництво, розповідь, історія, відповідальність.

Постановка проблеми. Українські шістдесятники – це покоління людей, для яких свобода вибору постає безумовною цінністю. Кожне покоління вибудовує свій ряд смисложиттєвих цінностей, котрі і є визначальними для цієї ситуації. Саме поєднання певних світоглядних настанов особистості з обставинами та контекстами дійсного буття-навколо породжує ось той простір, в якому ситуативно і вирішуються смисложиттєві питання, котрі постають перед кожною особистістю і кожним поколінням. Ситуація – це не лише те, в чому ти перебуваєш, це також і те, які рішення ти приймаєш. Як ситуація творить нас, так і ми творимо ситуацію. «Дух часу», в якому творили і жили українські

шістдесятники, зумовив необхідність певної позиції і певних рішень. В даному дослідженні нас в першу чергу цікавить те, як покоління, котре ми називаємо українським шістдесятництвом, вирішувало проблему свободи вибору. Важливість даного питання зумовлена важливістю кожної подібної «відповіді» для формування дійсної ситуації. Те, яким чином будемо відповідати на смисложиттєві виклики буття ми, залежить багато в чому від відповідей на подібні виклики наших попередників. Тому ми намагалися виокремити ті характерні риси, які якраз і властиві ситуації вибору для українського шістдесятництва. Прямі спадкоємці покоління «розстріляного відродження» шістдесятники намагалися відновити та збагатити тогочасний соціокультурний горизонт українства. Те ж маємо зробити і ми, як прямі спадкоємці покоління шістдесятників.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема свободи вибору є однією з найбільш досліджуваних проблем в історії гуманітарного знання. Але в даний момент нас цікавить, в першу чергу, розуміння цієї проблеми властиве саме для покоління українського шістдесятництва. Тож враховуючи контекстну заангажованість цього покоління у світовий духовний простір, ми в даному дослідженні вдалися як до аналізу напрацювань закордонних дослідників (М. Рідель, Е. Гуссерль, М. Бердяєв, М. Мамардашвілі, М. Блок), так і вітчизняних (Т. Гундорова, С. Малахов, Ада та Ігор Бичко). І звичайно, в першу чергу, ми звернули увагу на висвітлення даної проблематики в середовищі самих українських шістдесятників (І. Дзюба, Є. Сверстюк, В. Стус, Л. Костенко, М. Коцюбинська). Загалом була виявлена характерна для європейського етичного дискурсу тенденція автономності особистісного начала в прийнятті та відстоюванні прийнятого рішення. З метою виокремлення характерних ознак вирішення проблеми свободи вибору властивих українському шістдесятництву, ми звернулися до напрацювань Л. Гарнашинської.

Метою статті є виявити екзистенційне підґрунтя проблеми свободи вибору в українському шістдесятництві, а також проаналізувати історико-онтологічний вимір цієї проблеми.

Виклад основного матеріалу. Як зазначає Манфред Рідель, свобода «аж ніяк не є паролем, це передусім – проблема» [5, с. 68]. Інакше кажучи, кожна отримана відповідь буде відсилати нас до все нових і нових питань. Як і будь-яка *відкрита* ціннісна категорія – свобода – характеризується величезною кількістю різноманітних світоглядних рішень. «Свободу не можна ні з чого вивести, в ній можна лише початково перебувати» [1, с. 3]. Це якраз той першопочатковий внутрішній стан завдяки якому і стають можливі всі інші модуси буття людини. Це стан відкритості до запитів світу та готовність на них відповідати. Це ситуація онтологічної заангажованості, оскільки стан свободи передбачає завжди і відповідальність. Тому свободу зазвичай визначають, як готовність до участі в загальному бутті. Як співбуття з іншими. Ось ця суб'єктивна відкритість, а звідси і змінність, і зумовлює неможливість об'єктивного схоплення поняття свободи. Як зазначає Е. Гуссерль: «об'єктивної науки про дух, об'єктивного вчення про душу, – об'єктивного в тому розумінні, що воно має припускати існування душ і об'єднаних у спільноти осіб в часово-просторовій формі, – ніколи не було і не буде» [7, с. 91]. Це завжди індивідуалізований спосіб конститування реальності, котрий актуалізується лише через причетність до спільного буття. Це завжди прагнення протиставити тотально-загальному буттю власну суб'єктивність і оформити змістовно таким чином світ-навколо. Головне, чим переймалася післявоєнна філософія на Заході, це «пошук нової суб'єктивності всередині буття, сприйнятого як безлике існування» [9, с. 202]. Таке буття у Левінаса і Сартра має назву *il y a*, або ж *es gibt* у М. Гайдеггера, тобто те, що саме по-собі не є буттям. А лише вказує на його наявність, відсилає до нього. Рух шістдесятників по всьому світу якраз і вирізняється ось таким прагненням до вираження сутнісної складової особистості. Цю «нову суб'єктивність» можна охарактеризувати як відповідність власній долі, слідування власній сутності на протигагу безликому загальному буттю. Фаталістичність ("fatum походить від дієслів *fari, faris, fatum sum* "казати" і відсилає до сфери того, що стосується "слова", долі, оракула" [3, с. 364]) цієї настанови багато в чому перекликається з фаталізмом античної Греції, звідки і бере початок

ця світоглядна настанова.

Доля кожної людини вже нібито написана богинями долі Мойрами і людині лишається лише слідувати цьому припису. «У мистецтві Мойр часто зображають із сувоєм в одній руці та веретеном – в другій. Хоч вони й не вносять записи до книги «отця богів», взагалі Мойри та Парки пишуть. Стаючи писанням, доля вже уявляється не як відділена частина, ані як нитка, ані як примарний двійник людини, але як табличка чи сувій з нанесеними на ньому знаками оракулів. У літературі та уяві європейців книга долі стає дуже поширеним образом» [3, с. 366]. Що ж означає прийняти свою долю? У розумінні Арістотеля, щасливим можна бути лише маючи вибір. Лиш той, хто здатен вибирати, може зробити щось випадково, а отже і може бути щасливим. «Тому ані не одушевлена річ, ані тварина, ані мала дитина нічого не роблять випадково, бо не мають здатності вибирати; їм не притаманні ані щастя, ані нещастя, хіба що у метафоричному сенсі» [3, с. 365]. Лише через вибір, через власну особистісність ми долучаємось до всезагальності буття. «Наші відчуття, наші уявлення є для нас точками дотику до тотальної мережі Долі, Бога чи Природи – всюдисутнього та суцільного переплетіння причин та наслідків, що є поясненням всесвіту» [3, с. 368]. Ось ця долученість до загального невизначеного буття і визначає вимір відповідальності перед власною долею. «Людська свобода полягає не стільки у виборі змісту наших дій, скільки в тому, наскільки активно і як саме ми беремо участь у подіях, що трапляються з нами природним чином; таким чином ми включаємо себе до системи всесвіту» [3, с. 368] Так ми долучаємось до власної долі, так ми її пишемо, щоб потім слідувати їй.

Здатність робити вибір передбачає готовність приймати рішення та нести відповідальність за нього. За влучним виразом Ріделя, сутність свободи «криється радше не в царині мислення, а в царині дії» [5, с. 68]. І справді, неможливо глибинно окреслити поняття свобода без кореляції з поняттям відповідальності. Головна умова будь-якої дії – це вкоріненість в те середовище, в якому ти в даний момент знаходишся. Це готовність до дії. Коли дія це ти сам. Коли наше «я» представлене в пам'яті і віднаходить себе в інших «я», котрі теж мали своїх попередників. Мова йде про певну спадкоємність в думках, настроях, світоглядному устрої – всьому тому, що ми звано світовідчуттям певної нації або ж ментальністю. Й безумовно, що у творенні ось цього соціокультурного горизонту визначальну роль відіграє інтелігенція. Як носій інтелектуальної спадщини інтелігенція є каталізатором оновлення, розбудови, врешті-решт, відродження національної культури. Саме європейський Ренесанс, що прийшов на зміну Середньовіччю, свого часу утвердив національні мови, як найбільш адекватний спосіб вираження цінностей культури. Завдяки Ренесансу, мова культури постає «поліфонічною, багатоголовою» [2, с. 41]. Відродження справді починається зі своєрідної мовної революції [2, с. 41]. І тоді, коли в «60-ті роки проголошується виникнення нової історичної спільності – «радянського народу» стається новий виток ренесансного мислення – українське шістдесятництво.

«Псевдодіалектика» радянських ідеологів «відкинула до сфери випадкового всі конкретні обставини людського життя. В результаті ними цілковито втрачено сенс того, що є людина» [2, с. 44], – писав Сартр. «Шлях об'єктивної рефлексії, – зазначає С. К'єркегор, – перетворює суб'єкт на щось випадкове і зникаюче» [2, с. 45]. Особистісне існування, її екзистенція, те, що Сартр характеризує як те, що є і не є одночасно та виявляє себе через минуле людської особистості (досвід, пам'ять), або ж через її майбутнє (задуми, мрії тощо) Тобто те, чого або вже немає, або ще немає. І в той же час ця екзистенція реалізується завжди тут-і-зараз через персональний вибір, котрий є початком реалізації власної свободи. Умовою такої реалізації, а значить зв'язування двох часів, минулого і майбутнього в моменті теперішнього, є дискурс, комунікація, мова. Якщо цей зв'язок не відбувається ми отримуємо «звільнену від людського смислу» [2, с. 47] реальність.

Як зазначають у своїй статті Ада та Ігор Бичко, «свобода приходить у світ разом з людиною. Адже саме мова (мовлення) роблять буття "відкритим», тобто таким, котре «мовиться». На думку М. Гайдеггера: мова говорить «від імені» буття, «дарує» буття, більше

того – мова є «проговорюванням самого буття». Українське шістдесятництво сутнісно визначається саме з цієї інтенції розглядати і потрактовувати («переповідати») минуле з огляду їхнього бачення майбутнього. Того майбутнього, в яке вони вірили. І котре існувало лише в їхньому культурному та інтелектуальному просторі.

