

ISSN 2413-2284 (Print)

ISSN 2413-2292 (Online)

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ВІСНИК:
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ ЩОРІЧНИК
НИЖНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ

Випуск 35 (1)
(2016)

CULTUROLOGICAL HERALD:
SCIENCE AND THEORETICAL YEARBOOK OF
THE LOWER DNIEPER UKRAINE
(NYZHNIYA NADDNIPRIANSKCHYNA)

Issue 35 (1)
(2016)

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ
ВЕСТНИК:
НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЕЖЕГОДНИК
НИЖНЕГО ПОДНЕПРОВЬЯ

Выпуск 35 (1)
(2016)

2016

ISSN 2413-2284 (Print)

ISSN 2413-2292 (Online)

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ВІСНИК:
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ ЩОРІЧНИК
НИЖНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ

Випуск 35 (1)
(2016)

Запоріжжя
2016

УДК : 130.2(066)
ББК : Ч110я4
К906

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

Журнал засновано у 1994 році.

Засновник видання: **Запорізький національний університет**.

Свідоцтво про держреєстрацію: **серія 33 КВ №15437-4009 ПР** від 19.06.2009 р.

Збірник затверджений як фахове видання з **філософії**

(Наказ Міністерства освіти і науки України № 747 від 13.07.2015, Додаток 17).

Голова міжнародної редакційної колегії: *Фролов М.О.*, доктор історичних наук, професор.

Головний редактор: *Воловик В.І.*, доктор філософських наук, професор.

Заступник головного редактора: *Лепський М.А.*, доктор філософських наук, професор.

Заступник голови міжнародної редакційної колегії: *Васильчук Г.М.*, доктор історичних наук, професор.

Відповідальні секретарі: *Скворець В.О.*, доктор філософських наук, доцент; *Кудінов І.О.*, кандидат філософських наук, доцент.

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ (УКРАЇНА):

Бех В.П...... доктор філософських наук, професор;

Бутченко Т.І...... доктор філософських наук, доцент;

Воронкова В.Г...... доктор філософських наук, професор;

Глазунов В.В...... доктор філософських наук, доцент;

Додонов Р.О...... доктор філософських наук, професор;

Жадько В.А...... доктор філософських наук, професор;

Краснокутський О.В...... доктор філософських наук, доцент;

Кривега Л.Д...... доктор філософських наук, професор;

Мурзін В.Ю...... доктор історичних наук, професор;

Таран В.О...... доктор філософських наук, професор;

Шавкун І.Г...... доктор філософських наук, професор.

ІНОЗЕМНІ ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ:

Клец Лешек..... доктор філософії, професор (Республіка Польща);

Таббс Девід..... PhD, професор (США);

Усов П.Г...... доктор політичних наук, доцент (Республіка Білорусь);

Шишляк Томаш..... кандидат політичних наук (Республіка Польща).

Випуск № 35 (1) рекомендовано до друку рішенням Вченої ради
Запорізького національного університету, протокол № 6 від 12 грудня 2015 р.

Рецензенти:

Р.О. Додонов – доктор філософських наук, професор;

В.В. Глазунов – доктор філософських наук, доцент.

Адреса редакції: 69600, м. Запоріжжя, МСП-41, вул. Жуковського, 66.

К 906 **Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Надніпрянщини** / Гол. ред. В.І. Воловик; Запорізький національний університет. – Запоріжжя: КСК-Альянс, 2016. – Випуск 35 (1). – 218 с.

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

УДК : 130.2(066)
ББК : Ч110я4

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

© Редакційна колегія, 2016
© Автори статей, 2016
© Запорізький національний університет, 2016

ISSN 2413-2284 (Print)

ISSN 2413-2292 (Online)

CULTUROLOGICAL HERALD:

SCIENCE AND THEORETICAL YEARBOOK OF
THE LOWER DNIEPER UKRAINE
(NYZHNIYA NADDNIPRIANSHCHYNA)

Issue 35 (1)
(2016)

Zaporizhzhya
2016

УДК : 130.2(066)
ББК : Ч110я4
К906

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

Journal founded in 1994.

Founder: **Zaporizhzhya National University.**

Registration certificate: **33 KB #15437-4009 ПП** from 19.06.2009.

Journal is approved as a specialized issue in philosophy
(Order of the Ministry of education and science of Ukraine # 747 from 13.07.2015, Appendix 17).

The chairman of the international editorial board: *Mykola Frolov*, Doctor of History, professor.

Editor-in-chief: *Vitalyi Volovyk*, Doctor of Philosophy, professor.

Vice editor-in-chief: *Maksym Lepskiy*, Doctor of Philosophy, professor.

Vice chairman of the international editorial board: *Gennadyi Vasylchuk*, Doctor of History, professor.

Executive secretaries: *Volodymyr Scvoretz*, Doctor of Philosophy, associate professor; *Igor Kudinov*, PhD, associate professor.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ (УКРАИНА):

Volodymyr Bekh..... Doctor of Philosophy, professor;
Taras Butchenko Doctor of Philosophy, associate professor;
Valentina Voronkova Doctor of Philosophy, professor;
Volodymyr Glazunov Doctor of Philosophy, associate professor;
Roman Dodonov Doctor of Philosophy, professor;
Vitaliy Zhad'ko Doctor of Philosophy, professor;
Oleksandr Krasnokutskiy..... Doctor of Philosophy, associate professor;
Lyudmyla Krivega Doctor of Philosophy, professor;
Vyacheslav Murzin Doctor of History, professor;
Volodymyr Taran..... Doctor of Philosophy, professor;
Irina Shavkun Doctor of Philosophy, professor.

ИНОСТРАННЫЕ ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

Leszek Kleszcz Doctor of Philosophy, professor (Poland);
David Tubbs PhD, associate professor (USA);
Pavlo Usov Doctor of Politics, associate professor (Belarus);
Tomasz Juliusz Szyszlak PhD, associate professor (Poland).

Published by the decision of
the Science council of Zaporizhzhya National University, dated 12.12.2015, protocol #6.

Reviewers:

Roman Dodonov – Doctor of Philosophy, professor;
Volodymyr Glazunov – Doctor of Philosophy, associate professor.

Editorial office address: 66, Zhukovskogo vul., Zaporizhzhya, 69600, UKRAINE.

К 906 **Culturological Herald: Science and Theoretical Yearbook of the Lower Dnieper Ukraine (Nyzhnia Naddniprianshchyna)** / Ed. V. Volovik; Zaporizhzhya National University. – Zaporizhzhya: KSK-Alliance, 2016. – Issue 35 (1). – 218 p.

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

УДК : 130.2(066)
ББК : Ч110я4

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

© Editorial board, 2016
© Articles' authors, 2016
© Zaporizhzhya National University, 2016

ISSN 2413-2284 (Print)

ISSN 2413-2292 (Online)

**КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ
ВЕСТНИК:**

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЕЖЕГОДНИК
НИЖНЕГО ПОДНЕПРОВЬЯ

**Выпуск 35 (1)
(2016)**

Запорожье
2016

УДК : 130.2(066)
ББК : Ч110я4
К906

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

Журнал основан в 1994 году.

Основатель издания: **Запорожский национальный университет.**

Свидетельство о госрегистрации: **серия 33 КВ №15437-4009 ПР** от 19.06.2009 г.

Сборник утверждён как специализированное издание по **философии**
(Приказ Министерства образования и науки Украины № 747 от 13.07.2015, Приложение 17).

Глава международной редакционной коллегии: *Фролов Н.А.*, доктор исторических наук, профессор.

Главный редактор: *Воловик В.И.*, доктор философских наук, профессор.

Заместитель главного редактора: *Лепский М.А.*, доктор философских наук, профессор.

Заместитель главы международной редакционной коллегии: *Васильчук Г.Н.*, доктор исторических наук, профессор.

Ответственные секретари: *Скворец В.А.*, доктор философских наук, доцент; *Кудинов І.О.*, кандидат философских наук, доцент.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ (УКРАИНА):

Бех В.П...... доктор философских наук, профессор;
Бутченко Т.И...... доктор философских наук, доцент;
Воронкова В.Г...... доктор философских наук, профессор;
Глазунов В.В...... доктор философских наук, доцент;
Додонов Р.А...... доктор философских наук, профессор;
Жадько В.А...... доктор философских наук, профессор;
Краснокутский А.В...... доктор философских наук, доцент;
Кривега Л.Д...... доктор философских наук, профессор;
Мурзин В.Ю...... доктор исторических наук, профессор;
Таран В.А...... доктор философских наук, профессор;
Шавкун И.Г...... доктор философских наук, профессор.

ИНОСТРАННЫЕ ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

Клец Лешек..... доктор философии, профессор (Республика Польша);
Таббс Дэвид..... PhD, профессор (США);
Усов П.Г...... доктор политических наук, доцент (Республика Беларусь);
Шишляк Томаш..... кандидат политических наук (Республика Польша).

Выпуск № 35 (1) рекомендован к печати решением Ученого совета
Запорожского национального университета, протокол № 6 от 12 декабря 2015 г.

Рецензенты:

Р.А. Додонов – доктор философских наук, профессор;
В.В. Глазунов – доктор философских наук, доцент.

Адрес редакции: 69600, г. Запорожье, МСП-41, ул. Жуковского, 66.

К 906 **Культурологический вестник: Научно-теоретический ежегодник Нижнего
Поднепровья** / Гл. ред. В.И. Воловик; Запорожский национальный университет. –
Запорожье: КСК-Альянс, 2016. – Выпуск 35 (1). – 218 с.

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

УДК : 130.2(066)
ББК : Ч110я4

ISSN 2413-2284 (Print)
ISSN 2413-2292 (Online)

© Редколлегия, 2016
© Авторы статей, 2016
© Запорожский национальный университет, 2016

ЗМІСТ

I РОЗДІЛ. ІСТОРІЯ. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Мурзін В.Ю. Про передумови номадизму у Степовій Україні	11
Бутченко Т.И. Становление философии научного сознания в эпоху Средневековья.....	24
Кальцева С.И. Трансформация идеи социальной справедливости в истории философской мысли ...	33
Лисоколенко Т.В. Многогранность игры в работах Хосе Ортеги-И-Гассета	39
Стариковська О.О. Розвиток уявлень про громадську думку	45
Черкун Я.С. Генеза соціально-філософських уявлень про феномен темпоральності	54

II РОЗДІЛ. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ

Воловик В.І. Соціальні функції наукової культури	63
Лепський М.А. Теорія соціальної фрактальності: до постановки проблеми та визначення предметного поля	69
Додонов Р.А. Две стратегии разрешения конфликта на Донбассе	76
Палагута В.И. Проблема формирования коллективной идентичности в дискурсивных пространствах	84
Скворець В.О. Моделі трансформації суспільства: Вашингтонський і Пекінський консенсус.....	92
Подмазин С.И. Философско-педагогические основы становления личностного подхода в образовании.....	102
Кривега Л.Д., Сухарева Е.В. Ближний Восток: факторы турбулентности	108
Зубов В.О. Новий світовий порядок: кроскультурний пастиш	115
Повзло А.Н. Проблемы современности через философскую «призму» теории абсурда и бунта А. Камю	121
Сепетий Д.П. Проблема нередуковності в межах і (можливо) за межами фізичної реальності	128
Будько М.В. Гостинність церкви в контексті європейської міграційної кризи	135
Головка Л.В. Сучасна етноконфесійна ситуація в Україні.....	143
Ель Гуессаб Карім. Підходи до розуміння проблеми арабського світу в суспільствознавчій думці	150
Фадєєв В.Б. Ідентичність групи: практичні категорії та етнополітичні конфлікти	156
Коляда В.И., Гребинь С.Н. Философия искусства и эстетическая природа идеального в немецкой классической философии	162
Бондаревич І.М. Антропологічний принцип як підгрунття модернізації освіти	169
Воронова Г.В. До питання про поняття «життєдіяльність»	175
Носова Г.Ю. Простір та час етнічності. Просторовий поворот в умовах глобалізації	181
Халіман М.А. Проблеми дослідження типології світогляду	188
Насєдкіна О.О. Семантичне поле концепту казка та особливості філософської рефлексії її світоглядних проєкцій	194
Селезньова С.А. Людина у філософії екзистенціалізму	200
Лук'янова О.І. Гуманітаризація суспільства: шляхи активізації особистісного розвитку в освітньому середовищі.....	205
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	211
ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ НАУКОВИХ СТАТЕЙ ДЛЯ ПУБЛІКАЦІЇ В НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНОМУ ЩОРІЧНИКУ НИЖНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ «КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ВІСНИК».....	217

TABLE OF CONTENTS

PART I. HISTORY. THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Murzin V. About prerequisites of nomadism in Steppe Ukraine	11
Butchenko T. The philosophy of scientific conscientious: the becoming in Medieval epoch	24
Kaltseva S. Transformation of the social equality concept in the history of philosophical thought	33
Lysokolenko T. The many facets of the game in the works of Jose Ortega Y Gasset	39
Starikovskaya O. Public opinion: the evolution of concepts	45
Cherkun J. Genesis of social-philosophical ideas about the phenomenon of temporality.....	54

PART II. PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF MODERNITY

Volovik V. Social functions of a scientific culture	63
Lepskiy M. Theory of social fractal: for posing the problem of definitions and the subject of field.....	69
Dodonov R. Two strategies of conflict resolution in the Donbas	76
Palaguta V. A problem of forming of collective identity is in discursive spaces	84
Skvorets V. Models of society transformation: Washington and Beijing consensus	92
Podmasin S. Philosophical and pedagogical foundations the formation of personal approach to education	102
Krivega L., Sukhareva C. Middle East: the factors of turbulence	108
Zubov V. Cross-cultural pastiche as a phenomenon of modern times.....	115
Povzlo A. Contemporary problems through the philosophical “prism” of the absurd and rebellion theory of Albert Camus	121
Sepetyi D. The problem of irreducibility within and (possibly) outside physical reality	128
Bud’ko M. Hospitality of church in the context of the European migration crisis.....	135
Golovko L. Modern ethno-confessional situation in Ukraine.....	143
El Guessab K. Approaches to understanding the problems of the Arab world in humanities thinking	150
Fadieiev V. Identity of group: practical categories and ethno-political conflicts	156
Koliada V., Grebin S. Philosophy of art and the aesthetic nature of the ideal in classical German philosophy	162
Bondarevych I. Anthropological principle as basis of education modernization	169
Voronova G. On the concept «vital activity»	175
Nosova A. Space and time of ethnicity. The spatial turn in the context of globalization	181
Khaliman M. Problems of researching the typology of worldview	188
Nasedkina O. The semantic field of the concept tale and peculiarities of its worldview projections.....	194
Selezneva S. Man in the philosophy of Existentialism	200
Lukyanova O. Humanitarization of the society: ways to activate personal development in educational environment.....	205
LIST OF AUTHORS.....	211
PUBLISHING POLICY	217

І РОЗДІЛ. ІСТОРІЯ. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК : 94 : 397.7(477.72)

МУРЗИН В.Ю.

Лауреат Державної премії України, доктор історичних наук,
професор Бердянського університету менеджмента і бізнесу (м. Бердянськ, Україна)
e-mail: vjmurzin@ukr.net

ПРО ПЕРЕДУМОВИ НОМАДИЗМУ У СТЕПОВІЙ УКРАЇНІ

Анотація

Під терміном «Кочовництво» або «Номадизм» у сучасних історичній та етнографічній науках розуміють своєрідні форми господарства й пов'язаного з ними побуту, основою яких є екстенсивне скотарство, що має на увазі сезонне переміщення населення й черід худоби. Наскільки ми можемо судити, становлення кочового скотарства й відповідного способу життя припадає на півдні України, приблизно, на рубіж II і I тис. до н.е., що, у принципі, відповідає даті цієї знаменної події й в інших районах Євразійського Степу. Проте не слід забувати, що життя кочовика практично неможливе без трьох найважливіших компонентів: наявність легкого мобільного житла, верхового коня з відповідно розвинутою вуздою, наявність потужного комплексу озброєння, у тому числі далекобійного лука. Саме процесу формування цих передумов кочового способу життя й присвячена дана стаття.

Ключові слова: кочовництво, номадизм, індоєвропейська проблема, ямна культура, катакомбна культура, кіммерійці, скіфи, кибитка, катафрактарії.

Термін «Кочовництво» або «Номадизм» (від грецького *nomas*, род. відм.: *nomados* – той, хто кочує) у сучасних історичній та етнографічній науках визначається досить чітко. Під ним розуміють своєрідні форми господарства й пов'язаного з ними побуту, основою яких є екстенсивне скотарство (включаючи оленярство), що має на увазі сезонне переміщення населення й черід худоби (Свод етнографических понятий и терминов 1989, С. 72).

Природно, кочові форми господарства виникали й розвивалися там, де в силу природно-географічних умов успішне заняття землеробством не представлялося можливим.

Усього нам відомо кілька основних форм кочового господарства (Хазанов 1975, С. 6): північноазійський – суґубо оленярський; африканський – на південь від Сахари, де переважно розводили корів, а вершництво не одержало широкого поширення; північноафрикансько-переднеазійський, де головною транспортною твариною є верблюд; тибетський високогірний, з найважливішою твариною яком, а також євразійський, який виник на неосяжних просторах Великого степового пояса, що простягнувся від Монголії до Дунаю. Частиною цього величезного степового коридору, по якому багато сотень років котилися величезні хвилі різних кочових народів, були й степи України, площа яких нині становить близько 245 тис. кв. км. або 41% території нашої країни.

Оскільки степи й напівпустелі Євразії є територією з яскраво вираженим аридним кліматом (тобто сухим кліматом з високими температурами влітку й недостатньою кількістю опадів), без штучної іригації землеробство тут піддане значним ризикам і тривалий час розвивалося в Степу, в основному, лише на берегах рік.

Не слід забувати й про те, що в долинах рік ґрунт був більш легким, ніж на вододілах, де переважали важкі чорноземи. Навіть у середині XIX ст., коли, як свідчив А.Шафонський (Хрестоматія з Історії України 1996, С. 121–122), для обробки таких чорноземів використовувався плуг із залізним лемешем, який із труднощами тягли 6 або 8 волів, селяни в північних районах України успішно обробляли ґрунт дерев'яними сохами із запряжкою з двох волів.



Рис. 1. Скіфські коні (зображення на срібній амфорі з кургану Чортотлик)

Ті глибоко поорані ниви, до яких ми нині звикли, розділені на акуратні квадрати лініями лісопосадок – це результат появи залізного плуга й машинної обробки землі, які прийшли на ці землі лише на початку ХХ ст.

Тому повне освоєння біологічних ресурсів Степу в стародавності й у середньовіччі, у тому числі глибинних його районів, було можливим лише в умовах кочового скотарства.

Номади Євразії традиційно розводили дрібну рогату худобу – переважно овець. Утримання корів, мало пристосованих до далеких переходів, відіграло другорядну роль. Основною транспортною твариною у них був кінь.

Крім того, в окремих напівпустельних і пустельних районах південної Євразії широко використовувався двогорбий верблюд (бактріан).

В якості тяглової тварини (для транспортування кибиток) застосовувалися воли.

Однак конярство мало особливе значення у номадів Євразії. Кожний кочовик, що практично виріс на коні, був не тільки й не стільки мирним пастухом, скільки вмилім і грізним кінним воїном, здатним захистити своє головне багатство – худобу, від хижих звірів і не менш хижих сусідів. Тому кінь був у них не тільки «засобом пересування», але й бойовим побратимом відважних воїнів-вершників, якими було усе дієздатне чоловіче населення кочової орди. Не випадково в епічних оповідях різних кочових народів вершник і його кінь виступають практично як одне ціле, майже як рівноправні партнери (Липец, 1984).

Степові коні (Рис. 1) минулого відносно малорослі (висотою близько 138-144 см у холці), однак вони відрізнялися винятковою витривалістю, що неодноразово відзначалося в різних писемних джерелах.

Ми маємо у нашому розпорядженні й більш предметні свідчення. Так, у листопаді 1899 г. сотник Амурського козачого полку Д.Н.Пешков стартував у Благовещенську й за 193 дні на своєму стройовому мерині «Сірий» монгольської породи досяг Санкт-Петербурга, залишивши за собою 8 238 версти (майже 9 000 км), причому Забайкалля і Сибір йому довелося долати в 40-градусний мороз (<http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-31177/>). Середня швидкість його кінного пробігу становила 56 верст на добу, тобто близько 60 км.

Особливо відзначимо, що вівці й коні степових порід не вимагали стійлового утримання, оскільки відрізнялися здатністю до тебенювки, тобто вони могли розгрібати копитами сніжний покрив і харчуватися взимку залишками торішньої трави.

До того ж вівці й коні прекрасно доповнювали один одного. При переходах по степах поперед отар йшли коні, які з'їдали верхні, найніжніші, верхні пагони трави, а за ними – більш невибагливі вівці, які общипували трав'яний покрив до кореню. А вже потім – за кінськими табунами й отарами овець, по вільній від рослинності поверхні або втопаному копитами снігу, могли рухатися неповороткі кибитки – ці своєрідні мобільні будинки номадів. Та й інакше, ніж за стадами, кибитки кочовиків рухатися не могли. Згідно Д.І.Яворницького (Яворницький 1990, С. 66) по обидва боки знаменитого Муравського шляху трава була такою високою, що за нею не було видно ні людини, ні візка. Щойно чумаки звертав із наїждженої колії, як колеса його воза відразу ж заплутувалися в густій степовій рослинності.

Наскільки ми можемо судити, виходячи з нинішнього стану археологічних джерел, становлення кочового скотарства й відповідного способу життя припадає на півдні України, приблизно, на рубіж II і I тис. до н.е., що, у принципі, відповідає даті цієї знаменної події й в інших районах Євразійського Степу.

Однак не слід забувати, що життя кочівника практично неможливе без трьох найважливіших компонентів: наявність легкого мобільного житла, верхового коня з відповідно розвинутою вуздою, наявність потужного комплексу озброєння, у тому числі далекобійного лука.

Слід зазначити, що на протязі епох енеоліту (тобто мідно-кам'яного віку) і бронзи, основним заняттям населення півдня України було скотарство – стійлове взимку й відгінне в теплу пору року (що мало на увазі розміщення худоби на літніх стоянках в окрузі основного поселення), і землеробство в заплавах степових рік і річечок.

Співвідношення землеробства й скотарства в цей величезний період часу багато в чому залежало від циклічних коливань клімату – періодів відносної зволоженості й посухи. Наприклад, курганні пам'ятки, що належать до явної культурної спільності доби енеоліту і ранньої бронзи, концентруються уздовж річок і балок, заходячи у степи лише на 1 – 3 км, а поховальні пам'ятки культури багатоваликової кераміки (доба середньої бронзи) вже з'являються на значній відстані від води (Великая Скифия 2002, С. 13-15).

Однак саме в цей час почали складатися основні матеріальні передумови майбутньої кочової культури.

1. Житла. Виділяються кілька основних типів традиційного легкого переносного житла номадів – чум в оленярів Півночі, юрта у кочовиків Євразії, легкі намети номадів Північної Африки.

Однак найдавнішим «мобільним будинком» номадів Євразії, безумовно, була кибитка.

Перші її прототипи на території півдня України з'являються ще в епоху енеоліту.

Саме тоді тут уперше починають з'являтися надмогильні спорудження у вигляді курганів. Найбільш численні з ранніх курганів пов'язані із племенами ямної культурної спільності (назва цієї культури пов'язана з характерними для цієї культури могилами у вигляді простої ґрунтової ями, перекритої деревом або каменем). Населення цієї культури III – початку II тис. до н.е. нині більшість археологів, лінгвістів і антропологів вважає найдавнішими індоєвропейцями, а причорноморські степи (циркумпонтійську зону) – прабатьківщиною носіїв індоєвропейських мов (Етнічна історія давньої України 2000, С. 31).

Саме в курганах «ямників» (Сторожова Могила на Нижньому Дніпрі і в кургані в радгоспі «Аккермень» на р. Молочній) були вперше відкриті на території України залишки «платформних» возів, рама яких, у середньому, мала розміри близько 1 x 1,5 м. По своєму обладнанню вони були ще досить примітивні й важкі, мали великі дископодібні, суцільно дерев'яні колеса. На прямокутних платформах цих возів могли встановлюватися криті, можливо, шкірами навіси.