Але дивитися, ще не означає бачити. Потрібно не просто обернутися назад, потрібно ще мати відповідну фактам оптику. А для цього необхідно *nos oculos eruditos habemos*, мати «вчені очі». Очі просвітлені освітою, очі здатні до *inteligere*, до розуміння. На що ж мають бути звернені такі просвітлені очі? Ми часто за формальними складовими власного інтелектуального пошуку забуваємо, заради чого та в ім'я чого ми і почали цей непростий шлях зі свічкою в руках у темряві. Інколи, навіть і не знаємо, бо ніхто нам того не говорить, що таким чином ми відвойовуємо власну справжність, бо ж лише існування відповідно до буття істини є справжнім. Тож звертаючи свій духовний зір на світ-як-буття *in genere*, ми віднаходимо буттєву основу для власного існування. Буттєвісний рівень передбачає органічну єдність всіх явищ та речей в світі. Те, що Гассет називає структурою буття: «це сукупність речей плюс порядок, у якому розташовані ці елементи» [8, с. 86]. Тому кожна річ є чимось лише поряд з іншою річчю. «В кожній речі є певна таємна потенційність бути чимось більшим, і ця здатність з'являється і зростає тоді, коли інші речі вступають з нею у зв'язки. Вони ніби запліднюються одна одною» [8, с. 87]. Відбувається «зародження одних речей у лоні інших». «Будь-яку річ не можна зафіксувати й визначити, окрім як у поєднанні з іншими» [8, с. 88]. Як тут не згадати теорію пізнання Платона. Те, що пов'язує речі в одне ціле, змушує їх розкриватися та вимовлювати себе, тим самим актуалізуючи зв'язки, котрі існують з іншими речами і котрі й зумовили цей акт саморозкриття. Сутність речей якраз і проявляється через їх зв'язок з іншими речами. Сутність це якраз і є те, що виокремлюється через синтез внутрішнього та зовнішнього, того, що для-себе і того, що для-інших, адже саме завдяки Іншому все набуває сутності. ««Сенс» однієї речі – це найвища форма її співіснування з іншими у вимірі її глибини» [8, с. 89]. Таким чином, поглянувши своїм розуміючим оком на один із фрагментів буття, ми віднаходимо шляхи до інших частин безмежного цілого, інколи, навіть, на перший погляд, мало між собою пов'язаних. «Життя – це вічний текст. Культура – мистецтво, наука чи політика – це коментар, це той спосіб життя, в якому, заломлюючись само в собі, воно отримує порядок та відшліфованість» [8, с. 102]. Тож все залежить від того, який спосіб коментування ми оберемо, як прочитаємо той «вічний текст» В даному випадку, вічний в значенні безкінечних варіантів інтерпретації. Вміння «читати» стоїть в даному випадку ще вище від вміння «бачити», бо ж то є не лише момент «прояснення», але й обов'язково момент «пояснення». Спочатку собі, а потім і іншим, адже все засвоєне стає частиною внутрішнього Я і тоді вже кожен порух душі, кожна дія тіла видає наш внутрішній світ, а отже і той шлях, що призвів нас до тут-і-зараз.

Розповідаючи я прагну цілісності, я пояснюю, а отже намагаюся утвердити через виправдання, роз'яснення, звинувачення тощо., те світовідчуття, котре і становить мою сутність, тобто те, що є окресленим лише поряд з Іншим, інакше кажучи є «розказаним». Розказане, це те, що я обрав з величезної множини всього можливого і неможливого (та й різниця поміж ними є лише умовною), це те, чому я надав права існувати, видав перепустку в реальність. Розповідь – це акт конституювання буття. Як зазначає В. Стус, «Україна під окупацією? – та нічого подібного! Я є вільний – і тому Україна є вільною, бо вона в мені... І тому правила гри я призначаю свої, а ті що існують... Оточуючий мене світ не варт того, аби я зрадив себе, зрікся своєї Віри, своєї гідности» [6, с. 3]. Власна ідентичність превалює над загальними обставинами.

Предметом історії, як зазначає один із засновників «школи історичного синтезу» Марк Блок, є людина. Отже історія має бути знанням про людей. Точніше кажучи, «про людей у часі» [2, с. 42]. І час тут розуміється як певний простір, в якому себе являють феномени. Як те, що розкриває їх сутність. Тобто, певний простір, «в якому вони можуть бути зрозумілі». Час в даному випадку розглядається як можливість поставання людиною.

Таким чином, історія не може не бути онтологічною за своєю сутністю, вона не існує у

вигляді сукупності розрізаних фактів, об'єднаних єдиним академічним поясненням. Історія – це завжди органічна єдність всіх життів, котрі перебували в прямому чи опосередкованому зв'язку поміж собою. Все те, що було і не було сказано, помислено, зроблено, явне і приховане, добре і зле, високе і низьке. Все це було розказано лише раз, власним життям і історик – це той, хто має це все побачити і почути. Інакше, він замість того, щоб подібно до Мойри сплітати до купи різні нитки-долі, буде їх плутати, рвучи живу тканину життя теперішнього. Розповідаючи про минуле, ми маємо пам'ятати, що ми звідти родом, але нас уже там немає. Наше майбутнє залежить від нашого ставлення до минулого. Тобто від того, як ми його собі та іншим пояснюємо. Так відбувається наша самоідентифікація. Так структурується простір, який я вже зможу назвати «своїм». Так я приходжу до себе («Хто ми? Чий сини? Яких батьків?») і отримую змогу долати себе, а отже, мати майбутнє. Онтологія історії має на меті розглядати минуле у нерозривній єдності з теперішнім через усвідомлення його зв'язку з майбутнім. Тому історик, як і будь-який ловець сакрального, має бути філософом, щоб мати можливість говорити не від сьогоденного дня, а жити в майбутньому і вже від його імені вести свою розповідь. І у своєму аналізі минулого потрібно спиратися на ті речі, принципи, ідеї, котрі мають лишитися в майбутньому, оскільки саме від нашої розповіді залежить, яке місце вони займуть у завтрашньому дні. Власним теперішнім буттям ми несемо відповідальність за буття майбутнє. Як дерево гине без коріння, так ми неможливі без власної історії. Відповідально й чесно, з урахуванням потреб майбутнього (тобто онтологічно) розказати яку, наш священний обов'язок. Тож маємо постійно перебувати «у тривозі за правду минущу» [4, с. 207], бо від неї залежить наше майбутнє. Чесність, безкомпромісність у вирішенні світоглядних питань дає нам можливість зрозуміти і прийняти світ-в-собі і себе-в-світі. Коли бачиш себе у дзеркалі власних чеснот та вад, розумієш звідки приходить те, що ми називаємо своєю долею.

Висновки. Українські шістдесятники творять міф України подібно до того, як його творив Тарас Шевченко. Без такого міфу Україна не може постати як історична цілісність. Така спадкоємність вибудовується завдяки спільному прочитанню («розповіданню») минулого. Ми ніби обираємо власне минуле і несемо за цей вибір відповідальність. Кожне покоління мусить зробити цей вибір в повній мірі вільно і самостійно. Українське шістдесятництво – це «шопта» талановитих людей, котрі силою обставин були змушені вступити в протистояння з системою, заради збереження власної ідентичності.

Поняття історичної *ситуації* дає нам уявлення про невипадковість появи феномена українського шістдесятництва. Розглядаючи проблему свободи вибору, ми проаналізували історико-онтологічний зв'язок свободи та відповідальності. Звідси українське шістдесятництво розглядалося нами як проект «нової суб'єктивності». Ми прийшли до висновку, що лише особистісне буття, котре реалізується через дискурс, комунікацію та мову (мовлення), здатне повною мірою обирати власне минуле, а отже і майбутнє. Формою реалізації такого вибору є «розповідь» про себе, котра поєднує минуле з майбутнім та *ситуацію* з її розв'язанням. Таким чином, свобода вибору, як основа історико-онтологічного дискурсу українського шістдесятництва, розглядається нами, як умова поставання української ідентичності та створення умов для формування української нації.

Список використаної літератури

1. Бердяев Н. Філософія свободи. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
2. Бичко І. Бичко А. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального аналізу / І. Бичко, А. Бичко // Слово і час. – 1995. – № 9-10. – С. 39-45.
3. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.
4. Малахов В. А. Право бути собою / Віктор Аронович Малахов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – 336 с.
5. Рідель М. Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики / Манфред Рідель // Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 68–83.
6. Стус В. Золотокоса красуня: Вірші / Василь Стус. Упоряд. Д. Стус. – К.: Слово і час, 1992. – 48 с.

7. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В. В. Лях, В. С. Пазенок. – Київ.: Ваклер, 1996. – 428 с.
8. Хосе Ортега-і-Гассет. Роздуми про Дона Кіхота / Хосе Ортега-і-Гассет. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 216 с.
9. Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография / Анна Ямпольская. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 376 с.

Одержано редакцією 11.03.2014
 Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Литвин Я. Н. Свобода выбора в историко-онтологическом дискурсе украинских шестидесятников.* Объектом исследования статьи является ситуативное решение мировоззренческих вопросов, характерное для украинского шестидесятничества. Предметом исследования стала проблема свободы выбора. В первую очередь, определяется историко-онтологическое измерение этой проблемы. Речь идет о возможности свободного выбора способа рассказывания собственного прошлого. В статье обосновывается онтологическая важность такого рассказа. Понятие свободы, в данном случае, рассматривается в тесной связи с понятием ответственности. Учитывая это, в статье предлагается рассматривать явление украинского шестидесятничества, как проект «новой субъективности». Также определяются онтологические предпосылки для такой формулировки. Определяется важность мировоззренческого выбора каждого поколения для целостности общего исторического процесса. Отмечается значение поколения украинских шестидесятников для процесса утверждения национальной идентичности украинского народа. В статье определяется историко-онтологическая ситуация, в условиях которой, происходит, с помощью свободного выбора собственного прошлого, формирование нации.

Ключевые слова: свобода выбора, ситуация, украинское шестидесятничество, рассказ, история, ответственность.

Summary. *Lytyyn Ya. M. Freedom of choice in historical and ontological discourse of the Ukrainian sixties.* The object of the research paper is to solve situational philosophical issues characteristic phenomena Ukrainian sixties. The subject of research was the problem of freedom of choice. Primarily determined by historical and ontological dimension of the problem. We are talking about the possibility of free choice of the storytelling own past. In the article explained the ontological significance of this story. The concept of freedom, in this case, is considered closely related to the notion of responsibility. In view of this, the paper proposes to examine the phenomenon of Ukrainian sixties as a project of «new subjectivity». Also the ontological conditions for such formulation are defined. The article determines the importance of selecting a particular ideological generation to the integrity of the historical process of the nation. The author emphasizes on the meaning of generation of the Ukrainian sixties approval process for national identity. The author aims to reveal the existential basis of agency problems in Ukrainian sixties and analyze the ontological significance of the historical narrative for future. Overall the characteristic of European ethical discourse trend of personal autonomy principle in making and upholding the decision was detected.

Keywords: freedom of choice, the situation, Ukrainian sixties, the story, history, responsibility.

УДК 130.2

О. В. Радзюн

ПРОБЛЕМА КАНТІВСЬКОГО ТРАКТУВАННЯ ПОНЯТТЯ «КУЛЬТУРА»

У статті аналізуються філософські погляди І. Канта на зміст культури. Вона осмислюється ним в контексті загального вчення про здібності. З точки зору Канта, людина як суб'єкт, є діючою та споглядаючою істотою. Буття людини як моральної істоти вносить впорядкованість і осмисленість в події живої і неживої природи. Як моральна істота людина постає вищою метою світу. Здатність осмислено сприймати довколишній світ ґрунтується на моральному почутті, спрямованому на інших суб'єктів. Людська природа, або «культура», ставить людину перед суперечливим вибором між морально виправданим і природно необхідним. Будь-яка практична, а отже й культурна, поведінка є поведінкою розумної істоти, що поєднує в собі теоретичну і практичну здібності. Згідно з І. Кантом, здатність надавати спогляданням дієвий характер називається здатністю судження. Культура є продуктом єдності споглядання та дії, поєднуючи у своєму предметі суб'єкт і об'єкт в єдине ціле. Людина ж є головною дійовою особою і виконавцем

цього поєднання. Предметом прояву унікальної людської здатності уявляти себе так, щоб подібне уявлення створювало реальність, є природа як цілокупність живих організмів, підпорядкованих ієрархії цілей та засобів. Подібна здатність розумної істоти ставити цілі взагалі є, за Кантом, культурою. Саме в культурі нескінченне самоусунення людини знаходить своє вирішення.

Ключові слова: Кант, культура, мистецтво, телеологія, природа, свобода, мета.

Постановка проблеми. Філософське трактування культури має давню традицію, котра бере початок від Цицерона, який розумів її як позитивний вплив філософії на розум людини. В Середні віки культура уявлялася як богоподібність людини, самопізнання та служіння Богові. Доба Відродження запропонувала трактування культури як відповідності людини гуманістичному ідеалові. Просвітники XVIII ст. Вольтер та Дідро розглядали її як втілення розумного. А Руссо вважав культуру джерелом несправедливості і зла в суспільстві. На думку Гердера, культура – це прогрес в розвитку здібностей людського розуму.

Важливий внесок в розуміння сутності культури здійснили представники німецького ідеалізму, зокрема І. Кант та Г. Гегель. Вчення про культуру у німецьких ідеалістів досліджувалося як екскурс у сферу людської природа. У Канта культура осмислювалася в концептуальному плані загального вчення про здібності. Саме в понятті культури знаходить своє логічне узагальнення та завершення критична філософія Канта в цілому. Саме в ньому виявляється вихідний матеріал та завдання «коперніканського перевороту», завдяки якому встановлюються внутрішні й необхідні зв'язки між окремими частинами та поняттями вчення І. Канта, виявляється його реальне світоглядне значення, глибоко гуманістичний зміст.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичні шукання І. Канта суттєво вплинули на осмислення феномену культури Й. Гете, Ф. Шиллером, Ф. Шлегелем, В. Гумбольдтом, Г. Когеном, Е. Кассіером та ін. Однак, в цілому, проблема кантівського розуміння культури розроблена досить слабко у порівнянні з іншими аспектами теоретичної спадщини німецького філософа. Це обумовлено, з одного боку, досить абстрактним й декларативним, позбавленим послідовного та системного аналізу, відтворенням Кантом означеної проблеми. З іншого боку, поняття «культура» береться у нього «в собі», у певній ізольованості від центру його філософської системи.

Сучасні дослідники філософії культури І. Канта Н. С. Автономова, Доброхотов А. Л., В. А. Жучков, В. П. Межуєв зосереджуються на телеологічному контексті та символічному змісті поняття «культура». Тому існує потреба в подальшому дослідженні проблеми філософського осмислення Кантом культури як логічного узагальнення критичної філософії.

Мета статті – дослідження особливостей кантівського трактування поняття «культура» в контексті загального вчення про здібності. Це дозволяє поглибити розуміння зв'язку так званого четвертого питання «Що є людиною?» з першими трьома: про сутність пізнання, міру поведінки та надії, ставлячи культуру у пряме відношення до сутності людини.

Виклад основного матеріалу. Звертаючись до людини, Кант веде мову лише про «суб'єкт» – про того, хто виявляється нібито роздвоєним – на себе діючого і на споглядаючого себе самого. Причому він пропонує віднайти у собі не психічне чи фізичне, а метафізичне начало, котре запитує, не що я думаю про себе як про дану конкретну особистість, а що в мені переживає ті почуття та здійснює ті дії, котрі переживаються та здійснюються мною як людиною.

Бути людиною, на думку Канта, це означає бути здатним мати досвід речей. Наголошування на запитанні «Що я можу знати?», має на увазі, що я довіряю здатності розсудку показати мені об'єктивний бік світу. На цій довірі – визнанні пізнаваності природи – будується вся новоєвропейська наука. Але, наголошуючи принцип об'єктивного та незацікавленого споглядання, долаючи вплив на наш досвід недосконалої чуттєвого сприйняття, природознавство не може не зацікавитися тим, чому речі взагалі звертають до неї свою значимість.

Досвід зовнішньої природи і внутрішнього почуття не є єдиною здатністю, що визначає людину. Саме моральна філософія з її питанням «Що я маю робити?» постає, на думку

Канта, тією інстанцією, без якої події живої та неживої природи виглядають сукупністю незв'язних та незрозумілих рухів. Вона наголошує: «Роби так, щоб ти ніколи не ставився до людства, як в твоїй особі, так і в особі будь-кого іншого, лише як до засобу, але завжди в той же час і як до мети...» [1, с. 169], – тим самим забороняючи об'єктивуюче ставлення людини не лише до всіх інших, а й до себе самої. Дійсно досягнути можна лише самому і для себе – тобто вбачаючи в собі не засіб чи знаряддя дії анонімних сил, керуючих світом, а морально-прагматично обґрунтовуючи те, що відбувається – мету світу. В цьому відзначається революційність кантівського імперативу – бачити в собі мету світу. Умовою виправдання такої людини є не її приналежність, як творення, до створеного цілого, а можливість побачити ціле і себе в ньому власними очима. Кант підкреслює: «... про людину (а також про кожен розумну істоту в світі) як про моральну істоту вже не можна запитувати, для чого... вона існує. Її буття... містить у собі самій вищу мету, котрій... вона, щосили, може підкорювати свою природу, або якнайменше не повинна вважати себе підкореною будь-якому впливу природи, протидіючому цій меті» [2, с. 711].

Здатність мати зв'язний досвід та осмислити те, що відбувається, пов'язано, за Кантом, з наявним у нас моральним почуттям. Але реальність, до якої воно звернене – це інші суб'єкти. Подібно до всіх велінь практичного розуму, що ґрунтуються на визнанні єдності людського роду, категоричний імператив визначає мене через відношення до іншої людини та обмеження, які воно накладає на мене. Незважаючи на всю справедливість формальних вимог поваги до іншого, дійсна свобода залишається прихованою для мене, а моє моральне почуття постає як диво, а не звичайний припис. Прийняття цього обмеження як свого власного чи його відторгнення як нав'язаного ззовні, залежить від власного рішення рефлексії як моменту істини.

Кантівська філософія виправдала цей вибір, вважаючи людину істотою, не обмеженою в якості об'єкта власними природними кордонами, а наділеною, як суб'єкт, здатністю самій ставитись до них. Багатство цього відношення і широта його реалізації можуть посперечатися лише з багатством і різноманітністю природних форм.

Намагаючись прийняти людину з усіма її особливостями, Кант малює її як істоту, в поведінці якої можна помітити так багато дивного і незвичайного, що може скластися враження про людську природу (характер, темперамент, звички та фантазії) як реакцію на болісне зіткнення з довколишньою дійсністю, з соціумом. Наші зло і негармонійність є лише підтвердженням наших зусиль перемогти себе. Саме в контексті «неприйняття ближнього» з'являється у Канта тема «культури». Поняття «культура» використовується ним для позначення того, що людська природа не є незмінною, а розвивається в процесі сумісного буття людей. Прогрес «культури» завдячує дії трьох пристрастей, існування яких німецький філософ пов'язує «не з нестриманістю афекту, а з дією максими, спрямованої на певну мету» [3, с. 303], а саме на іншу людину. При цьому моральність та культура постають як конкуруючі здатності. Адже набуття навички маніпулювання іншими людьми, тобто використання їх як засобу, вчить про те, що культура з самого початку містить в собі суперечність між постулатом єдності людського роду та самоствердженням за рахунок інших.

Фіксація означеної суперечності постає для Канта приводом для заглиблення в антропологічну проблему озвучену питанням «На що я можу сподіватися?», а культура при цьому осмислюється в концептуальному плані загального вчення про здатності людини. Філософ наголошує, що моя практична, а отже й культурна, поведінка є поведінкою, насамперед, розумної істоти, наділеною здатністю поєднувати в собі дві інші здатності: теоретичну та практичну. Означена здатність, або здатність судження, є умінням надати спогляданням дієвого характеру.

В «Критиці чистого розуму» до подібної здатності Кант відносить «чисті споглядання», апріорне та внутрішнє споглядання, які лише й надають нам можливість мати справу з речами, упізнавати себе самих. Тому вони можуть бути визначені межами теоретичних можливостей розумної істоти або культури. Подібним же своєрідним містичним зором постає моральне почуття, яке визначає не здатність пізнання наявного, а пізнання належного,

того, що має бути. Без нього виявляється неможливою культура як ієрархія цінностей. Різновидом культури є художня творчість, яка відтворює уявний порядок в реальності.

У своїй інтерпретації реальності художнє споглядання відтворює власний об'єкт з нічого, потребуючи відтворене, подібно до емпіричного споглядання. В цьому розумінні митець постає водночас і як законодавець, і як найзалежніша особа на землі. Призначення митця – переконати нас в тому, що художні ідеї відкриті для нас не гірше за предмети, але ми не знаємо, якими очима слід їх розрізняти.

Свобода уяви привносить у досвід елемент двозначності, разом з тим визначаючи те, як зробити досвід більш надійним, наблизивши його до повсякденної конкретності. Твір мистецтва вимагає повної залученості митця до нього. Щодо реципієнтів, то хоча і передбачається їх участь у творі естетичною здатністю судження, все ж існує обмеження глядацької завершеності, а отже й – відкритість до інтерпретацій.

В свою чергу, предмет культури передбачає більшу наближеність того, хто діє й того, хто споглядає. На відміну від глядача та митця, ми не встигаємо ставитися до предмета культури відсторонено, через нескінченне відтворення нами цього відношення. Між ним та нами встановлено значно більш тісний зв'язок, ніж інтерпретація у мистецтві – зв'язок розуміння, котре єднає суб'єкта з об'єктом в єдине ціле. Це поєднання надає Канту підстави вважати не мистецтво, а саме культуру продуктом єдності споглядання та дії, тобто – дією чистої рефлексії, чий головний інтерес складає «не чим є предмет, а яким зв'язком тримається його конкретність» [4, с. 417], яким зором він відтворений. Він тримається зв'язком, чийм головним виконавцем, дієвою особою є сама людина.

Для того, щоб в предметі судження проявлялась наша універсальна здатність являти себе, утворюючи тим самим реальність, – він має бути спорідненим з нами внутрішньою складністю своєї будови. Подібним предметом є природа як цілокупність живих організмів. Будучи складним цілим, вона постає підкореною ієрархії цілей та засобів, встановленню яких служить телеологічна здатність судження. Вона теж має «... апіорний принцип для можливості природи, але лише в суб'єктивному відношенні, завдяки чому вона для рефлексії про природу приписує не природі ..., а самій собі... закон, котрий можна було б позначити як закон специфікації природи стосовно її емпіричних законів...» [2, с. 115].