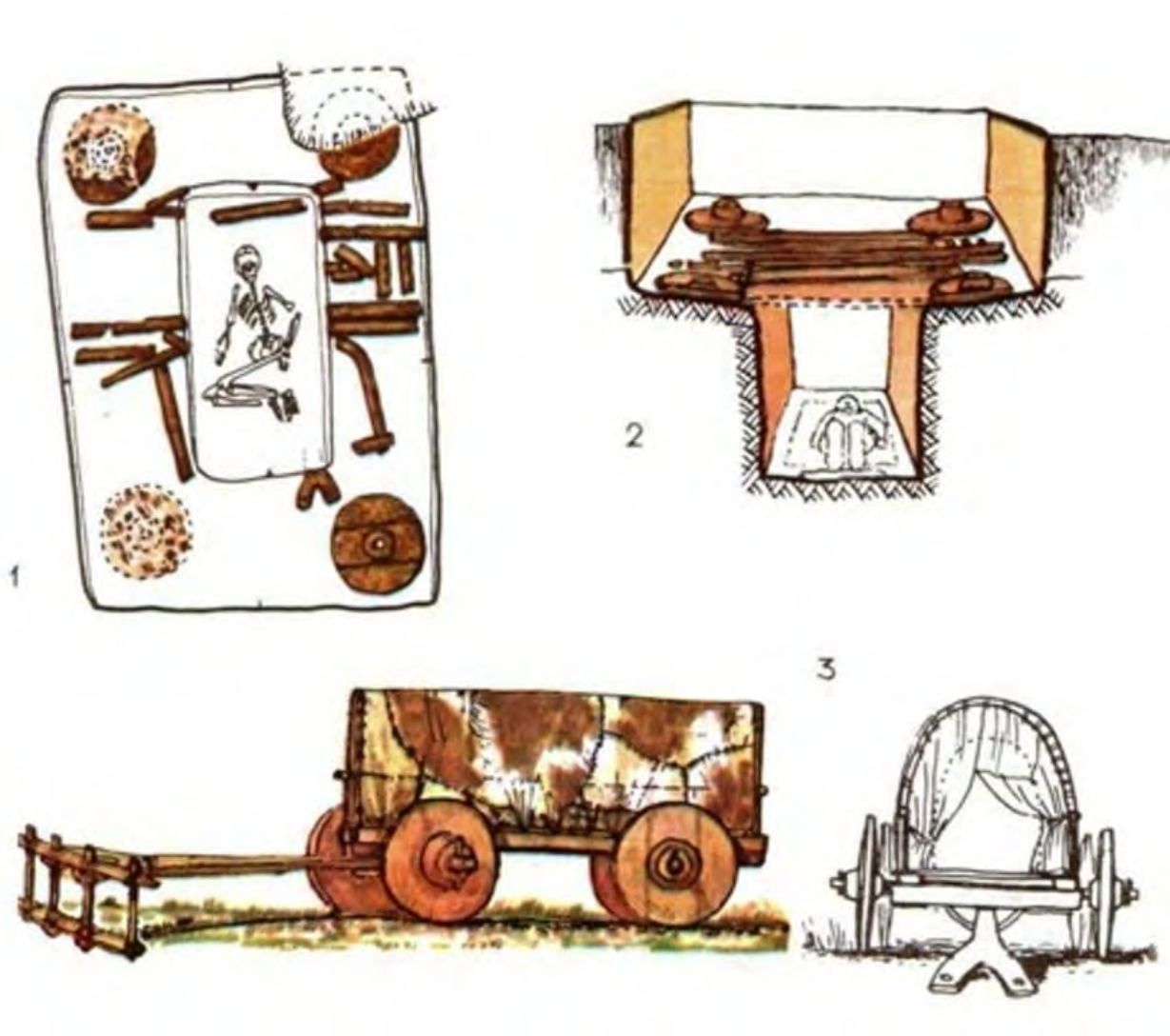


Рис. 2. Поховання ямної культури з возом та реконструкція воза (малюнок П. Конієнко).

Усього ж до теперішнього часу, за даними В.А.Новоженова (Новоженов 2012, С. 136-138), у пам'ятках енеоліту й ранньої бронзи на території степової Євразії виявлене близько 250 таких візків, що трохи відрізняються своїми конструктивними особливостями.

Вони й послужили прототипом більш пізніх кочових кибиток, покритих повстю. Останні були більш легкими й мали колеса зі спицями, часто окуті залізними шинами (Рис. 3, 4).

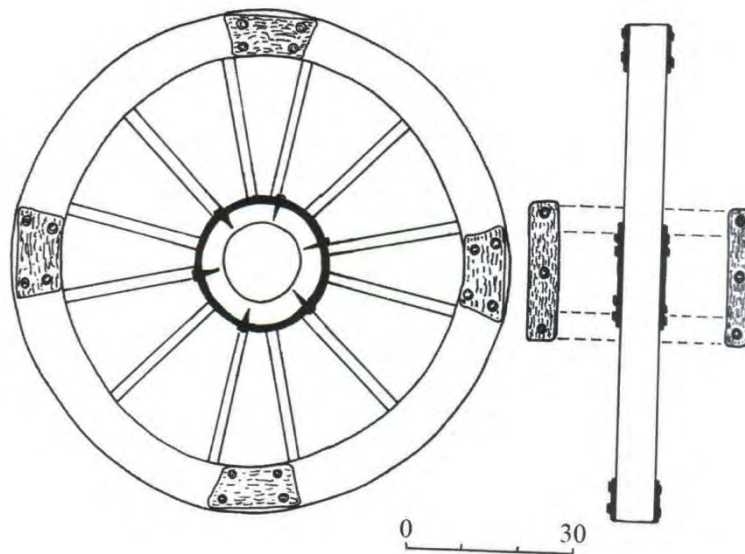


Рис. 3. Колесо скіфського возу (реконструкція А.І. Тереножкіна за матеріалами кургану Гайманова Могила).

2. Верховий кінь¹. Питання про первісну територію і час доместикації (одомашнювання) коня усе ще є предметом жвавих дискусій. Так само гостро стоїть й питання й про місце й час появи верхового коня.

Не дуже давно в середовищі українських археологів виникла гіпотеза, що вперше кінь був одомашнений і застосований для їзди верхи саме на Україні ще в епоху енеоліту. Найбільш послідовним прихильником цієї точки зору був Д.Я.Телегін, який у своїх роботах малював яскраві картини того, як носії середнестогівської культури (названа так по поселенню в урочище Середній Стіг на території сучасного м. Запоріжжя), сівши на коней і озброївшись луками й бойовими молотами з рогу, наводили страх на навколишні племена (Археологія Української РСР. – Т. I. – С. 230). Підтримала цю точку зору й відомий фахівець із історії конярства В.Б.Ковалевська (Ковалевская 1977, С. 19-21).

Однак останні дослідження (Levin et al 1999, S. 153-155) показали, що епоху раннього енеоліту ми не можемо інтерпретувати не тільки як епоху номадизму – вершництва, а й навіть розвиненого пастушества.

Порівняно недавно в літературі з'явилася ще одна гіпотеза про найдавніше вогнище виникнення вершництва в епоху енеоліту, прихильники якої пов'язують цей процес із племенами ботайської культури, пам'ятки якої виявлені на півночі Казахстану. У деяких посудинах цієї культури були виявлені залишки кобилячого молока, що розглядається як свідчення одомашнювання коня (Гузев і ін. 2014, С. 17).

Як би там не було, говорити про розвинене вершництво в епоху енеоліту, за нашим переконанням, не доводиться. Стосовно цих часів мова йде про коня як джерела м'ясної (у тому числі – за рахунок полювання на диких коней) і молочної (це припускає певну доместикацію коня) їжі. Останнє уможливило й припущення про використання коня при випасі одомашнених коней, оскільки контролювати табун пішому пастухові практично неможливо. Але питання про ступінь освоєння верхового коня в цей час досить не ясний.

¹ В даному випадку слово «кінь» уживається не у вузькому спеціальному сенсі цього терміну, прийнятому в конярстві, де слово «кінь» позначає холощеного жеребця і рівнозначно слову «мерин», а в чисто літературному, узагальненому вигляді.

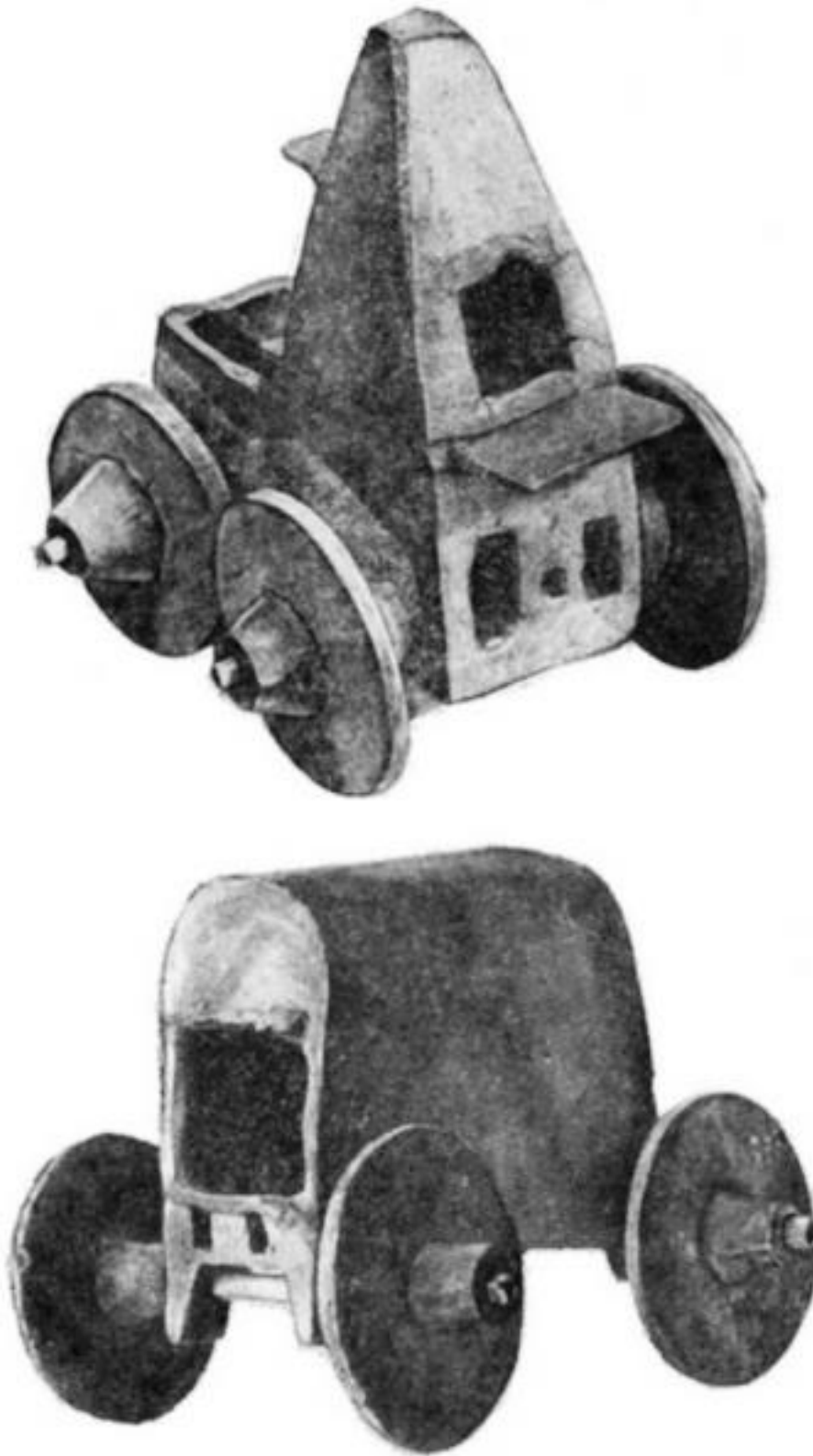


Рис. 4. Скіфські кибитки.

Наступний етап в оволодінні конем пов'язаний з появою легких бойових колісниць із кінською запряжкою. Найбільше добре вони (Рис. 5) представлені в пам'ятках синташтинської археологічної культури, відкритих на Південному Уралі, що датуються, приблизно, першою пол. II тис. до н.е., тобто епохою середньої бронзи (Генинг 1977; Генинг і ін. 1992). Населення цієї культури сучасні вчені ототожнюють із прадавніми аріями.²

² Сам термін «арійці» в уявленні багатьох далеких від історії людей має негативний відтінок і тісно пов'язаний з теорією арійського походження німецького народу, що отримала яскраво виражене політичне забарвлення в нацистській Німеччині.

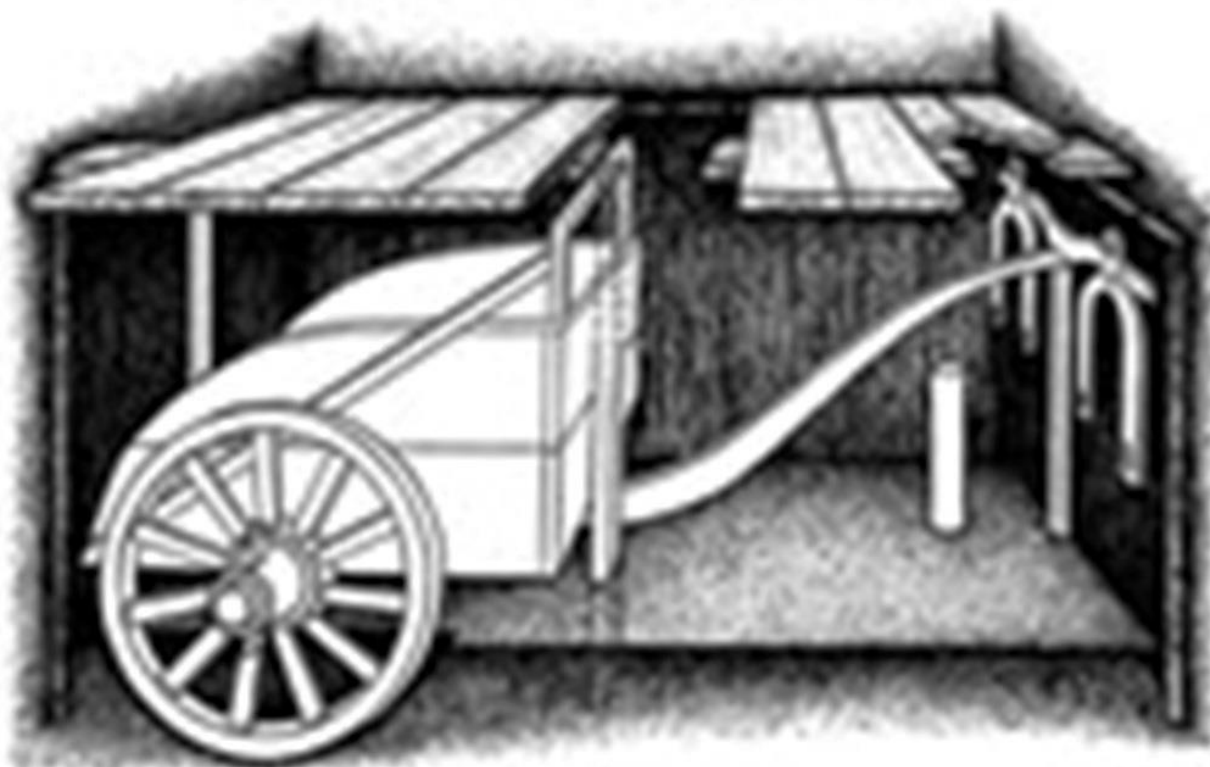


Рис. 5. Колісниця з могильника Синташта.