Методом подібного опису природи виявляється розбір здатності судити про неї, адже цілісність не є її власною властивістю. Вона є настановою рефлексії, котра зайнята не пошуками об'єктивних законів природи, а осмисленням єдності всього живого на Землі та власного місця в ньому.

Подібне бачення природи стає можливим завдяки тому, що робить нас подібними до Бога, а саме – наявності в нас свободи волі та розумності, у відстороненості від природи. Як підкреслює Кант, «... єдиною істотою на землі, котра наділена розсудком, отже, здатністю на власний розсуд ставити собі цілі, вона ... якщо розглядати природу в якості телеологічної системи, ... за власним призначенням є останньою метою природи, але завжди лише обумовлено, а саме тільки за умови, що вона розуміє це, і наділена волею, щоб надати їй та собі самій подібного цільового відношення, котре могло б бути самодостатнім незалежно від природи, отже ... могло б бути кінцевою метою, котру, ... зовсім не слід шукати в природі» [2, с. 699].

Спрямованість до кінцевої мети не є умоглядною. Ціле природи, наголошує Кант, діє в мені не визначаючи форму, а розкриваючи мене у рефлексії, тобто у волі поставити себе в межі до цілого. Але для цього я сам маю певною мірою стати ним, подібно до того, як актор залучаючись до ролі у виставі, певною мірою, перетворюється на неї. Щоб дійсно пізнати те, що споглядається мною, я маю увійти в цей образ, і не в думках, а на відкритому для споглядання просторі. За подібним уявленням, на думку Канта, існує все живе і, в залежності від складності організму, усвідомлюючись в формі поведінки. Природа відмежовує організми не лише для того, щоб цією диференціацією досягнули загальних цілей складної й взаємозалежної єдності. Серед всіх організмів тільки людина не лише існує, постаючи лише чому, а є й чим, наділена умінням бути собою.

Кант розмірковує над виправданням існування істоти, здатної наслідувати не загальні цілі спрямовані на підвищення загальної ефективності системи, а наслідувати власну поставлену перед собою мету. Він наголошує: «... З усіх цілей в природі залишається лише формальна суб'єктивна умова, а саме здатність взагалі ставити собі цілі й ... користуватися природою як засобом у відповідності з максимами своїх вільних цілей; ... і це, ... можна розглядати як її [природи] останню мету» [2, с. 701]. Саме здатність людини ставити цілі та їх реалізовувати, використовуючи природу в якості мети і складає сутність культури, дозволяючи розглядати людину як кінцеву мету природи. Таким чином, саме в культурі нескінчена самовідстороненість людини набуває свого вирішення. Висновок Канта є парадоксальним, адже кінцевою метою природи стосовно людського роду виявляється незалежність людини від природи, тобто існування в свободі. Природа «ніби змушує людину вилучитись з-під її впливу, звільнитись з-під її влади» [5, с. 111]. Однак, змушуючи природу узгоджуватись з власними цілями, підкорюючи її власним потребам, людина ще не досягає кінцевої мети свого буття у світі. Жодне узгодження природи з власними цілями не може розглядатись кінцевою метою культури. Подібною метою може бути лише сама людина, яка розглядається не з точки зору наслідків її діяльності і навіть здатності підкорення собі природи, а з точки зору оволодіння цією здатністю, тобто буття в якості ноуменального суб'єкта, або свободної істоти.

Висновки. Отже, саме ця надчуттєва сутність людини є не лише передумовою будь-якої культуроутворюючої діяльності, а й повинна залишатися її вищою і кінцевою метою, з якою узгоджуються всі інші цілі та яка єдино визначає дійсну сутність культури, її гуманістичний зміст. Мова йде про опосередкування всієї людської діяльності, всього культурно-історичного процесу поняттям людини як кінцевої мети та вищої світоглядної цінності. Саме свобода складає, за Кантом, необхідну основу або умову будь-якої культурної творчості людини.

Список використаної літератури

1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой . – Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. – 784 с.
2. Кант И. Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках в 4 тт. / Под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой; Ин-т философии РАН. – Т. 4. – М.: Наука, 2001. – 1120 с.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. / Под общ. ред. А.В.Гульги. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. – С. 137-376.
4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках в 4 тт. / Под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой; Ин-т философии РАН. – Т. 2. Ч. 1. – Наука, 2006. – 1081 с.
5. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М.: Прогресс-традиция, 2006. – 408 с.

Одержано редакцією 24.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотація. Радзюн А. В. Проблема кантовской трактовки понятия «культура». С точки зрения Канта, человек как субъект, является действующим и созерцающим существом. Бытие человека как морального существа вносит упорядоченность и осмысленность в события живой и неживой природы. Как моральное существо человек выступает высшей целью мира. Способность осмысленно воспринимать окружающий мир основывается на моральном чувстве, направленном на других субъектов. Человеческая природа, или «культура», ставит нас перед противоречивым выбором между морально оправданным и природно необходимым. Любое практическое, в том числе и культурное, поведение есть поведением разумного существа, соединяющим в себе теоретическую и практическую способности. Культура является продуктом единства созерцания и действия, соединяя в своём предмете субъект и объект в единое целое. Человек же является главным действующим лицом и исполнителем этого соединения. Предметом проявления уникальной человеческой способности представлять себя так, чтобы подобное представление создавало реальность, является природа как целокупность живых организмов подчинённых иерархии целей и средств. Способность разумного существа ставить цели вообще (значит, его свобода) является, по

Канту, культурой. Таким образом, именно в культуре бесконечная самоотстранённость человека находит своё разрешение.

Ключевые слова: Кант, культура, искусство, телеология, природа, свобода, цель.

Summary. Radzun O. V. The problem of Kant's interpretation of the notion «culture». In the article I. Kant's philosophical sights at a context of culture are analyzed. From the point of view of Kant, the person as a subject, is operating and beholding being. To be the person means ability to receive experience of the external nature and internal feeling. Orderliness and intelligence in events of the live and lifeless nature brings existence of the person as moral essence. As the moral being the person acts as the prime target of the world. Ability to perceive world around intelligently is based on the moral feeling which has been directed on other subjects. Therefore the categorical imperative defines the person through attitudes to another and restrictions which are imposed by him. The human nature, or «culture», puts us before a controversial choice between morally justified and natural necessary. Any practical including cultural behavior is the behavior of a reasonable being uniting theoretical and practical abilities. The culture is a product of unity of contemplation and action, connecting in its subject subject and object in a single entity. Human being is the main character and the executor of this connection. An ability of a reasonable being to set the purposes in general (means, its freedom) is, according to Kant, culture. Thus, infinite self-dispassionateness of the person finds the permit in culture.

Keywords: Kant, culture, art, teleology, nature, freedom, aim.

УДК 111.1 (09)

Т. В. Борисова

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ Л. КАРСАВИНА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Вопросы богословия, культуры, философии, этики и эстетики всегда были сложны для обсуждения в метафизической плоскости их анализа. Далеко не многие мыслители, как прошлого, так и сегодняшнего дня отваживались на обращение к этим темам. Творческое наследие Л. Карсавина в этой избранной группе мыслителей занимает особое место. Следует признать неоднозначность мировоззренческого осмысления действительности и проблемы человека в работах Л. Карсавина. Однако, все это лишь утверждает нас в мысли об актуальности и своевременности обращения к его философии, поскольку вопросы бытия человека, проблема добра и зла, времени, смерти, воли, любви, греха и Бога сохраняют запрос на разрешение и в наши дни. Возможно не столько разрешения, сколько осознанного обращения к ним. Наш анализ не строится на принципе построения некой «дистанции» между современным миром и метафизическими измерениями русского философа. Скорее речь идет о конструировании общего проблемного поля в радиус которого попадают вечные вопросы антропологии, онтологии, аксиологии и их культурологическое осмысление с позиций XXI века. При этом проблема свободы бытия и мысли находит свое неожиданное раскрытие в контексте вопросов о «зле» и «грехе». В статье анализируются основные положения философской антропологии Л. Карсавина, рассматриваются богословские проблемы его мировосприятия в ключе православной культуры мышления.

Ключевые слова: Бог, человек, грех, тварь, смерть, свобода, культура, пантеизм.

Постановка проблемы. В истории философской мысли все еще остается много малоизученных личностей философов с их мировоззренческими позициями. Их ничуть не меньше, чем малоизученных территорий на Земле. Обращение к этим мыслителям может способствовать обогащению внутренней культуры человека и общества, украсить собою целый массив историко-философского наследия. Основной проблемой нашего исследования будет выступать философская рецепция догматических основ христианского учения в творческом наследии Л. Карсавина, ее согласованность с традициями православной культуры мышления. В самой философской концепции русского деятеля мы отразим не столько то, что интересовало религиозных мыслителей той эпохи, сколько то, что можем знать о ней мы, как мы ее теперь понимаем и оцениваем. Одновременно с этим выдвинем

гипотезу о том, что его философские изыскания не только ищут истину, но и обладают онтогносеологическими критериями ее постижения.

Тем интересней будет **цель статьи** – попытка очередной раз присмотреться к творчеству Льва Карсавина в свете современной культуры и ее философской картины мира. Перед нами стоит *задача* выделить основные положения философской антропологии русского исследователя, очертить круг основных богословских проблем его мировосприятия в ключе православной культуры мышления. В пользу актуальности данного исследования говорит тот факт, что сегодня модно поднимать вопросы духовности, культурного возрождения, религиозного синкретизма, но по-новому, в русле относительно новых философских и культурологических установок. Однако, даже поверхностный взгляд на эти новые веяния со стороны вселяет мучительные сомнения относительно их истинности и метафизической глубины. Причин тому несколько и в них стоит разобраться, поставив перед собой несколько дополнительных целей. Одна из них нами видится в отрыве от философско-религиозного наследия в лице патристической литературы, святоотеческого предания и работ в духе этой традиции. В то время как, творчество Л. Карсавина раскрывается в духе христианской культуры мышления.

Анализ последних исследований и публикаций. Долгое время творчество Л. Карсавина оставалось в тени, было лишено должного к нему внимания. Сегодня наследие русского мыслителя словно призывает к своему рассмотрению и изучению. В связи с этим, следует отметить целый ряд исследователей, отозвавшихся на творчество русского философа с попыткой его осмысления. Речь идет прежде всего о А. Ванееве, А. Абрамове, Л. Филоновой, А. Шестакове, А. Гулыге, которые занимались изучением и философской транскрипцией философско-богословских положений Л. Карсавина.

Изложение основного материала. Заручаясь имплицитно словами поддержки со стороны самого Л. Карсавина нельзя сказать, что его философия в основе своей была философией «самовыражения». Для него важно было сохранить чистоту рефлексии от субъективных излишков в проблеме познания Бога, мира, человека, зла и греха. Об этом он пишет сам следующее: «И если не обманывается моя надежда, подумаем вместе над записанными мною мыслями и утешимся в Боге Всеединном и Всеблагом. Ты мало найдешь здесь моего – и хотелось бы, чтобы ничего моего здесь не было, – но зато прочтешь ты много заимствованного у мудрейших и благочестивейших из писавших о Боге, тебе, вероятно, или совсем не известных или известных только понаслышке» [1, с. 23]. Похвальна кротость философа. Она так же приносит и свои плоды в виде построенных им оригинальных метафизических композиций, что гармонично вписываются в живую ткань всего христианского богословия. Это важно было и для самого Л. Карсавина, это так же ценно для всей христианской культуры мышления. Наш интерес привлекла одна из его работ под названием «Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах». Основные положения его христианского мировоззрения были, на наш взгляд, восприняты русским философом полномерно, не было уклона ни в односторонний аскетизм, ни в субъективный идеализм, без отрыва от трезвого понимания христианской морали и мистики. Следует отметить на этом этапе размышлений тот факт, что проблематика христианского мистицизма изрядно портит некоторых философов, особенно современных нам.

Укажем еще раз, что это ценно и важно сегодня для всей культуры и философской культуры мышления в особенности. Это было понимаемо и самим Л. Карсавиным. Он видел умственный застой манихейства, пантеизма и нигилизма XX века. Говоря о сущности Бога и Его всеединстве, отношении к миру, тварям, бытию вообще он стоит на позициях отрицательного богословия. Понимая при этом, что в такой гносеологической установке должна быть соблюдена мера. Будучи в начале своего творческого пути медиевистом и занимаясь средневековой западноевропейской философией, Л. Карсавин сохранил свои симпатии к основам православного мирозерцания. Поскольку, западноевропейский христианский мистицизм все же преступил эту меру, нарушил ее, открыв в будущем путь

для эзотерики и теософии. На страницах своей работы русский мыслитель критически оценивает идею немецких мистиков о субстанциональном соединении человеческой души и Бога. Он словно сочувствует этим заблуждениям: «Вы должны согласиться с тем, что субстанциального единства вашего «я» с Богом не было и что вы неверно описали вами же испытанное. Вы ошиблись, но ошибка ваша, горделивые немецкие мистики, хотя и велика, – все–таки простительна, ибо проистекает она от великой вашей любви к Богу и желания соединиться с Ним: грех ваш – грех любви» [1, с. 29]. Сам же Л. Карсавин в вопросе об онтологической связи человека, как тварного существа, с одной стороны и Бога – с другой – видит ряд важных онтологических оснований. А именно, уже в самом восприятии Бога сокрыто или заключено способствующее этому восприятию и неразрывное с ним восприятие отличной от Него твари. Важной особенностью этого вопроса есть онто-аксиологическая установка Л. Карсавина – познавать Бога – это любить Его, только любовью можно человеку познать Его. У русского мыслителя проблема антропологии выступает продолжением онтологических обоснований бытия Бога и всякой твари. Так, Бог являет Себя видимо в Своей невидимой твари. Для философа это означает, что в человеке божественны все чувства, желания, действия и он обязан это осознавать: «Пойми поэтому, человек, как превознесен ты и с каким благоговением должен относиться к тому, что ошибочно считаешь твоим; пойми, как должен ты беречь ниспосланный тебе дар и с какою осмотрительностью обязан относиться к подобным тебе, памятуя слово Евангельской Истины: «Не судите!» Божественно стремление наше ко благу, т. е. любовь, но, если мы правы в своих выводах (а ведь мы их тщательно и не торопясь проверили), то Божественны и наш гнев, и наша зависть, и наша ненависть, не только наше блаженствование, а и наше страдание. Иначе Бог не всеединство и существует какое–то другое злое божество, что предполагать и нечестиво и нелепо» [1, с. 32].

Именно в антропологическом фокусе проблемы Л. Карсавин проявляет настойчивое внимание к одному из сложных вопросов нравственного богословия – самоосуждения и чувства вины. Ясно и так, что в философской рефлексии степень объяснения некоторых категорий и понятий не является абсолютной и окончательной. Она, как правило, соответствует масштабам и глубине самого метафизического измерения этих категорий и понятий. Так и русский богослов нарекает на смысловую неточность понятия «самоосуждения» в переживании своей греховности человеком. Л. Карсавин утверждает, что это слово не способно выразить сокрытые под ним мысли человека. Когда человек осуждает свой дурной поступок, но осуждает его уже Высшей Мерой, а не самим собою. Эта мера в системе богословского знания называется совестью. Потому Л. Карсавин в этой связи не забывает упомянуть Адама, свалившего свою вину на Бога, а также Сократа, что тонко чувствовал голос Истины и совести. Далее мы видим, что понятие «самоосуждение» у Л. Карсавина приобретает дополнительную гносеологическую нагрузку, оно выступает одним из возможных для человека способом познавать Бога и тварь. Через тему «самоосуждения» мыслитель выходит на проблему «зла» и «свободы», устанавливает их взаимосвязь и онтологическую обусловленность. Понятие «зло» его интересует, прежде всего, как путь человеческий к богопознанию, что был начат Адамом со времен грехопадения. Познание зла – это победа над ним мыслью и делом. Чтобы его победить, прежде его следует обнаружить в бытии. В этом месте русский мыслитель задается вопросом: где же искать зло, как не там где оно зародилось? А зародилось оно и продолжает и по сей час зарождаться в недрах бытия тварной души личности человека. Дальнейшие размышления философа о понимании зла и греха указывают на экзистенциальный характер его философии. Рельефно обнаруживается это в проведении русским мыслителем размежевания зла на «зло–вину» и «зло как страдание».

Особенно остро эта проблема предстала перед философами XX века, когда мировые войны поставили вопрос о бытии человека в проблематичном ракурсе. Философское осмысление зла словно втягивало в свою орбиту мыслителей разных течений, особенно

иррационалистов, для которых не существовало никакой более страшной реальности, чем влюбленность человека в зло и его бездны. Тогда бездны человека становятся отравленными, наталкивая его на мысли о богооставленности и самоубийстве.

По убеждению Л. Карсавина, зло в душе человеческой пребывает исключительно в форме греха. Зло как страдание связано со злом-виною, тем, что страдание есть кара за зло-вину и искупление этой вины. Философ остерегается их крайнего между собою обособления, считая, что внутренне они едины в нашей тварной душе. Мы видим, что русский мыслитель не уходит в своих размышлениях о космических (вселенских) масштабах мирового зла в сферу трансцендентного. Его философия антропоцентрична в этом вопросе. Внимание Л. Карсавина приковано к злу не как к отдельному объекту рефлексии, а в приложении к проблеме человека и его богопознания. Философ отказывает злу в особом бытии, в наличии у него особой силы. Все самоосуждения человека могут быть сведены к одному, в котором находят свой «корень-причину» – осуждаем себя самих за то, что не полно Бога восприняли, хотя и могли это сделать полнее. В этой неполноте виноват сам человек, поскольку недостаточно стремился к Богу, был костен и ленив из-за «малости хотения». С этими эпистемологическими композициями Л. Карсавин выходит на критику буддизма с его главным кредо «хотением не хотеть». Не следует их отождествлять: лень и косность в христианском познании Бога и эту буддистскую установку на безразличие ко всему. Философ находит такой подход большим иллюзорным самообманом, поскольку буддисты думают, будто «хотят не хотеть», а на самом деле хотят и жаждут покоя или истинного хотения Божьего (потому как божье движение – это бесконечный покой).

Культурологический акцент этого вопроса достигает своей высшей точки в размышлениях Л. Карсавина о причинах и последствиях гордыни. Она, по мнению мыслителя, первоисточная вина за самомнение о себе человеческого «Я» вне Бога. Субъективный идеализм проповедует полноту самосознания вне божественного всеединства. В этом случае человеческое «Я» отъединяется от Бога и пытается утвердить себя в себе самом, а это свойственно только Творцу. Твари это не доступно онтологически. Горделивое человеческое естество мнит о своем бытии как «Я само!» в то время как должно кротко признать себя как «Я – ничто, всего Бога вмещающее». Полнота онтологических рассуждений Л. Карсавина достигается выходом философа на проблему теофании. В этой древней традиции всеединства очерчиваются основные положения метафизики русского мыслителя. Как мы видим, ею пронизаны онтогносеологические, антропологические и аксиологические аспекты его философии. Такой подход к построению философской системы Л. Карсавина позволяет нам выдвинуть предположение о том, что сама идея всеединства трансформируется у философа в его методологический принцип. Через призму, которого осуществляется анализ проблемных вопросов человека и мира. Работу «Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах» принято считать одной из ранних в его творчестве, но уже в ней, как мы видим, было положено начало теории Абсолютного, с ее учением об Абсолютном как о Триединстве. Строгого теоретико-методологического инструментария у Л. Карсавина нет, но он старается держаться догматической строгости в изложении основ православной метафизики. Для русского мыслителя православная культура в ее догматических и нравственных основах не просто совокупность отдельных элементов, поддающихся рациональному философскому обоснованию. Это, прежде всего личностное, внутреннее переживание единения и общения с Творцом. Именно в этом Богообщении и происходит богопознание, тогда эти элементы и приобретают свой особый религиозный смысл.

О значении личного духовного опыта много говорилось и писалось в истории религии, философии, этики, эстетики. Уже давно принято считать, что опыт познания личности должен включать все уровни представления о мире, а также знания об их трансформационных изменениях в истории и о причинах этих изменений. Тогда конкретный случай, поступок, идея будут в сознании субъекта встраиваться в единый ряд событий бытия. Этот ряд отражает не только путь бытия всех и каждого, но и формы осмысления этого

бытия. Для Л. Карсавина ведущей формой является метафизика христианского мировоззрения. С точки зрения философской гносеологии, с помощью такого пути можно обрести не просто опыт, но и опыт рефлексии над опытом.

Заметим, что методологический срез проблемы бесспорно важен сам по себе, но важно признать, что понять, как учил философ Л. Карсавин, легче, чем определить, чему же он учил. Методов много, а способов их философской транскрипции и толкований их практической значимости – значительно больше.

В проблеме зла русский мыслитель реконструирует христианское понимание смертных грехов в свойственной ему подаче философского материала. После гордыни, скупости и распутства, мыслитель останавливается на рассмотрении самого тяжкого из смертных грехов – тоски. Л. Карсавин с метафизической тонкостью определяет этому греху место и время: «Где нет гнева, где изнемог он и затих, там ждет душу последний и самый тяжкий из смертных грехов – тоска, воистину грех смерти и тления. Тоска неизбежно овладевает отъединенной и разлагающейся душой, теряющей силы свои, погружающейся в косную недвижимость, ибо тоска и есть само разложение. Недвижимость – смерть души, а тоска – мука смертная, томление тление, невыносимое страдание души умирающей» [1, с. 58]. Победить тоску может, как ни парадоксально это будет звучать, по мнению русского богослова, иная тоска – тоска духа человеческого по Богу. По тому же принципу, как и «смертью, смерть поправ...». Тоску можно преодолеть лишь истинным страданием, которое уже по сути и не страдание плотской твари, а страдание и блаженство человеческого духа. Рождение истинного человеческого «Я» в Боге невысказано для Л. Карсавина без самоуничтожения и умирания для мира. Философ комментирует эту идею такими словами: «Если сможешь ты сделать это, ты поймешь, какой глубокий смысл сокрыт в умирании мира и как само это умирание кажется только умиранием и чувствуется только мукою лишь потому, что мир ленится умирать, медленно и косно разлагаясь в своей тварной отъединенности. Ты постигнешь тогда это разложение как рождение истинных «я» во Всеединстве, как начаток и залог исполнения или усовершеншения мира, отражающий в частичном и вялом круговороте тварного бытия бесконечно стремительный и мощный круговорот бытия Истинного, которое соделывает все тварное высшею из возможных для твари теофанией» [1, с. 59].