Не викликає сумніву, що носії ситаштинської культури взаємодіяли й із племенами синкретичної катакомбної (названа так по характерних похоронних спорудженнях у вигляді катакомби, що складалася із вхідної ями й підземної камери) культурної спільності, розповсюдженої на півдні України в середині бронзової доби. Однак на території Північного Причорномор'я знахідки бойових колісниць поки не виявлені, хоча питання про використання бойових колісниць у Північному Причорномор'я у ці часи є предметом бурхливих дискусій.

Важливим етапом у становленні вершництва стала епоха пізньої бронзової доби (2-а пол. II тис. до н.е.). У пам'ятниках цього часу на великій території, що простяглася від Придніпров'я до Казахстану включно, були виявлені такі обов'язкові деталі вузда верхового коня, як псалії³ (Ковалевская 1977, С. 59). Однак металеві вудила в цей період часу ще не застосовувалися. Вірогідно, тоді ще використовувалися вудила із сиром'ятних ременів.

Тим часом, успішне використання верхового коня можливо лише при наявності якісної вузди, у яку, крім псаліїв, входили також металеві вудила, які, найчастіше, склалися із двох ланок (це заважало коневі «закусити вудила») і продумана система ременів оголів'я (Ковалевская 1977, С. 14-17). Така вузда з'являється в степових пам'ятках лише на рубежі II і I тис. до н.е.

Однак наявність якісної вузди ще не гарантувала впевненого підпорядкування коня волі вершника. Так, наприклад, поводдя верхового коня можна порівняти за своїми функціями всього лише із кермом і педаллю гальм в сучасному автомобілі.

Для впевненого керування конем досвідчений вершник повинен був використовувати також голос, шенкелі⁴ (для посилення коня вперед і зміни алюру), а також перенос центру ваги свого тіла.

Така виучка дозволяла номадам застосовувати один зі своїх улюблених бойових прийомів – кинувши поводдя, на всьому скаку обстрілювати супротивника з луків, перебуваючи поза зоною досяжності його ударів. Не має сумніву, що виїждження бойового коня й майстерність володіння їм стояла в кочовиків на недосяжному для їхніх сусідів рівні.

Проте під ім'ям «арійців» учені розуміють племена індоіранської мовної спільності, після розпаду якої в другій пол. II тис. до н.е. виділилися групи стародавніх іранських і індійських мов.

³ Псалії – деталі узди різної форми (найчастіше – стрижньоподібної) з рядом отворів. Використовувалися для з'єднання ременів оголів'я коня з вудилами. Виготовлялися з кості, рогу, металу, дерева. У сучасній узді відсутні.

⁴ Шенкель – частина ноги вершника (від коліна до щиколотки).

Наведемо лише два досить показові приклади, заснованих на зображеннях, що відбиті на знаменитій срібній амфорі із царського скіфського кургану Чортомлик (Рис. 6).

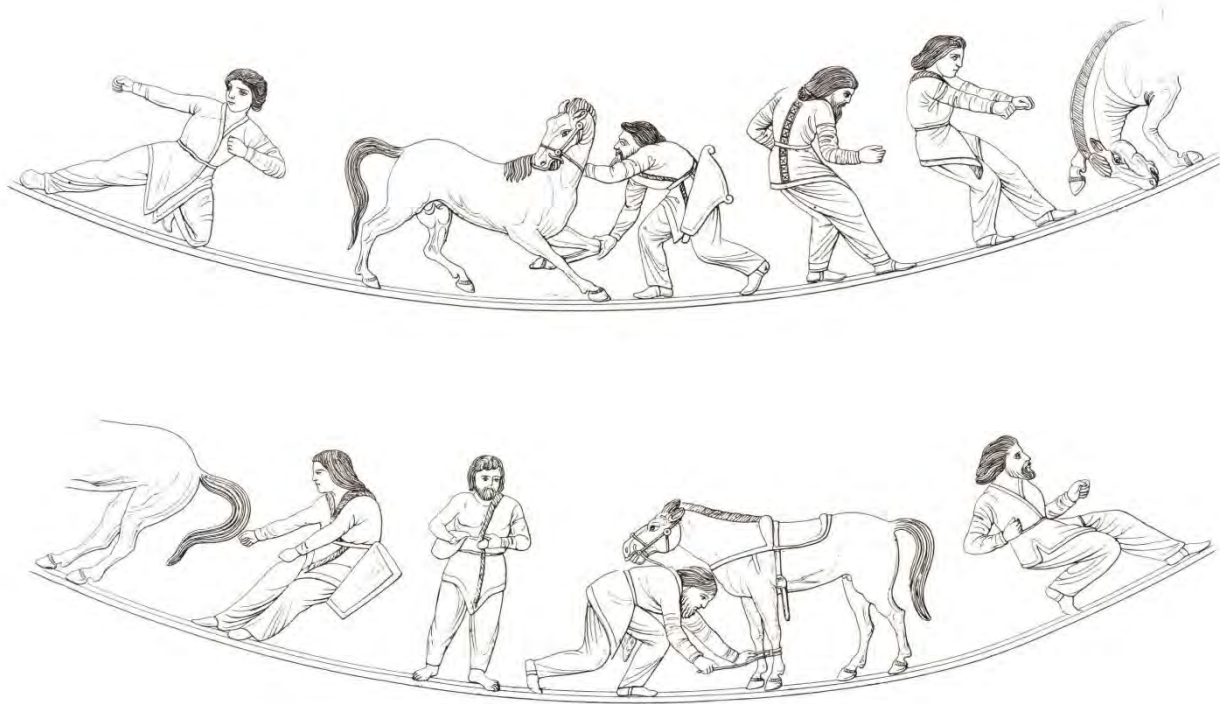


Рис. 6. Дресура коней скіфами (срібна амфора з кургану Чортомлик).

На них, на думку Р.Ролле (Ролле 1999), відображений процес навчання бойового коня такому складному елементу виїждження, як уміння опускатися на всі чотири коліна. Цей елемент виїждження, вироблення якого вимагало великого терпіння й досвіду, забезпечував маскування вершників у високій степовій траві, а також полегшував посадку пораненого в бою воїна на свого чотириноного рятівника. Крім того, на цих зображеннях помітно, що скіфи використовували під сідло жеребців. Тим часом, у регулярній кавалерії кінський склад формувався лише за рахунок меринів і кобил, оскільки жеребці могли порушити парадний лад або бойовий порядок, захопившись кобилою, що сподобалася їм. Це ще одне свідчення прекрасного й умілого поводження номадів зі своїм бойовим напарником.

Осілим сусідам войовничих кочівників така майстерність була майже недосяжна. Так, в IX – VIII ст. до н.е. на границях могутньої Ассирії вперше з'явилися загоны кінних стрільців з лука. Ними були кіммерійці, перший кочовий народ Східної Європи, ім'я якого збереглося в писемних джерелах. Відомі зображення кіммерійських воїнів, які кинули поводдя й стріляють з лука на коні, що скаче, напівобернувшись назад (Рис. 7, 8).

У складі ассірійської армії того часу також були кавалерійські частини. Однак ассірійські кіннотники не могли сполучати дві справи одночасно – управляти конем і діяти зброєю. Тому вони були змушені битися попарно: один з них («правчий» або «браздодержець») управляє і свої конем, і конем другого вершника, руки якого, таким чином, звільнялися, і він міг застосовувати зброю (Ковалевская 1977, С. 83–84).

Природно, повною мірою опанувати всіма навичками кінного бою й складною методикою дресури бойового коня була спроможна тільки людина, що виростила, у буквальному сенсі цього слова, на коні, тобто природжений кочовик.



Рис. 7. Кіммерійці на рельєфі з Німруду.



Рис. 8. Зображення кіммерійців на вазі з колекції Ватикану.

Таким чином, номад і його кінь являли собою одне ціле. Не випадково на одному з курултаїв хуннських⁵ вождів пролунала наступна думка: битися на коні є наше панування і тому ми страшні всім народам (Бичурин 1950, С. 88).

Відповідно, кінь у кочівників цінувався дуже високо. За даними С.А.Плетнєвої, у половців, що населяли наші степи в епоху Середньовіччя, 1 кінь дорівнювався до 5 голів рогатої худоби + 6 вівцям (Плетнєва 2010, С. 127). В інших регіонах Степу вартість одного коня прирівнювався до вартості 7 – 10 овець або до ½ верблюда.

3. Комплекс озброєння. Зазвичай прийнято підрозділяти цей комплекс на наступальне й захисне озброєння.

⁵ Хунну – кочовий народ, що мешкала на північ від кордонів Китаю. Пізніше увійшов до європейської історії під ім'ям гунів, де і заслужив славу «бича божого».

Одним з найважливіших і характерних елементів у наступальному арсеналі кочовика був лук, який по праву вважається першим механічним пристроєм, що був створений людиною. Його історія почалася близько 40 – 30 тис. років тому.

По своїй конструкції все луки поділяються, в основному, на два основні типи: прості – виготовлені із цільного шматка деревини, і складні, при виробництві яких використовувалося дерево різних порід, сухожилля, іноді деталі з кістки й рогу, а пізніше – і металеві накладки. За рахунок цього в складному луці утворювалися зони твердості й пружності, що підсилювало його потужність.

Найбільш ранні луки цього типу відомі під ім'ям «скіфського» лука й були широко поширені на всій території степової Євразії в I тис. до н.е. і на самому початку I тис. н.е.

Незважаючи на свою назву – «скіфський», такі луки з'являються ще в найпізнішій передскіфський час. Про це можуть свідчити зображення подібних луків у кочових попередників скіфів – кіммерійців, на відомому рельєфі, що прикрашав палац ассирійського царя Ашшур-Нацирр-пала II, який правив в 883 – 859 рр. до н.е., і на вазі з Ватикану (Рис. 7, 8).

Такі луки були порівняно невеликих розмірів – у довжину вони сягали, приблизно, 60 – 70 см, однак випущені з них стріли, як свідчать писемні джерела, могли долати відстань до 500 м. При цьому кожний лучник був спроможний випустити до 12-14 стріл у хвилину.

Пізніше, у результаті ряду вдосконалень і збільшення розмірів лука «скіфського» типу, широке поширення одержав більш потужний лук «гуннського» типу (його довжина сягала 1,6 м), на основі якого, у свою чергу, були створені тюркський, уйгурський, кіпчакський, монгольський і, нарешті, знаменитий турецький луки.

Другою за значенням наступальною зброєю були залізні мечі, а потім шаблі. Кочовики I тис. до н.е. й початку I тис. н.е. використовували як короткі мечі, що мали властивості колоти та рубати, найбільш відомими з котрих є скіфські акінаки, які призначалися, головним чином, для ударів, що колють, в рукопашному бою. Відомі й довгі мечі для вершників, довжина яких, у деяких випадках, перевищувала 1 м. Вони застосовувалися для рубки з коня.

Приблизно в VI – VII ст. н.е. на зміну мечам приходять більш легка шабля, розрахована на нанесення ударів, що рубають і ріжуть. Для їхньої більшої ефективності центр ваги цієї холодної зброї був зміщений ближче до вістря.

Помітне місце в комплексі наступального озброєння займали також списи. Списи, еволюція яких бере свій початок від загостреної на вогні жердини, пройшли довгий шлях розвитку, поки на початку I тис. до н.е. не стали оснащуватися залізними наконечниками різної, близької до листоподібної, форми.