Анализ греховной природы человека русским богословом был бы не полным без обращения к проблеме мирового зла. Философ пытается обосновать ничтожную природу самого зла в сравнении с природой Бога и человека, ищет мировому злу «пристанище» в своей философской картине мира. Л. Карсавин увидел, что в каждом человеке живет всечеловеческое зло, все зло падших ангелов и помраченного Денницы (поскольку идея всеединства довлеет над всеми элементами бытия и они тому не исключение). Форма бытия злу была задана мыслителем особая – немощь. Выходит, что зло, по убеждению Л. Карсавина, в нас не само по себе пребывает, ибо само по себе оно не существует, а как немощь Адама и немощь всей мировой воли. В этом не следует видеть стремление философа сгущать краски. Л. Карсавин христианин, а потому идеалист с радостью в душе, Христовой радостью. Эту радость он обретает и осознает через Воскресение Христово и Его жертвенную любовь за все грехи человечества. Чувство вины – это симптом духовного трезвения, потому и говорит русский философ: «И виновен каждый из нас вселенской виной, и страдает мировой скорбью, как и весь мир виновен и страдает виною каждого из нас» [1, с. 60].

Философы, как правило, во все времена позиционируют себя как бунтари, которые требуют от человека большего, чем сам человек. Но не в случае с Л. Карсавиным. Он не требует «лишнего» от человека или чего-то «чуждого» человеку. Метафизика русского богослова ненавязчиво и мягко делает «философские снимки» действительности, в которой живет человек и которую он сам и творит в истории своей культуры. Для Л. Карсавина важно, чтобы человек реагировал на дихотомию своего существования (земного и небесного), чтобы он чувствовал в себе теофанию, как идею Всеединства. Само бытие личности без богообщения и богопознания – лишь бессильный онтологический порыв.

Истинный смысл бытия, что доступен для понимания человека, у русского богослова заключается в разрешении вопроса об отношении к злу. Противление злу и осуждение чужого греха для человека осуществляются через любовь и жертву. Л. Карсавин акцентирует внимание на евангельской заповеди о том, что не стоит противиться злу, ибо нет зла и нечему противиться. Если бы зло было, как утверждает философ, Бог несомненно повелел бы ему противиться. Следует творить благо, узревать во всем, что называют злом слабый огонек блага. Тогда зло исчезнет само собою и перестанет обманывать человека своим иллюзорным существованием. Насилие в жизни этой нужно научиться останавливать или увещанием или жертвуй своею жизнью ради ближнего. В заключении размышлений о проблеме зла в мире Л. Карсавин приходит к выводу: «Мы знаем, что истинное бытие – в единстве смерти и жизни, уничтожения и созидания, наслаждения и страдания и что несчастье мира – в разъединенности всего этого, вызванной медлительностью круговорота» [1; с. 64].

Нет ничего для нас удивительного и в том, что русский мыслитель даже все смертные грехи представляет в некоем подобии их всеединства. Учение о гордыне, жадности (или скупости), распутстве (или любодеении), зависти, гордобесии, гневе и тоске (или унынии) представляется для Л. Карсавина душеполезным, если в основе своей оно опирается на Священное предание, которое человечеству оставили святые отцы и мудрецы.

Выводы. Исходя из изложенного выше анализа некоторых положений религиозной философии Л. Карсавина можно сделать следующие выводы:

1. Основной упор в своих метафизических построениях русский мыслитель делает на раскрытии и философско-богословском обосновании идеи Всеединства, которую он обнаруживает в Самом Боге и тварном мире.

2. Философские умозрения ученого ориентированы на критическое осмысление теизма, пантеизма и близких им по духу учений.

3. Проблема «зла» и его онтологическая природа рассматривается русским мыслителем в неразрывной связи с проблемой человеческого познания «добра» и Бога.

В целом, необходимо признать тот факт, что философскому наследию Льва Платоновича Карсавина не нужна наша историко-философская критика, его работы сегодня скорее нуждаются в нашем к ним внимании и оценке их позитивного культурологического значения.

Список использованной литературы

1. Карсавин Л. П. Путь православия / Л. П. Карсавин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 557 с.

Одержано редакцією 04.02.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Анотація. *Борисова Т. В. Релігійна філософія Л. Карсавіна у контексті сучасної культури.* Питання богослов'я, культури, філософії, етики та естетики завжди були складними для їх обговорення у метафізичній площині аналізу. Порівняно невелика кількість мислителів, як сучасності так і минулого, зважувалися на звернення до цих тем. Творча спадщина Л. Карсавіна у цій обраній групі мислителів посідає особливе місце. Варто визнати неоднозначність світоглядного осмислення дійсності та проблеми людини в роботах Л. Карсавіна. Проте усе це лише переконує нас у думці про актуальність та своєчасність звернення до його філософії, оскільки питання буття людини, проблема добра і зла, часу, смерті, волі, любові, гріха та Бога зберігає свій запит на розв'язання і у наші дні. Можливо не стільки розв'язання, скільки усвідомленого звернення до них. Наш аналіз не будується на принципі розбудови певної «дистанції» між сучасним світом та метафізичними вимірами російського філософа. Скоріше мова йде про конструювання спільного проблемного поля, до радіусу якого потрапляють вічні питання антропології, онтології, аксіології та їх культурологічне осмислення з позицій ХХІ століття. При цьому проблема свободи буття та думки знаходить своє несподіване розкриття у контексті питань про «зло» та «гріх». Вище означені проблеми в своїй сукупності зумовлюють змістові пріоритети філософської антропології Л. Карсавіна.

Ключові слова: Бог, людина, гріх, твар, смерть, свобода, культура, пантеїзм.

Summary. Borisova T.V. Religious philosophy of L. Karsavin in the context of modern culture. The questions of divinity, culture, philosophy, ethics and aesthetics always were difficult for a discussion in the metaphysical plane of their analysis. Far not many thinkers, both the past and today dare on an address to these themes. Creative heritage of L. Karsavin in this select group of thinkers occupies the special place. It is necessary to confess the ambiguousness of world view comprehension of reality and problem of man in works of L. Karsavin. However, all of it only asserts us in an idea about actuality and timeliness of address to his philosophy, as questions of life of man, problem of good and evil, time, death, will, love, sin and God save a request for permission and in our days. Maybe not so much permissions, how many realized address is to them. Our analysis not built on principle of construction of some «distance» between the modern world and metaphysical measuring of the Russian philosopher. Rather the question is about constructing of one problem field in the radius of that the eternal questions of anthropology, ontology, axiology and their culturological comprehension get from positions of XXI century. Thus the problem of freedom of life and thought finds its unexpected opening in the context of questions about «evil» and «sin».

Keywords: God, man, sin, creature, death, freedom, culture, pantheism.

УДК 172:274

Т. І. Кадарія

ГОСПОДАРСЬКА ЕТИКА ПРОТЕСТАНТИЗМУ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ВИХІДНИХ ІДЕЙ

У статті автор прагне здійснити аналіз господарської етики протестантизму, дати об'єктивну оцінку і визначити роль цього напрямку у сучасному розвитку економіки країн Західної Європи. Протестантизм розглядається як течія християнства, але його розуміння людини, що виражається у концепції благодаті, спасіння і покликання значно відрізняється від традиційного. Стверджується, що оскільки спасіння не залежить від людини, а покладається цілком на Божу волю, то ніякі аскетичні подвиги, ніякі заслуги перед Церквою або обряди не мають значення, а отже і саме чернецтво не потрібне. Відкидається сама концепція поділу праці на «священну (духовну)» і «мирську». Це сприяє розквіту ідеї про те, що кожна робота священна і те, що є простою щоденною працею, насправді, перетворюється в засіб для прославлення і вираження своєї любові (через служіння) до ближнього. А основними ознаками того, що душа буде спасена є сила віри, продуктивність праці та успіх. Автор статті також звертає увагу на те, що протестанти не відкидають поняття «аскези», а вводять її в повсякденне життя. Найбільше шануються ощадливість, охайність, сумлінність і працелюбність. Проте підкреслюється засудження перетворення праці на об'єкт поклоніння; в усьому потрібно дотримуватися міри.

Ключові слова: господарська етика протестантизму, спасіння, покликання, «духовна» і «мирська» праця, «мирська аскеза», Божя воля.

Постановка проблеми. Релігійні ідеї Реформації змінили історію Європи, поклавши початок новим поглядам. Прослідкувавши розвиток деяких ідей, що зародилися в цей час і розглянувши їх вплив на західну культуру, можна сказати, що Реформація надала історії творчий імпульс, що здійснив великий вплив на формування нашого світу [1].

Протестантизм зародився в той час, коли вже капіталізм був на початковій стадії формування. Традиційне християнство зародилося зовсім в інших соціально-економічних умовах, тому капіталізм був для нього чимось новим, з чим воно боролось. Для протестантизму ж капіталізм був природною сферою, і не обтяжений традиціями, він прийняв його.

Слід відзначити, що конкретна господарська етика досить складне явище і обумовлена багатьма факторами. Не існує господарської етики, яка б визначалася лише географічними та історичними особливостями. Цілком очевидно, що одним з основних детермінантів є релігія та релігійне відношення людини до світу і Бога. Саме з цього випливає різниця між поглядами на завдання земного життя і ролі праці у спасінні душі, оцінка земних благ і багатства.

М. Вебер підкреслює, що принципову і систематичну незаперечну єдність професійної етики і релігійної впевненості в спасінні створив в усьому світі лише протестантизм. Лише в

протестантській господарській етиці світ, в його недосконалісті, має особливе релігійне значення як суб'єкт виконання обов'язку шляхом раціональної діяльності у відповідності з волею Бога. Людина, що належить до тварного світу і несе в собі його недосконалість, в протестантизмі через свою діяльність стає знаряддям Божим, що виконує в миру його волю, його покликання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На значення протестантської трудової етики для економічного розвитку Європи вперше звернув увагу соціолог М. Вебер, який як і С. М. Булгаков відмітив важливість релігійного фактору, що формує ціннісно-мотиваційне відношення до праці, багатства і накопичення. На сучасному етапі дослідження означених вище проблем активно слід відзначити насамперед напрацювання Н. М. Зарубіної, Т. Б. Коваль, М. І. Лапицького, К. В. Феніна та ін.

Мета статті – розкрити сутність і специфіку господарської етики протестантизму. Проаналізувати значення праці у протестантській традиції, а також її вплив на сучасний соціокультурний розвиток.

Виклад основного матеріалу. Для того, щоб краще зрозуміти протестантську позицію по відношенню до праці, необхідно розглянути ті аспекти християнства, проти яких воно виступає.

Протягом століть праця традиційно розділялася на дві категорії: «духовну» і «мирську». Духовну працю виконували представники духовенства, а решта професій позначалися як мирські. Подібний розподіл праці на категорії духовної і мирської стало провідною рисою ще середньовічного католицизму.

Цю духовно-мирську роздвоєність протестанти відкинули в першу чергу, коли напрацювали свою концепцію господарської етики, адже оскільки спасіння не залежить від людини, а покладається цілком на Божу волю, то ніякі аскетичні подвиги, ніякі добрі справи і заслуги перед Церквою або обряди не мають значення. Чернець, чи мирянин – всі в рівному положенні. Тому чернецтво не потрібно. Спасіння – питання неосяжної волі Всевишнього. Але воно точно не відбудеться, якщо людина не вірить в те, що вже врятована. Це і є основна ідея М. Лютера – «Спасіння однією вірою» [5].

Мартін Лютер був тим, хто категорично відкидав уявлення про те, що духовенство і ченці виконують роботу, яка є духовною і священною більшою мірою, ніж робота домогосподарки чи чоботаря. Вільям Тіндал заявив, що якщо поглянути ззовні, «то помітна різниця між миттям посуду і проповіданням Слова Божого; але відносно благочестивості – то різниці не існує взагалі».

Перш за все, протестантське сприйняття наділяє кожную справу його істинною цінністю і пов'язує кожную професію з християнським духовним життям. Воно робить будь-яке ремесло значимим, перетворюючи його в засіб для прославлення Бога і вираження своєї любові (через служіння) до ближнього.

Ще одним переконанням протестантів, на додаток до проголошеної святості будь-якого ремесла, було те, що Бог кожного закликає до власної професії. Ціллю протестантів є служіння Богові не просто в своїй праці, а через працю. Джон Коттон відмітив, що християнин, який дійсно щиро вірить, живе своїм покликанням. Не лише духовне, але і громадське у цьому житті, а також все життя відбувається по вірі в Сина Божого, адже Він не відокремлював життя від сили своєї віри. Християнину слід чітко усвідомлювати не лише те, що є його професією, але і те, чим він сам є в цій професії. Християнину не достатньо мати професію, він повинен потурбуватися про те, щоб ця професія стала християнською.

У кожного християнина, на думку протестантів, є своє покликання. І слідувати йому, означає слухати Бога. Важливий аспект такої позиції полягає в тому, що при цьому робота стає дією, яка відповідна Божій волі.

В своєму класичному «Трактаті про покликання, або призначення людини» Вільям Перкінс писав: «Покликання або призначення є певним типом життя, встановленим і направленим для людини Богом, для її загального блага... Кожна людина, не залежно від освіти, положення, статі і майнового стану повинна мати особисте і особливе покликання для втілення в життя» [6].

Доктрина про покликання найбільш помітна в американському пуританстві. Коттон Матер стверджував: «Кожен християнин зазвичай повинен мати покликання – це означає, що повинен існувати певний рід занять, якому християнин повинен віддавати більшу частину свого часу, щоб таким чином він міг прославляти Бога».

Один із результатів протестантського розуміння покликання полягає в тому, що працюючий стає служителем Бога. У випадку, коли людина правильно визначає своє покликання, вона отримує від Бога все необхідне для здійснення своєї праці: «Коли Бог покликав мене на посаду, Він дав мені для цього і таланти».

Протестанти вірять і в вірність покликанню. Покликання не можна ні відкидати, ні перетворювати його на об'єкт поклоніння.

Якщо людина займається працею, яка не відноситься до її покликання, то вона більше байдикує, ніж виконує свою місію. Цим протестанти заохочують спеціалізацію праці, професіоналізм. Лише в реформованому християнстві проводиться розрізнення між поняттями «професія» і «покликання». Покликання – це свідчення самопожертви людини в ім'я Бога.

Слід також зазначити, що ще однією специфічною рисою протестантського погляду на працю стала необхідність почуття міри в роботі. В теорії протестанти намагалися зберегти баланс між крайнім проявом ледарства, з одного боку, і рабської залежності від праці, з іншого. Але на практиці вони все ж схилилися в бік надмірної роботи.

Наступною відмінною рисою протестантизму є введення аскези в звичайне життя («мирська аскеза») [2]. Основою протестантської методики спасіння є аскеза, що базується на визнанні недосконалості й гріховності світу та його рішучому запереченні. Відкидання гріховного світу цілком природно передбачає відмову від його благ, свідоме обмеження своїх потреб, опанування емоціями і підкорення всього способу життя ідеї служіння Богу.

При відмові від мирських благ і принципів мирського існування взагалі, ідеалом аскета-християнина стає систематизована діяльність, направлена на подолання мирських бажань, що заважають зосередитися на служінні Богу. М. Вебер підкреслює, що така аскеза, яку можна назвати потойбічною, веде до «повного заперечення світу, до розриву соціальних і духовних зв'язків родини, відмови від майна, від політичних, економічних, художніх, еротичних, взагалі від всіх тварних інтересів» [7].

В якості прикладу потойбічної аскези можна розглядати християнське чернецтво, яке відходить від мирських справ, але не відмовляється від діяльності як такої. В рамках цієї форми аскези фізична праця, наприклад, у християнських ченців, набуває, за словами М. Вебера «гігієнічну» цінність [7], стає прийнятним релігією засобом відкидання мирських бажань. М. Вебер підкреслює, що західні аскети-ченці стояли на службі у церкви, виконуючи в її інтересах практичну роботу – чи то безпосереднє виготовлення матеріальних благ або охоронна, інквізиторська, чи політичну діяльність.

Проте важливо, що вищий сенс в даному випадку мала не діяльність сама по собі, а духовні цілі.

Унікальність та історична значимість протестантизму полягає в тому, що в процесі Реформації відбулася трансформація потойбічної аскези в мирську, в якій діяльність в миру розглядається як «обов'язок», що покладено на віруючого. При всій його недосконалості, світ є єдиним об'єктом діяльності, яка спрямована на прославлення Бога, тієї особливою діяльності, яка дає аскету можливість досягнути тих якостей, яких він прагне, а вони, в свою чергу, служать вираженням милості божої, в силу якої аскет набуває здатності до такої діяльності [7].

Протестант являє собою, якщо проводити аналогію з православ'ям і католицизмом, втіленням «ченця в миру». Оскільки протестантизм відрізняється різноманітністю і динамічністю богословської думки, із всіх трьох християнських віровчень найбільшою мірою зосереджений на мирській аскезі. Відкидаючи чернецтво, він не відкидає, разом з тим, аскетичне самообмеження, яке привело до повернення на новому щаблі історії до Старозавітних ідей.

Постійне, щоденне утримання від надмірностей, терплячість, працелюбність – ось основні характеристики протестанта. Все це сприяє накопиченню матеріальних благ і багатств, відношення до яких полягає не в тому, щоб забезпечити собі безбідне життя сповнене утіхами, а подальший розвиток і удосконалення трудової діяльності [3], ведення комерційної діяльності не лише заради збільшення власного споживання, а в якості добродійного виду діяльності. При цьому М. Вебер особливо підкреслював аскетизм підприємців-протестантів, для більшості із яких не характерна показна розкіш та насолода владою, і які розглядають багатство лише як свідчення добре виконаного обов'язку перед Богом. Хоча практично всі протестантські напрями визнають спасіння як божий дар, який не може бути нічим заслужений, більшість протестантських підприємців розглядали діловий успіх як підтвердження наявності цього дару. Але з богословської точки зору така позиція є досить спірною.

Але в житті не можуть всі мати багатство або достатню кількість засобів для існування. Звідси виникає напруженість в суспільстві через нерівність. Протестантизм пропонує своє рішення даної проблеми через концепцію визначеності наперед. Суть полягає в тому, що не всі люди можуть бути спасеними, жити в Божій благодаті, а лише частина, обрана Богом для спасіння. Але знати людині, чи вона обрана чи ні не дано. Тому єдиним способом, що веде до спасіння – це віра і постійна трудова діяльність та її кінцевий результат. Якщо навіть успіх у праці не приходить і людина терпить поразку, то вона все рівно повинна працювати на благо Бога в рамках своєї професії, знаходячись на певній сходинці, що приготована їй вищою силою. Тут знову підкреслюється, що немає неугодних професій для Бога, а всі вони рівні перед ним.

Висновки. Поява протестантизму стала переломним моментом у всій європейській культурі. Підвищений інтерес протестантизму до внутрішнього, особистого світу людини пояснює його величезний вплив на європейську історико-культурну традицію.

Найважливішою особливістю протестантської релігійної етики Макс Вебер вважав абстрактний характер її цінностей і норм. Існують різні поняття, зокрема блага, добра, праведного образу життя, яким протиставляються уявлення про гріх, зло. Загальне підкорення віруючих, що рівні у своїх етичних якостях, трансцендентному Богу і абстрактним етичним нормам, створюють на думку М. Вебера, соціально-психологічні передумови для утвердження в суспільстві рівності людей перед законом і юридичні відносини, які позбавлені емоційної складової. Товарне господарство, а особливо капіталістичне підприємництво, так само як і політичний лад в суспільстві, засновані на формальній правовій регуляції, виходячи із безликих відносин між індивідами, що виступають в якості учасників товарообміну або юридичних осіб.

Основною базою протестантської етики праці є протестантське розуміння людини, що виражається у концепції благодаті, спасіння, покликання. Засновані на них принципи моралі значно відрізняються від звичних християнських.

Відкидаючи чернецтво, протестантизм, таким чином, позбувається поділу на ченців і мирян. Відповідно, немає протиставлення праці духовної праці мирській. Звичайна праця ставиться нарівно з молитовною.

Відповідно до протестантизму, основними ознаками того, що душа буде спасеною є сила віри, продуктивність праці та успіх [4]. Протестантська етика освятила працю і регламентувала все життя: її вимоги відносяться до виробничої і соціальної дисципліни та якості праці. Тракткування професії як відповіді на Божий заклик зробило набуття спеціальності і постійне удосконалення в ній моральною необхідністю.

Слід також звернути увагу на соціальний зміст протестантської етики і на її роль у становленні капіталістичного суспільства. Кульмінацією такого підходу є дослідження Макса Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму», в якому зроблена спроба довести, що протестантська етика була вирішальним фактором становлення капіталізму і швидкого економічного розвитку Західної Європи. І хоча такий підхід викликав чимало критики на свою адресу, все ж заперечувати значення впливу протестантської концепції господарської етики на сучасний світ неможливо.