Списи перших кочовиків Східної Європи – кіммерійців і скіфів, були порівняно невеликі по своїм розмірам⁶ і використовувалися як металеві й ударна зброя. Трохи пізніше, коли своїм пануванням в українських степах скіфи поступилися сарматам, на озброєнні сарматських вершників з'явилися ударні списи-піки, довжина яких досягала 4 м. Сила удару такою пікою, яка складалася з ваги вершника й коня, помноженої на швидкість коня,⁷ була такою великою, що воїн, за свідченням прадавніх авторів, міг простромити двох супротивників, що стояли в зімкнутому строю.

Не випадково довгі піки міцно узвичаїлися в арсеналі кінних воїнів і знаходилися на озброєнні козачих військ аж до початку XX в.

Крім того, кочові воїни широко використовували бойові сокири – клевці й чекани, могли застосовувати пращу й, звичайно ж, майстерно володіли арканом.

Захисне озброєння складалося із простого обладунку, виготовленого з товстих волячих шкір (природно, археологічно вони не фіксуються), так і обладунку, посиленого панцирними металевими пластинами. Лускатий панцирний обладунок був запозичений у період скіфських походів у країни Передньої Азії, де він на той час був добре відомий. Він відрізнявся своєю надійністю, оскільки залізні й бронзові невеликі пластини, нашиті на основу, взаємно перекривали одна одну, створюючи двох-, а то й тришарове покриття. Оскільки пластини нашивалися на основу у вигляді сорочки зі шкіри або тканини лише за верхній край, такий панцир, на відміну від обладунків середньовічних

⁶ Довжина скіфського списа, як неодноразово зафіксовано при археологічних дослідженнях, складала 212-214 см. Ця цифра кратна розмірам скіфських поховальних споруд. Це може свідчити, що при їх розмітці як міра довжини використовувалися саме списи. При цьому не можна не звернути увагу на те, що стара російська міра довжини – сажень (213,36 см) практично відповідає довжині скіфського списа. Виникає досить цікаве питання – а чи не пішов російський сажень з тих вікопомних часів, коли довжину вимірювали списками?

⁷ Швидкість коня, пущеного у весь кар'єр, досягає 20 км/год, а на коротких дистанціях вона могла бути і більшою – світовий рекорд швидкості складає 1000 м за 53,7 секунд.

європейських лицарів, не сковував рухів воїна й був більш легким. Застосовувалися також шоломи різного типу, поножі, бойові пояси з металевим набором й щити, посилені металом.

У сарматську епоху заслужену славу добули катафрактарії (важко озброєні вершники) – одягнені від голови до ніг у кольчуги і панцирний обладунок кінні воїни, озброєні довгими піками (Рис. 9). Клин таких вершників легко розрізав ворожі ряди.

Сарматські катафрактарії неодноразово демонстрували свою перевагу в боях з римськими легіонами, що змусило правителів Рима залучати сарматських катафрактаріїв у якості найманого війська.

Пізніше до набору захисного озброєння кочовиків більш широкого вжитку набула кольчуга, посилена іноді металевими пластинами.



Рис. 9. Рельєф Тріфона з Танаїса. II ст. до н.е.

Оскільки екстенсивне скотарство не могло повною мірою забезпечити кочове суспільство продуктами землеробства й ремесла (заняття ремеслом у кочовиків взагалі було справою ганебною), значну частину прибавочного продукту номади одержували за рахунок зовнішньої експлуатації – у вигляді прямого завоювання територій з осілим населенням, накладання данини, контролю над торговельними шляхами та ін.

Тому кочове суспільство будувалося по військово-ієрархічній системі, а війна була одним із самих гідних занять справжнього кочовика.

Улюбленими їхнім тактичними прийомом був обстріл супротивника масою стріл (тисяча воїнів протягом однієї хвилини могла засипати супротивника більш ніж 10000 стріл) з безпечної відстані, проскакуючи уздовж строю ворогів по дотичній; удавана втеча з метою заманити супротивника в задалегідь підготовлену засідку та інші степові хитрості.

Широко застосовувався стратегічний відступ для вимотування сил супротивника й нав'язування вирішального бою в найбільш вигідному кочовикам місці. Така стратегія була блискуче застосована скіфами під час вторгнення в Скіфію потужної армії перського царя Дарія I (близько 514 г. до н.е.), які, після перемоги над Дарієм I, завоювали славу непереможного народу.

Маневреність кінного війська кочовиків, у яке входив практично кожний дорослий юнак і чоловік, що становило, приблизно $\frac{1}{4}$ усього населення кочової орди, його високі бойові якості й першокласне для того часу озброєння дозволяло номадам не тільки протистояти осілим народам, але й, найчастіше, підкоряти їх своєї владі. Досить сказати, що кочова орда хунну чисельністю близько 300 тис., яка потребувала шовку, борошна й залізних виробів, вела на рівних боротьбу з населенням Прадавнього Китаю, чисельність якого досягала 50 млн. чоловік (Гумилев 2008, С. 25).

На закінчення цього невеликого огляду слід додати, що всю історію кочівників прийнято підрозділяти на два етапи – історію ранніх кочовиків (для території України це історія іранономовних кіммерійців, скіфів, сарматів) і історію пізніх кочівників, пов'язану з різними тюрко- і монголономовними народами (гуни, авари, печеніги половці, монголи й ін.).

Список посилань

1. Археологія Української РСР. – Т.І. – 448 с.
2. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Т. I. – М.-Л., 1950 – 380 с.
3. Великая Скифия. – Киев-Запорожье. – 2002. – 339 с.
4. Генинг В. Ф., Зданович Г. Б., Генинг В. В. Синташта: Археологический памятник арийских племен Урало-Казахстанских степей. – Ч. 1., Челябинск, 1992. – 408 с.
5. Генинг В.Ф. Могильник Синташта и проблема ранних индоарийских племен // СА. – 1977. - №4.- С. 53-73.
6. Гузев Ю.В., Гончаренко И.В., Винник Д.Т. Изображение лошади на петроглифах древних степных народов // Науково-технічний бюлетень ІТ НАН. – 2014. - №111. – С. 14-20.
7. Гумилев Л.Н. От Руси до России. – СПб., 2008. – 320 с.
8. Етнічна історія давньої України. – К., 2000. – 276 с.
9. Ковалевская В.Б. Конь и всадник (пути и судьбы). – М., 1977. – 152 с.
10. Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М., 1984. – 262 с.
11. Новоженев В.А. Чудо коммуникации и древнейший колесный транспорт Евразии. – М., 2012. – 499 с.
12. Плетнева Светлана. Половцы. – М., 2010. – 216 с.
13. Ролле Рената. О фризе Чертомлыкской амфоры. – К., 1999. – 35 с.
14. Свод этнографических понятий и терминов. Материальная культура. – М., 1989. – 222 с.
15. Хазанов А.М. Социальная история скифов. – М., 1975. – 341 с.
16. Хрестоматія з Історії України. – К., 1996. – 333 с.
17. Яворницький Д.І. Історія запорізьких казаків. – Т. 1. – Львів, 1990. – 319 с.
18. <http://shkolazhizni.ruarchive/0/n-31177/>
19. Levin Marsha, Rassamakin Yuri, Kislenko Aleksandr, Tatarintseva Nataliya. Late prehistoric exploitation of the Eurasian Steppe. – Cambridge, 1999. – 216 s.

References

1. Arkheolohiya Ukrayins'koyi RSR. – T.I. – 448 s.
2. Bychuryn N.Ya. (Yakynf). Sobranie svedenyyu o narodakh, obytavshykh v Sredney Azyu v drevnye vremena. – T. I. – M.-L., 1950 – 380 s.
3. Velykaya Skyfiya. – Kyev-Zaporozh'e. – 2002. – 339 s.
4. Henynh V. F., Zdanovych H. B., Henynh V. V. Syntashta: Arkheolohycheskyy pamyatnyk aryyskykh plemen Uralo-Kazakhstanskykh stepey. - Ch. 1. -, Chelyabynsk, 1992. – 408 s.
5. Henynh V.F. Mohyl'nyk Syntashta y problema rannykh yndoaryyskykh plemen // SA. – 1977. - № 4.- S. 53-73.
6. Huzeev Yu.V., Honcharenko Y.V., Vynnyk D.T. Yzobrazhenye loshady na petrohlyfakh drevnykh stepnykh narodov // Naukovo-tekhnichnyy byuletен' IT NAN. – 2014. - №111. – S. 14-20.
7. Humylev L.N. Ot Rusy do Rossyy. – SPb., 2008. – 320 s.
8. Etnichna istoriya davn'oyi Ukrayiny. – K., 2000. – 276 s.
9. Kovalevskaya V.B. Kon' y vsadnyk (puty y sud'by). – M., 1977. – 152 s.

10. Lypets R.S. Obrazy bатыra y eho konya v tyurko-monhol'skom эpose. – М., 1984. – 262 s.
11. Novozhenov V.A. Chudo kommunykatsyy y drevneyshyy kolesnyy transport Evrazyu. – М., 2012. – 499 s.
12. Pletneva Svetlana. Polovtsy. – М., 2010. – 216 s.
13. Rolle Renata. O fryze Chertomlykскоу amфоры. – К., 1999. – 35 s.
14. Svod etnohrafycheskykh ponyatyuy y termynov. Materyal'naya kul'tura. – М., 1989. – 222 s.
15. Khazanov A.M. Sotsyal'naya ystoriya skyfov. – М., 1975. – 341 s.
16. Khrestomatiya z Istoriyi Ukrayiny. – К., 1996. – 333 s.
17. Yavornyt'sky D.I. Istoriya zaporiz'kykh kazakiv. – Т. 1. – L'viv, 1990. – 319 s.
18. <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-31177/>
19. Levin Marsha, Rassamakin Yuri, Kislenko Aleksandr, Tatarintseva Nataliya. Late prehistoric exploitation of the Eurasian Steppe. – Cambridge, 1999. – 216 s.

Список ілюстрацій

- Рис. 1. Скіфські коні (зображення на срібній амфорі з кургану Чортомлик)
Рис. 2. Поховання ямної культури з возом та реконструкція воза (малюнок П.Конієнко).
Рис. 3. Колесо скіфського возу (реконструкція А.І.Тереножкіна за матеріалами кургану Гайманова Могила).
Рис. 4. Скіфські кибитки.
Рис. 5. Колісниця з могильника Синташта.
Рис. 6. Дресура коней скіфами (срібна амфора з кургану Чортомлик).
Рис. 7. Кіммерійці на рельєфі з Німруді.
Рис. 8. Зображення кіммерійців на вазі з колекції Ватикану.
Рис. 9. Рельєф Тріфона з Танаїса. II ст. до н.е.

МУРЗИН В.Ю.

Лауреат Государственной премии Украины, доктор исторических наук, профессор Бердянского университета менеджмента и бизнеса (г. Бердянск, Украина)
e-mail: vjmurzin@ukr.net

О ПРЕДПОСЫЛКАХ НОМАДИЗМА В СТЕПНОЙ УКРАИНЕ

Аннотация

Под термином «кочевничество» или «номадизм» в современных исторической и этнографической науках понимают своеобразные формы хозяйства и связанного с ним быта, основой которых является экстенсивное скотоводство, что подразумевает сезонное перемещение населения и стад скота. Насколько мы можем судить, становление кочевого скотоводства и соответствующего образа жизни приходится на юг Украины, примерно, на рубеж II и I тыс. до н.э., что, в принципе, соответствует дате этого знаменательного события и в других районах Евразийской Степи. Однако не следует забывать, что жизнь кочевника практически невозможна без трех важнейших компонентов: наличие легкого мобильного жилья, верхового коня с соответственно развитой уздой, наличие мощного комплекса вооружения, в том числе дальноточного лука. Именно процессу формирования этих предпосылок кочевого образа жизни и посвящена данная статья.

Ключевые слова: кочевничество, номадизм, индоевропейская проблема, ямная культура, катакомбная культура, кіммерійці, скіфи, кибитка, катафрактарии.

MURZIN V.

Laureate of the State Prize of Ukraine,
 Honored Doctor of Philosophy in History,
 Professor of Berdyansk University of Management and Business (Berdyansk, Ukraine)
 e-mail: vjmurzin@ukr.net

ABOUT PREREQUISITES OF NOMADISM IN STEPPE UKRAINE

Summary

The term “vagabondage” or “nomadism” (from the Greek nomas, the genitive case nomados – nomadic) in contemporary history and ethnography is defined clearly enough. It refers to the peculiar shapes of the economy and the associated devices, which are based on extensive ranching, that means the seasonal movement of people and herds of cattle.

As far as we can judge on the basis of the current state of archaeological sources, the development of nomadic pastoralism and associated lifestyle falls on the south of Ukraine, approximately, to the line II and I millennium BC, which, in principle, corresponds to the date of this momentous event and in other parts of the Eurasian Steppe.

However, for the transition to a nomadic way of life that allowed to master completely the biological resources of the Ukrainian steppe, which now occupies 41% of the current territory of our country, we needed a number of material assumptions: 1. The presence of a light portable housing; 2. Strong riding skills and the emergence of a functional quality bridle of the riding horse; 3. Creation of a complex of reliable and effective weapon, especially a complex long-range bow.