Список використаної літератури

1. Вебер Макс. Избранное. Образ общества.: Пер. с нем. / Макс Вебер. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
2. Вебер Макс. Избранные произведения.: Пер. с нем. / Макс Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Зарубина Н. Н. Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства / Н. Н. Зарубина. – М.: Магистр, 1998. – 360 с.
4. Коваль Т. Б. Богатство и бедность в контексте религиозной этики / Т. Б. Коваль // Истоки: социокультурная среда экономической деятельности и экономического познания / Отв. ред.: Я. И. Кузьминов. – М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2011. – С. 9-54.
5. Лютер М. Избранные произведения / Мартин Лютер; [Сост.-ред. А. П. Андрюшкин; Предисл. архиепископа Михаила (Мудьюгина); Комментар. К. С. Комарова и др.]. – СПб.: Андреев и согласие, 1994. – 427 с.
6. Пеггинс Рей. Кальвинистский профессионализм / Рей Пеггинс // Евангелическо-Реформатская Церковь «Путь, Истина и Жизнь» Санкт-Петербург, 2008. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.refspb.ru/-2008>.
7. Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. – М.: ИНИОН РАН, 1985. – 234 с.

Одержано редакцією 27.01.2014

Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Кадария Т. И. Хозяйственная этика протестантизма: философско-религиоведческий анализ исходных идей.* В статье автор стремится осуществить анализ хозяйственной этики протестантизма, определить ее роль и дать объективную оценку этого течения в современном развитии экономики стран Западной Европы. Утверждается, что поскольку спасение не зависит от человека, а целиком возлагается на Божественную волю, то никакие аскетические подвиги, никакие заслуги перед Церковью или обряды не имеют значения, а значит и само монашество, как часть христианской культуры, не нужно. Отбрасывается сама концепция разделения труда на «духовный» и «мирской». Это содействует развитию идеи о том, что каждая работа священна и то, что является будничным трудом, на самом деле превращается в средство для прославления и выражения своей любви к ближнему. А основными показателями того, что душа будет спасена, является сила веры, продуктивность труда и успех. Автор статьи также обращает внимание на то, что протестанты не отбрасывают понятие «аскезы», а вводят его в ежедневную жизнь. Самыми почитаемыми качествами являются бережливость, опрятность, честность и трудолюбие. Но подчеркивается осуждение превращения труда в объект поклонения; во всем нужно знать меру.

Ключевые слова: хозяйственная этика протестантизма, спасение, призвание, «духовный» и «мирской» труд, «мирская аскеза», Божья воля.

Summary. *Kadariya T. I. The economic ethics of Protestantism: philosophical and religious analyses of basic ideas.* The author aims to carry out the analysis of economic ethics of protestantism, define a role and give the objective estimation of this flow in modern development of economy of countries in Western Europe in this article. Protestantism is examined as a flow of Christianity, but its understanding of humanity, conceptions of divine grace, salvation and mission, substantially differs from the traditional ones. Salvation is viewed as dependent not on a human will but only on Divine will, and in this case neither ascetic feats nor merits for the Church nor ceremonies matter. Then it follows that monkhood as part of Christian culture is not needed. Conception of labor division on so called spiritual and mundane is cast aside. It promotes the idea that every work is sacred and everyday work transforms into a mean of glorification and expression of love to a neighbor. The force of faith, labor productivity, and success are the main factors of soul salvation.

The article also highlights the fact that protestants do not cast aside a concept of asceticism but that they bring it to their daily life. It sees thrift, tidiness, honesty, and diligence as the most honored qualities. Nevertheless, it also expresses some disapproval of worshipping labor, while measure and poise are considered to be necessary in everything.

Keywords: protestant economic ethics, salvation, mission, spiritual and mundane labor, mundane asceticism, Divine will.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АСЄЄВА Оксана Анатоліївна – викладач кафедри філософських та гуманітарних дисциплін Інституту хімічних технологій Східноукраїнського національного університету ім. В. Даля (м. Рубіжне), e-mail: aaa-oksana@rambler.ru

АСТАПОВА-ВЯЗЬМИНА Олена Ігорівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, e-mail: astelig@mail.ru

БОРИСОВА Тетяна Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Дніпропетровської національної металургійної академії України, e-mail: tborisova78@mail.ru

ВОЛОШИН Володимир Вікторович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Донецького національного університету, e-mail: v.v.7ffdon@gmail.com

ГЕЙКО Світлана Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України, e-mail: svetageiko@rambler.ru

ДАЦЕНКО Вікторія Станіславівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського державного технологічного університету, e-mail: vsd211177@mail.ru

ДОНІЙ Наталія Євгеніївна – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри соціальної філософії та філософії освіти Інституту філософської освіти та науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, e-mail: doniyne@ukr.net

ІБРАГІМОВ Михайло Михайлович – кандидат філософських наук, професор, професор кафедри філософії, історії та соціології Національного університету фізичного виховання і спорту України, заслужений працівник народної освіти України, e-mail: Mikhail-ibragimov@rambler.ru

КАДАРІЯ Тетяна Іванівна – аспірант кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, e-mail: tkadariya@mail.ru

КРЕТОВ Павло Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, e-mail: ataraksia@ukr.net

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

МЕЛЬНИК Людмила Миколаївна – кандидат політичних наук, доцент кафедри суспільно-гуманітарних дисциплін Білоцерківського національного аграрного університету, e-mail: btsau.kiev.ua

ПОЛІХОВ Олег Леонідович – аспірант кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, e-mail: infernal_86_86@mail.ru

ПОЛЩУК Олександр Сергійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії, e-mail: Prokurator2007@ukr.net

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

РАДЗЮН Олександр Володимирович – викладач кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, e-mail: radzun@mail.ru

СВИРИДЕНКО Денис Борисович – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, e-mail: denis_sviridenko@ukr.net

СІНЬКЕВИЧ Ольга Борисівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка, e-mail: sinkevico@rambler.ru

СКАЛАЦЬКА Олена Віталіївна – кандидат філософських наук, Одеський інститут фінансів Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі, e-mail: elena-s2008@ukr.net

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

СУХИНА Ольга Володимирівна – аспірант кафедри культурології Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, e-mail: olgavsukhyna@gmail.com

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

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ОСВІТИ

<i>Сторожук С. В.</i> Світоглядні підстави української національної ідеї.....	3
<i>Сінькевич О. Б.</i> Соціальна ідентичність в контексті трансформаційних процесів сьогодення.....	9
<i>Федоренко М. О.</i> Діагнози сучасності: соціально-філософський вимір.....	15
<i>Полицук О. С.</i> Соціальні зв'язки та організація колективної дії.....	20
<i>Даценко В. С.</i> Принципи лібералізму і проблема націотворення у політичній філософії І. П. Лисяка-Рудницького.....	28
<i>Доній Н. Є.</i> Девіталізація як соціальний епіфеномен: перечитуючи Х. Ортегу-і-Гассета.....	35
<i>Ібрагімов М. М.</i> Теософія спорту: «правильна аскеза» в концепті самозбереження людини.....	42
<i>Кретов П. В.</i> Символіка мисленого експерименту: філософсько-антропологічна рецепція..	51
<i>Скалацька О. В.</i> Філософські аспекти економічної теорії моди В. Зомбарта.....	58
<i>Свириденко Д. Б.</i> Футурологічні аспекти модернізації в галузі вищої освіти України.....	64
<i>Мельник Л. М.</i> Рецепції стоїцизму в доктрині «Першого Риму».....	69

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА, РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Волошин В. В.</i> Аргументи на користь гіпотези про базовий та універсальний атрибут релігійної свідомості.....	77
<i>Пушонкова О. А.</i> Візуальна мова у добу гедонізму: тексти і контексти.....	86
<i>Астапова-Вязьмина Е. И.</i> Знак и варианты его трансляции: прагматические аспекты.....	92
<i>Асеева О. А.</i> Людиномірна складова дискурсу сучасної української масової культури.....	98
<i>Гейко С. М.</i> Соціокультурний зміст поняття «іронія»: філософський аналіз.....	104
<i>Сухина О. В.</i> Естетичний вимір повсякденності у постсучасному світі.....	112
<i>Поліхов О. Л.</i> Етос музики як проблема античної філософії та культури.....	120

<i>Литвин Я. М.</i> Свобода вибору в історико-онтологічному дискурсі українського шістдесятництва.....	125
<i>Радзюн О. В.</i> Проблема кантівського трактування поняття «культура».....	130
<i>Борисова Т. В.</i> Религиозная философия Л. Карсавина в контексте современной культуры.....	135
<i>Кадарія Т. І.</i> Господарська етика протестантизму: філософсько-релігієзнавчий аналіз вихідних ідей.....	141
Відомості про авторів.....	146

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY, PHILOSOPHY OF SCIENCE AND EDUCATION

<i>Storozhuk S. V.</i> World outlook basis of Ukrainian national idea.....	3
<i>Sinkevych O. B.</i> Social identity in the context of transformation processes of modernity.....	9
<i>Fedorenko M. O.</i> Diagnoses of modernity: social and philosophical dimension.....	15
<i>Polishchuk O. S.</i> Social connections and organization of collective activity.....	20
<i>Datzenko V. S.</i> The principles of liberalism and the problem of the nation building up in political philosophy of I. P. Lysiak-Rudnitsky.....	28
<i>Doniy N. Ye.</i> Devitaization as a social epiphenomenon: rereading H. Ortega-y-Gasset	35
<i>Ibragimov M. M.</i> Theosophy of sports: «correct austerity» in the concept of human survival	42
<i>Kretov P. V.</i> Symbolics of thought experiment: philosophical and anthropological reception.....	51
<i>Skalatskaya O. V.</i> Philosophical aspect of W. Sombart's economic theory of fashion.....	58
<i>Svyrydenko D. B.</i> Futurological aspects of modernization at higher education sphere of Ukraine.....	64
<i>Melnik L. M.</i> Reception of Stoicism in the «First Rome» doctrine.....	69

PHILOSOPHY OF CULTURE, AESTHETICS, RELIGIOUS STUDIES

<i>Voloshin V. V.</i> Arguments in favour of the hypothesis about the basic and universal attribute of religious consciousness.....	77
<i>Pushonkova O. A.</i> The visual language in the era of hedonism: texts and contexts.....	86
<i>Astapova-Vyazmina O. I.</i> Sign and variants of its translation: pragmatic aspects.....	92
<i>Aseeva O. A.</i> Man creating component of discourse of Ukrainian modern mass culture.....	98
<i>Geiko S. M.</i> The category of irony as cultural universal term: philosophical analysis.....	104
<i>Sukhyna O. V.</i> The aesthetic dimension of everyday life in the post-modern world.....	112
<i>Polikhov O. L.</i> Ethos of music as a problem of ancient philosophy and culture.....	120
<i>Lytvyn Ya. M.</i> Freedom of choice in historical and ontological discourse of the Ukrainian sixties.....	125
<i>Radzun O. V.</i> The problem of Kant's interpretation of the notion «culture».....	130
<i>Borisova T.V.</i> Religious philosophy of L. Karsavin in the context of modern culture.....	135
<i>Kadariya T. I.</i> The economic ethics of Protestantism: philosophical and religious analyses of basic ideas.....	141
Information about authors.....	146