Formation of such elements of nomadic culture dates back to the Eneolithic epoch (the copper stone century) and bronze. The article is devoted namely to this subject.

Keywords: vagabondage, nomadism, Indo-European problem, pit culture, catacomb culture, Cimmerians, Scythians, kubitka, cataphractories.

УДК: 141.1:130.2:165.1 “653”

БУТЧЕНКО Т.И.

доктор философских наук, доцент,
 зав. кафедрой социальной философии и управления
 Запорожского национального университета, (г. Запорожье, Украина)
 e-mail: tiberuus@yandex.ru

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ НАУЧНОГО СОЗНАНИЯ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аннотация

Статья представляет анализ становления философии научного сознания в эпоху Средневековья. Показывается, что в стремлении познать высшую духовную силу – Бога, доминирующее религиозное мировоззрение порождало мыслительное движение, направленное на раскрытие сущности явлений сознания. Решение этой проблемы стимулировало масштабную аналитическую работу по формированию понятийного аппарата научно-теоретического познания. Обосновывается, что этот процесс имел выраженное философское содержание, что и дает основание говорить о Средневековье как о важнейшей эпохе в становлении философии научного сознания.

Ключевые слова: философия научного сознания, Средневековье, становление, патристика, пантеизм, реализм, номинализм, арабские перипатетики, концепция двойной истины, схоластика.

Актуальность темы статьи обусловлена необходимостью историко-философского определения мировоззренческих предпосылок отчуждения современного научного сознания, т.к. именно на этой основе становится возможным более глубокое понимание направлений оптимальной перестройки его философских оснований. В этом контексте актуализируется исследование генезиса философской мысли во взаимосвязи со становлением науки в эпоху Средневековья, которая длилась

свыше тысячи лет и значительно повлияла на формирование культурных предпосылок основных сфер жизнедеятельности современного общества.

Отметим, что в медиевистике накоплен огромный пласт историко-философских знаний, в котором, однако, недостаточно представлен процесс конституирования философского ядра научного сознания в период Средневековья. В немалой мере это обусловлено большим вниманием к религиозной специфике средневековой философии и недооценкой ее научно-познавательного потенциала [7; 8]. В то же время стоит прислушаться к мнению тех исследователей, которые считают, что представление о Средневековье не может сводиться лишь к образу «темных веков», несмотря на многочисленные эксцессы религиозного обскурантизма, известные из истории [5; 9]. Вызывает сомнение и слишком высокая оценка средневековых философско-научных достижений, которая иногда встречается в литературе [6].

Исходя из сказанного, **цель статьи** – определить насколько полным и внутренне дифференцированным был процесс становления философии научного сознания в эпоху Средневековья.

Истоки средневековой философии были связаны с деятельностью представителей патристики – направления, в рамках которого впервые была проведено философское обоснование христианского вероучения (I – VIII вв.). Озабоченные необходимостью сплочения сторонников становящейся конфессии и вступая в связи с этим в различные теологические споры, отцы церкви были вынуждены заняться формированием философского ядра религиозного мировоззрения. Особенно ярко на этом поприще проявил себя Аврелий Августин (354 – 430 гг.) – апологет христианства и автор оригинального философско-религиозного учения.

В молодости Аврелий Августин увлекался идеями Платона, Плотина и Цицерона, примыкал к манихеям, разочаровавшись в которых, одно время сближался со скептиками, сомневающимися в возможности отыскать истинное знание. В итоге, однако, Аврелий Августин преодолел скептицизм и даже внес свою лепту в обоснование категории «истина». В частности, рассматривая аргументы скептиков, он отметил противоречивость их позиции: сомнение об истинности знания подспудно основывается на истине. «...всякий, кто сомневается в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться...», «...тот не должен сомневаться относительно истины, кто почему бы то ни было мог сомневаться» [4, с. 600].

В вопросе об источнике истины приоритет признавался за религиозной верой, но подчеркивалось, что последняя должна стимулировать разум постигать Бога и человеческую душу. При этом различались наука (*scientia*) и мудрость (*sapientia*), первая касается вещей временных и изменчивых, необходимых для земной жизни, вторая – вещей вечных и неизменных, необходимых для приобщения к небесному блаженству. Вот почему философия как любовь к мудрости выше науки и необходимая, хотя и подчиненная, составляющая религиозной веры. На основе максимы «верить, чтобы понимать» было переработано учение Платона и неоплатоников (прежде всего, Плотина) об идеальной первооснове бытия в духе доктрины божественного креационизма, изложенной в религиозных текстах. Вместо представления о циклической эманации идеальной субстанции, формообразующей инертный материальный субстрат, утверждался одномоментный акт божественного творения всего сущего из ничего.

Отсюда изменялось понимание «времени». Сохранялось его платоновское и аристотелевское определение как меры движения и одновременно в отличие от классиков античной философии указанная мера соотносилась не с циклами разворачивания космического логоса, а с движениями человеческой души (воспоминание как бытие прошлого, упование как бытие будущего) и религиозно-историческими изменениями: от акта сотворения через поступательную серию преобразований к будущему единению в лоне христианской церкви всего человечества и Бога, пребывающего в вечности. Качественно новым в данной трактовке явилось представление о необратимости и поступательности изменений, что подводило к идее прогресса – одной из установок научного сознания.

Однако античный фатализм не устранялся, а даже усиливался: космическая предопределенность бытия трансформировалась в божественную. Такой вывод следовал из критики учений о свободе воли индивида, которая отрицалась, а вместо этого предлагалась религиозная доктрина о провиденциализме, чудесной не связанности божественной воли чем-либо. Одновременно на основе признания за идеями (мыслями Бога перед актом творения) высшей действительности доказывалось преимущество узко теоретического, умозрительного познания перед экспериментальными исследованиями. Их значение нивелировалось в свете утверждения тленности и иллюзорности града земного и напротив вечности и наивысшей истинности града небесного. Все это

ограничивало развитие научного подхода к постижению мироздания и, в какой-то мере, выступало источником будущих догматических трансформаций идей Августина Аврелия самых разных толков (католического, протестантского и др.).

Одновременно характерная для мыслителя апологетика истины, превращаясь в канон, обуславливала рационализацию религиозного мировоззрения. По сути, утверждение августианства как официальной доктрины церкви означало сакрализацию платонического учения. В свою очередь этим «узаконивалось» его дальнейшего изучения, что не могло не создавать благоприятные условия для открытия философских оснований научно-познавательного процесса, не всегда вмещавшихся в «прокрустово ложе» религии. Хотя бы потому, что многомерность идей Платона не исключала разнообразных и даже противоположных интерпретаций.

Пример – «Ареопагитский корпус», авторство над которым приписывалось святому Дионисию Ареопагиту – мифическому ученику апостола Павла (по одной из версий их действительный автор – Петр Ивер (ок. 411 – 491 гг.), грузинский философ, последователь византийского неоплатоника Прокла (412 – 485 гг.) [9]. В данном сборнике в отличие от официальной креационистской доктрины развивались неоплатонические идеи о множественных циклических эманациях божественных идей, в процессе которых формируется иерархическая структура всего сущего. Среди прочего здесь возникла почва для пантеистического отождествления явлений бытия, Бога и природы и, далее, для отождествления теологии, науки и философии. Ведь, исходя из логики пантеизма, познавая природные явления, человек одновременно постигает и Бога и наоборот. В «Ареопагитиках» этот логический переход еще не был сделан. Философско-пантеистические интенции затенялись сильной мистической составляющей неоплатонического происхождения.

Но в учении Иоанна Скотта Эриугены (ок. 810 – 877 гг.) – ирландского философа, переведшего «Ареопагитики» с греческого языка на латынь, указанное отождествление было проведено достаточно четко. Настаивая на том, что именно разум – источник авторитета, Иоанн Скотт утверждает: «истинная философия есть истинная религия, и обратно, истинная религия есть истинная философия [4, с. 789]. Метод разумного познания – диалектика, которая выполняет две функции – гносеологическую и онтологическую. А именно: диалектическое разделение родов и видов – это не только мыслительная операция, это и реально существующий порядок бытия. Чем выше степень всеобщности выведенного в результате понятия, тем выше его онтологический статус в иерархии сущего. При этом «для всех вещей, которые либо доступны восприятию ума, либо превышают его усилия, первейшее и предельное разделение есть разделение на сущее и не-сущее, и для всего этого имеется общее обозначение – по-гречески *physis*, а по-латыни *natura*» [4, с. 790].

В свою очередь, природа разделялась на четыре вида. Бог понимался как воплощение первого «творящего» вида природы и ее субстанциональная часть, которая образует сущность всех вещей. Далее Бог творит второй «творящий и сотворенный» вид природы – логос как совокупность идей, первопричин земных вещей. Последние составляют третий «сотворенный и не творящий» вид природы и в силу своей тленности относятся к сфере не-бытия, а их идеальная первооснова с помощью Святого Духа, в конце концов, возвращается к Богу, выступающему в этом случае четвертым видом природы – не творящей и не сотворенной.

Как видим, в учении Эриугены о разделении природы присутствовала аристотелевская градация форм бытия «движется – недвижимо», «движется и движимо», «движимо – не движется» и одновременно здесь сохранялись крайности платоновско-августианского учения в подчеркивании иллюзорности явлений земного мира в отношении к высшей абсолютной действительности универсальных идеальных начал. Как попытку избежать ловушек их догматизации можно рассматривать отрицание возможности полностью постичь Бога в качестве чего-то определенного, поскольку это противоречит беспредельности его бытия. Поэтому и «Бог не знает о себе, что он есть, ибо он не есть никакое «что»; ведь он ни в чем непостижим ни для самого себя, ни для какого бы то ни было разума» [4, с. 793].

Т.е. акценты христианского вероучения были существенно изменены: Бог трактовался как часть природы, а догматы – как символы, для истинного понимания которых необходим разум. Вместе с принятием идеи свободы человеческой воли в духе учения Пелагия – все это вело к проникновению в общественное сознание ценности свободомыслия как способа преодоления греховности и приближения человека к Богу. Не подрывать ортодоксию подобные представления не могли. Не удивительно, что произведение Иоанна Скотта «О разделении природы» в 1050 г. было осуждено католической церковью как еретическое, а в 1225 г. приговорено к сожжению на костре.

Одним из поводов для такого приговора был отход от догмата о Пресвятой Троице. Его истолкование стимулировало бурную аналитическую работу над проблемой соотношения категорий

«всеобщее» и «единичное». На ранних этапах, как это можно видеть на примерах философов упомянутых выше, преобладал крайний реализм, исходивший из безусловного утверждения высшей действительности всеобщих понятий в полном согласии с учением Платона. Но со временем эта позиция смягчалась. Во-первых, потому что, как в случае с учением Иоанна Скотта, была чревата пантеистическим «возвеличиванием» Бога-Отца в ущерб иным звеньям божественного триединства, а во-вторых, потому что отрыв универсалий от конкретики земной жизни входил во все более острое противоречие с реальными потребностями развития культуры, в том числе, и науки.

Начиная с XI века в европейских странах стремительно росло население, увеличивалось количество городов, возникали новые ремесла, расширялась торговля. Все это формировало заказ на развитие математики, медицины, астрономии, физики и прочих наук, без которых было невозможно решать насущные практические задачи в сфере производства, архитектуры, торговли, кораблестроения, мореходства и т.д. Тем самым возникал запрос и на изменение оснований познавательного процесса. Вместо абсолютизации всеобщего, программирующей пренебрежительное отношение к экспериментально-прикладному знанию, востребованной становилась более сдержанная позиция.

Ее выработке содействовало более глубокое знакомство с трудами Аристотеля и восточных представителей перипатетической традиции, что стало возможным в связи с крестовыми походами (XI – XIV вв.). Если ранее европейскому ученому сообществу аристотелевское учение было известно в основном благодаря переводу и комментариям к трактату «Категории», выполненным Боэцием (480 – 524 гг.), а также «Введению в Категории» Порфирия (232/233 – 304/306 гг.), то теперь доступными стал более полный список аристотелевских сочинений вместе с комментаторскими и оригинальными работами арабских и византийских перипатетиков [8].

Длительный период времени (до XI – XII вв.) византийская и арабская цивилизации обгоняли западноевропейскую. Значительно более высокий уровень научных достижений первых был связан и с большими успехами в формировании философских оснований познания. Именно здесь возобновилось развитие умеренно-реалистического подхода Стагирита, открывавшего определенные методологические возможности для разворачивания эмпирического уровня познавательной деятельности.

Отметим Аль-Кинди (801 – 873 гг.) – «отца арабской философии». В духе аристотелевского учения он определял Аллаха как наиглавнейшую субстанцию, «энтелехию всего», «творца всего действующего». А значит, «первая философия» или «метафизика» в качестве знания о божественной первопричине является основанием для всех наук. Обосновывалось, что философское познание субстанции невозможно без изучения ее первых атрибутов – количества и качества с помощью наук о «числе», «гармонии», «измерении площадей», «строении и движении Вселенной и периодах движения тел мира». «Кто не усвоил этих четырех наук, имеющих особое название – математических, или пропедевтических ... у того нет знания количества и качества, тот не обладает знанием субстанции, у того, стало быть, нет знания философии» [4, с. 711].

Аль-Кинди попытался воплотить эту познавательную установку. Делал это он с энциклопедическим размахом, написав более двухсот трактатов по астрономии, физике, химии и т.д. Проведенные им научные изыскания, по-видимому, влияли и на его философское творчество. В частности, решая проблему соотношения формы и материи, опираясь на данные опыта, арабский мыслитель отступал от аристотелевских канонов, настаивая на том, что в ряде случаев материальный субстрат обуславливает определенное формообразование, а не наоборот, как это утверждалось в трудах Аристотеля.

Но допускались отступления от аристотелевского подхода и иного рода. Так, вероятно, в ответ на доктринальное давление со стороны религии воспроизводились неоплатоновские представления об абсолютной бесконечности божественного духа и его несвязанности с материей. На их основании делался вывод о том, что человек не может полностью познать Аллаха, используя лишь силу разума. Поэтому религиозное откровение имеет высшую значимость, позволяя полнее приобщиться к постижению божественной субстанции. «Уступка» религии, однако, приводила к делению духовной деятельности на теологическую и философско-научную. Если первая оперирует исключительно мистическим знанием, то вторая – рациональным. И то, и другое – необходимо и полезно. По сути, таким образом, формулировалась концепция «двойственной истины», сыгравшая впоследствии немаловажную роль для эмансипации философии и науки из оков религиозной ортодоксии.

Учение Аль-Кинди стояло у истоков интеллектуального движения, представители которого (Аль-Фараби (870 – 950 гг.), Ибн-Сина (980 – 1037 гг.), Ибн-Рушд (1126 – 1198 гг.) и др.) возрождали аристотелевскую традицию предметной философской рефлексии познавательной деятельности.

Наиболее показательна фигура Аль-Фараби – крупнейшего представителя восточной философии, «Второго учителя» («Первым» был Аристотель).

Как можно судить из сохранившихся трактатов [2; 3], круг научных интересов Аль-Фараби был чрезвычайно широк, включая вопросы астрономии, логики, математики, медицины, психологии, социологии, физики и др. Но все же в становящейся науке он наибольшим образом проявил себя именно как философ, пытавшийся раскрыть основоположения единства доступного ему массива научных знаний. В ходе их классификации были выделены четыре раздела. К первому была отнесена наука о языке. Ко второму – логика. К третьему – математика, охватывающая арифметику, геометрию, оптику, астрологию, астрономию, географию, музыку, а также прикладные науки, связанные, прежде всего, через алгебру с управлением и различными ремеслами. И к четвертому – физика и метафизика.

Развивалось аристотелевское понимание рефлексивного предназначения философии (как «метафизики»), четко различались ее онтологическая и гносеологическая стороны. В «метафизике» выделялись три раздела – первый посвящен проблеме существования вещей, второй – изучает основы «доказательств теоретических частных наук...», «основы логики, основы математики, основы физики и ищет подтверждения и объяснения их сущностей и особенностей» [3, с. 99 – 100], третий – самый важный, ибо он изучает иерархию нематериальных сущностей, таким образом, определяя божественный абсолют.

Категориальные основания научного знания («бытие», «необходимость», «возможность», «движение» и т.д.) трактовались как ступени постижения абсолютного единого, лишеного какого-либо внутреннего противоположения. Тем самым задавался консерватизм фундаментальных понятийных конструкций, «увековечивавших» уже достигнутые результаты научного познания без поправки на их историческую ограниченность (например, в вопросе обоснования геоцентризма). Данный недостаток перипатетической философско-научной традиции четко проявился на будущих исторических этапах. Но в рассматриваемый период она в большей мере играла позитивную роль, выступая методологической основой активизации систематических научных исследований. В Европе ее влияние испытали схоластические учения, составившие следующую веху в становлении философии научного сознания.

Институциональной предпосылкой расцвета схоластики стали светские школы, а впоследствии – университеты – центры средневекового образования и учености. В то время они не могли быть полностью светскими. В деятельности схоластов активнейшим образом участвовали официальные представители церкви, руководство которой стремилось всеми силами контролировать процесс удовлетворения растущих познавательных и образовательных потребностей общества. Но это не всегда удавалось. Уже на ранних этапах профессионализация преподавательской и академической работы, вооруженной учением о «двойственной истине», обуславливала относительную автономию схоластов, многие из которых в поиске истины вплотную подходили к опровержению канонизированных догматов.

Так, исходя из комментариев к аристотелевским текстам Боэция и Порфирия, допускавших двойственность в трактовке соотношения всеобщего и единичного, Иоанн Росцелин (1050 – 1122 гг.) утверждал, что универсалии – лишь «звуки голоса», а реально существуют только отдельные вещи. Отсюда и Святая Троица – сочетание трех божественных субстанций, существующих отдельно, что было явно неприемлемым для католической церкви, осудившей данное учение, заставив его автора публично отречься от него.

Формирующийся таким образом, номинализм имел противоречивое значение для развития науки. С одной стороны, он служил базой для переориентации исследований: с «разреженной, бедной кислородом» высоты абстрактного теоретизирования они спускались, так сказать, на «грешную землю», направляясь на изучение конкретных явлений, исходя из информации, данной в ощущениях. С другой стороны, отрицание онтологического статуса всеобщего препятствовало становлению науки как знанию о закономерных, а значит и всеобщих, связях познаваемых явлений.

Слушатель лекций Иоанна Росцелина Петр Абеляр (1079 – 1142 гг.) обосновывал более умеренную версию номинализма – концептуализм – подход, согласно которому универсалии существуют лишь в мышлении как понятия, соотносимые с множеством сходных отдельных вещей и явлений. Тем самым подчеркивалась активность познавательной деятельности, по определенным логическим правилам индуцирующей целостную картину из множественности единичных чувственных восприятий. Логика рассматривалась как наука о речи, наиболее близкая к логосу, которая трактовалась и как слово Бога, и как его мудрость. Кроме желания сакрализировать логику,

здесь проявлялись и интенции теологического логицизма – т.е. стремления свести к логике все основные термины вероучения, описывающие Бога и его творческую деятельность.

Интерпретация в таком ключе библейского тезиса «в начале было слово» (слово – греч. *logos*) означала онтологизацию лингвистической логики, конструкция которой приписывался особое существование в некоем третьем «концептуальном» мире. «Умножение сущностей» оказывалось необходимым, чтобы избежать признания за логическими понятиями, а по сути теми же универсалиям, существования в единичных вещах, что противоречило общему номиналистическому настрою Петра Абеляра. Пытаясь преодолеть раздвоенность, он тщательно проработал логические средства индуктивного перехода от данных опыта к «концептуальному», т.е. понятийно оформленному знанию.

В лагере сторонников реализма тоже вышли на проблему индуктивного обобщения как источника теоретического знания. Например, в трудах схоластов Шартрской школы (Гильбер де ля Поре (1076 – 1154 гг.), Иоанн Солсербийский (1115 – 1180 гг.) и др.) почти что в духе абеляровского концептуализма объяснялись процедуры сравнительно-обобщающего абстрагирования подобных и различных признаков отдельных вещей. Коренное отличие заключалось в том, что результаты такой процедуры – родовые и видовые понятия признавались существующими не только в мышлении, а и в действительности в качестве форм, связывающих множество единичных явлений в определенные совокупности.

Реализуя эту логику, исследователи пытались воссоздать целостную картину мироздания, систематизируя научные знания о природе (в большинстве случаев они были почерпнуты в арабских источниках). Все эти разработки в основном носили чисто теоретический характер. Между тем развитие индуктивной точки зрения на природу и задачи познания требовало перехода от простой систематизации уже добытых знаний к попыткам извлечения нового общего знания из отдельных данных опыта. Последнее и было проделано отдельными представителями Оксфордской школы (Роберт Гроссетест (1170 – 1253 гг.), Роджер Бэкон (1214 – 1292 гг.) и др.).

Необходимость эмпирических методов обосновывал францисканский монах Роджер Бэкон – заслуживший титул «удивительный доктор» («*doctor mirabilis*») за идеи, значительно обогнавшие его время и поражавшие своей необычностью современников великого францисканца. В своих рассуждениях, представляющих одну из версий умеренного реализма, он выходил на утверждение опытной науки в статусе «владычицы умозрительных наук» [4, с. 875], что, по его мнению, открывало человечеству необозримые возможности (Роджер Бэкон мечтал о летательных аппаратах, устройствах для перемещения под водой и т.д.).

При всем том мыслитель отдавал дань эпохе, прилагая значительные усилия для того, чтобы «примирить» формирующееся научное знание и религию. В частности, истоки эмпирических методов открывались в самом вероучении, в котором выделялся внутренний опыт, рождающийся из интуитивного переживания духовных явлений. Подчеркивалось, что он необходим для более глубокого познания, в том числе и земных вещей. Вместе с тем Роджер Бэкон призывал церковь не отбрасывать эмпирическую науку, ибо, лишь овладев всем опытным знанием (и внешним и внутренним), она сможет претендовать на духовное (и политическое) лидерство. Фактически это означало, что священнослужителям, кроме религиозных практик, вменялись в обязанность занятия философией и наукой.

Церковный клир вряд ли мог согласиться с подобным. Но и игнорировать философско-научные знания ему становилось все труднее. В этой ситуации началась работа по их приспособлению к догматам католической доктрины. В плане адаптации научных знаний наиболее продуктивным был Альберт Больштедт (1206/7 – 1280 гг.) доминиканский схоластик, которого называли «универсальным доктором» («*doctor universalis*») и даже «Великим» («*Magnus*») за энциклопедизм проведенных изысканий. Что касается философской части этой задачи, то она была блестяще выполнена его учеником Фомой Аквинским (1225/6 – 1274 гг.) – тоже доминиканцем, посмертно канонизированным и удостоенным титула «ангельского доктора» («*doctor angelicus*»).

Родоначальник томизма построил грандиозную теолого-философскую систему, значительно усилившей антидиалектические коннотации в перипатетической трактовке идеальных первооснов бытия. Для этого сохранялись элементы платонизма и августианства, в духе которых универсалиям приписывалось существование в божественном сверхразуме. Утверждалось, что после акта творения посредством божественного разума они соединяются с инертной материей, составляя сущность индивидуально-неповторимых вещей. В результате образуется иерархия общих форм, нисходящих от Бога к духовным субстанциям ангелов, а потом от них – душам людей и, наконец, спускающихся к единичному многообразию телесного мира. Отвергая августианские представления о «чудесной»

несвязанности божественной воли и развивая аристотелевское учение о действительности и возможности, Аквинат ограничивал «произвол» Бога выбором одной из возможностей творения мироздания, действительность которого подчинена всеведению божественного разума [1].

Возникающая таким образом цепочка «вторичных» причин, порождаемых Богом, имеет упорядоченный характер и в целом вполне познаваема средствами науки. Но она беспомощна, когда дело касается постижения божественной первопричины. Заостряя критическое внимание на несовершенстве философско-научного познания, Фома Аквинский противопоставлял ему христианское вероучение, настаивая на сверхразумности его богооткровенной основы. Тем самым, теология возвышалась над философско-научным знанием. «Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как подчиненным ей служанкам» [4, с.827]. Данные положения можно расценивать, как попытку преодолеть, разрушавшее религию, противостояние «двух истин»: философско-научной и теологической. Вместе с тем обоснование теологии в качестве наивысшей формы рационального постижения единой истины, закрепляло за католическим вероучением монополию на истину, превращало его в единственную «законную» основу, с которой предписывалось оценивать значение тех или иных научных идей и подходов. Т.е. в числе прочего расчищалось пространство и для религиозного обскурантизма.

Эта опасность была распознана самими схоластами, между которыми выделялся Иоанн Дунс Скотт (1266 – 1308 гг.) – деятель францисканского ордена, титулованный как «тонкий доктор» («*doctor subtilis*») за особенную четкость в различении понятий. Критикуя томизм за чрезмерную интеллектуализацию божественной субстанции, он реанимировал августианскую трактовку иррациональности божественной воли, таким образом, восстанавливая в правах концепцию «двойственной истины».

Еще более радикально действовал Вильям Оккам (1285 – 1349 гг.) – францисканский монах, один из последних значимых схоластов, с именем которого связана критика самого схоластического способа теоретизирования. Для преодоления, господствовавшего в нем, догматического освящения всеобщего был использован умеренный номинализм, согласно которому существующими признавались лишь единичные вещи, а универсалии определялись как продукты соотношения интенций сознания и предметности мира. На этой основе «авгиевы конюшни» схоластики очищались от «лишних сущностей» (так называемый принцип «бритвы Оккама»). Кроме того, приводились аргументы в пользу учения о двойственной истине: т.к. общие понятия не существуют как субстанции, то творение Богом мира – это иррациональный волевой процесс. Следовательно, рациональное познание действительно только в сфере деятельности человека, разум которого самостоятельно синтезирует универсалии, а в сфере божественных откровений оно бессильно. Т.е., приближался тот предел, за которым монополия религии на духовное превосходство необратимо разрушалась, и начинался качественно новый этап философского осмысления теоретических моделей действительности.

Выводы и перспективы дальнейших исследований.

Мера и характер доминирования религии на разных фазах и в различных странах, относящихся к средневековью, не совпадали, открывая в диссонансе возможности для сохранения философского наследия античности и его постепенного перетекания в те культуры, которые оказывались для этого готовыми. Но, главное, религиозное мировоззрение имело внутренние источники саморазвития, а в конечном итоге и саморазрушения. Отличаясь от мифологии сознательным «удвоением» мира на «град земной и небесный», навеяв стремление познать высшую духовную силу – Бога, религия порождала мыслительное движение, направленное на раскрытие сущности явлений сознания. Решение этой проблемы стимулировало тщательную шлифовку категориальных посылок теоретического мышления. Хоть этот процесс и был зажат в тиски догматики, он все-таки имел выраженное философское содержание, что и говорить о Средневековье как о важнейшей эпохе в становлении именно философии научного сознания. Принимая во внимание изложенное, можно увидеть перспективу будущих исследований в углубленной ретроспекции современного научного сознания на предмет выявления «родимых пятен» средневекового философского мышления.

Список ссылок

1. Аквинский Ф. Сумма теологии / Фома Аквинский ; [пер. с лат. С.И. Еремеев, А.А. Юдин]. – К. : Ника-Центр, 2005. – Ч. 1. – 576 с.
2. Аль-Фараби Естественно-научные трактаты / Пер. с арабского. –Алма-Ата: Наука, 1987. – 496 с.

3. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Философские трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с.
4. Антология мировой философии в четырех томах / [ред., сост., авт. вступ. ст. В. В. Соколов, ред. кол. В. Ф. Асмус, В. В. Богатов, М. А. Дынник, Ш. Ф. Мамедов, И. С. Нарский, Т. Й. Ойзерман]. – М. : Издательство социально-экономической литературы «Мысль», 1969 – .– Т. 1 Философия древности и средневековья. Часть 2. – 1969. – 937 с.
5. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика / Г. Г. Майоров. – Изд. 2-е. – М. : URSS, 2014. – 298 с.
6. Неретина, С.С. К истории средневековой философии / С.С. Неретина. – Архангельск : Из-во Поморского пед. ун-та, 2003. – 368 с.
7. Рассел Б. История западной философии : и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней / Б. Рассел / Науч. ред. и пер. В.В.Целищев. – 5-е изд., стереотип. – Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2007. – 992 с.
8. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. – Средневековье. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 368 с.
9. Соколов В. В. Средневековая философия / В. В. Соколов; [Учеб. пособие для филос. фак. и отд-ний ун-тов]. – М. : Высш. школа, 1979. – 448 с.

References

1. F. Aquinas, Summa theologiae / Thomas Aquinas ; [per. s lat. I. S. Eremeev, A. A. Yudin]. – К. : Nika-Center, 2005. – Part 1. – 576 p.
2. Al-Farabi Natural-scientific treatises / Transl. with the Arab. – Alma-ATA: Nauka, 1987. – 496 p.
3. Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Philosophical treatises, Transl. with the Arab. – Alma-ATA: Nauka, 1970. – 430 p.
4. Anthology of world philosophy in four volumes / [ed. EDS., auth. Preface. V. V. V. Sokolov, ed. by V. F. Asmus, V. V. Bogatov, M. A. Dynnik, S. F. Mamedov, I. S. Nara, T. Th. Oizermann]. – Moscow : Publisher socio-economic literature "Thought", 1969 – .– Vol. 1 the Philosophy of antiquity and the middle ages. Part 2. – 1969. – S. 937.
5. Mayorov G. G. Formation of medieval philosophy: Latin Patristics / G. G. Mayorov. – Ed. 2-E. – М. : URSS, 2014. – 298 p.
6. Neretina, S. S. the history of medieval philosophy / by S. S. Neretina. – Arkhangelsk : Pomor PED. University press, 2003. – 368 p.
7. Russell B. History of Western philosophy : and its connection with political and social circumstances from antiquity to the present day / Bertrand Russell / Scientific. ed. and translated by V. V. Tselishchev. – 5-e Izd., stereotype. – Novosibirsk : Sib. Univ. publishing house, 2007. – 992 p.
8. Real J., Antiseri D. Western philosophy from the beginnings to the present day. Volume 2. – The middle ages. – SPb.: LLP TC "Petropolis", 1997. – 368 p.
9. Sokolov V. V. Medieval philosophy / V. V. Sokolov; [Proc. Handbook for doctor of philosophy. FAK. and the Department of universities]. – М. : Higher. school, 1979. – 448 p.

БУТЧЕНКО Т.І.

доктор філософських наук, доцент,

зав. кафедри соціальної філософії та управління

Запорізького національного університету (м.Запоріжжя, Україна)

e-mail: tiberuus@yandex.ru

СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ НАУКОВОЇ СВІДОМОСТІ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Анотація

Стаття презентує аналіз становлення філософії наукової свідомості в епоху Середньовіччя. Виявляється, що у прагненні пізнати вищу духовну силу – домінуючий релігійний світогляд породжував мисленнєвий рух, спрямований на розкриття сутності явищ свідомості. Розв'язання цієї проблеми стимулювала масштабну аналітичну працю з формування понятійного апарата науково-теоретичного пізнання. Обґрунтовується, що цей процес мав виразний філософський зміст, що і дає підстави вести мову про Середньовіччя як найважливіший період у становленні філософії наукової свідомості.

Ключові слова: філософія наукової свідомості, Середньовіччя, становлення, патристика, пантеїзм, реалізм, номіналізм, арабські перипатетики, концепція подвійної істини, схоластика.

BUTCHENKO T.

Honored Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Head of Social Philosophy and Public Administration Department
of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: tiberuus@yandex.ru

THE PHILOSOPHY OF SCIENTIFIC CONSCIENTIOUS: THE BECOMING IN MEDIEVAL EPOCH

Summary

The article offers an analysis of the becoming of scientific conscientious philosophy in the medieval epoch. It is revealed that in the beginning of the middle ages Patristic philosophers (primarily St. Augustine) found their intellectual statements in platonism. According to this approach the problem of universals was developed out in a realistic way. It is argued that the achieved results were controversial. On the one hand the becoming of science was provided with an analytical pantheistic framework of general concepts (it is observed in the works by John Scotus Eriugena), but on the other hand the medieval realistic theoretical movement tended to the dogmatic hypostatization of universals.

In contrast the more moderate approach was scrutinized by Arabian peripatetic philosophers in line with Aristotelian metaphysical points (Al-Kindi (Alkindus), Al-Farabi (Alpharabius)). The advantage was their more methodological openness to an empirical level of cognitive process. At the same time this conceptual point was not consistent. In conjunction with a religious doctrinal movement Arabian philosophers stated that people could not fully know God on the basis of human reason. Therefore Arabian peripatetics were said to be accepting that religious universal dogmas had the supreme importance for understanding of the divine substance. It is investigated that the "concession" to religion were illusive because it equipped thinkers with the double-truth theory according to which religion and philosophy were recognized as separate sources of knowledge that may arrived at contradictory truths without detriment to either.

As opposed to the realism the article presents the point of view by some medieval philosophers (Roscellinus, Peter Abelard, William of Ockham): general or abstract terms and predicates exist, while universals or abstract objects, which are sometimes thought to correspond to these terms, do not exist. The article provided some insights into the problem of nominalistic influence on the becoming of science. As is observed that first positive effect was that "the Augean stables" of scholasticism were cleared from "superfluous entities" (the so-called principle of "Occam's Razor"). In addition, it was argued double truth: because general concepts do not exist as a substance, the creation of the world by God - it is irrational volitional process. Consequently, rational knowledge is really only in the sphere of human mind, by means of which universals are synthesized.

There are some evidences in the article to suggest that the emerging of nominalism had a contradictory significance for the development of science. It served as the basis for a reorientation of researches: from a "rarefied, oxygen-poor" height of abstract theorizing they descended, so to speak, to "the sinful earth" aimed to investigate specific phenomena on the basis of empiric information. Simultaneously the denial to recognize the ontological status of universal concepts prevented the emergence of science as knowledge of the general regularities, correlations, relationships and so on.

Keywords: philosophy of scientific conscientious, medieval epoch, becoming, patristics, pantheism, realism, nominalism, Arabian, double-truth theory, scholasticism.

УДК : 141.1 : 17.022 : 316.422

КАЛЬЦЕВА С.И.

кандидат политических наук, доцент кафедры политологии
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: kalsviv@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Аннотация

Автором освещён процесс трансформации идеи социальной справедливости в истории философской мысли. Проанализированы особенности понимания данной категории в соответствии с изменениями исторических условий. Исследование позволяет проследить генезис идеи социальной справедливости от восприятия её как нравственной добродетели и основы механизма государственной власти до позиционирования в статусе общегуманной, базисной ценности демократического общества. Обоснована актуальность этой идеи на современном этапе развития общества и прослежена глубокая связь историко-философской традиции с научными школами, изучающими данный феномен сегодня.

Ключевые слова: справедливость, равенство, эгалитаризм, теории неравенства, либерализм, коммунитаризм, социальный идеал.

Проблема рационального обоснования социальной справедливости является одной из центральных в современной теоретической мысли. Обострение интереса к феномену справедливости вызвано появлением новых социальных проблем – глобализации, множественности социальных рисков, конфликтов и т.п. Социальная справедливость предстаёт как базисная ценность, призванная служить целевым ориентиром демократического общества. В процессе уточнения представлений о социальной справедливости происходит осмысление её содержания в динамически изменяющихся реалиях современности, возможностей корреляции с происходящими трансформациями.

Представления о социальной справедливости исторически изменчивы. Каждая эпоха привнесла своё понимание справедливости, в соответствии с изменениями исторических условий. Обращаясь к анализу содержания понятия «социальная справедливость», нельзя игнорировать генезис этих представлений, основные, существенные черты которых отразила история философской мысли.

Первые представления о справедливости формировались на основе реальной практики. В философии Древнего Востока и Древней Греции справедливость рассматривалась как внутренний принцип существования природы, как физический, космический порядок, отразившийся в социальном порядке. Философы античности видели в справедливости прежде всего добродетель, обобщенную нравственно-политическую характеристику субъекта.

Этика Платона основывалась на трех добродетелях – мудрости, мужестве и просветленном состоянии аффектов. Эти добродетели объединяются в четвертую, уравнивающую, – справедливость. Платон утверждал, что справедливость свойственна и отдельному человеку, и государству в целом. Но в качестве основы государства он провозглашал принцип разделения труда, то есть каждый человек должен делать то, к чему он призван. Установление равенства между сословиями — это нарушение справедливости.

Социально-политический аспект справедливости находит свое дальнейшее развитие у Аристотеля, согласно которому «понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилем справедливости, является регулирующей нормой политического общения»¹. Вне права и государства справедливость не существует. У Аристотеля понятие человека связано с понятием политики (человек – это существо политическое) и, соответственно, критерий справедливости находится, прежде всего, в социально-политических отношениях, в устройстве государства. Впервые Аристотель говорит о справедливости как относительном понятии: в одном государстве справедливым является то, что бедные делят состояние богатых; в другом случае – может быть справедливым властвование богатых «из меньшинства». Подлинная справедливость, по Аристотелю, должна находить «середину», и справедливым является то государственное устройство, в котором господствует добродетель. Поскольку наиболее приближенной к идеальной он считал аристократическую форму государственного правления, то это означало, что справедливым является

такое классово-дифференцированное общество, в котором пользование благами всего общества считалось добродетелью определенной части имущих граждан.

Учения о «кастовой справедливости» Платона, «уравнивающей и распределяющей справедливости» Аристотеля – свидетельство противоречивых общественных процессов античного мира. Учения философов этого времени являются отражением классовой дифференциации общества, механизма осуществления государственной власти и пользования благами общества имущими классами, на что последним дает право якобы присущая им добродетель.

Христианская мораль находит идеал справедливого в Боге. В проповеди библейских пророков большое значение имеет идея социальной справедливости. А в существующих бесчисленных социальных несправедливостях христианство обвиняло самих людей ввиду несовершенной и изначально греховной их природы. Постепенно христианское учение о справедливости конкретизировалось в правовой системе государства, а церковь эпохи феодализма придала этой системе ореол святости. Все религиозные концепции предполагают достижение идеала справедливости под руководством харизматических вождей (Христос – в христианстве, Мухаммед – в исламе, Моисей – в иудаизме). В рамках раннего христианства сформировалось учение хилиазма (или миллениаризма), согласно которому перед «концом мира» должно наступить тысячелетнее царство Христово» на земле. Официально осужденное христианской церковью учение хилиазма возрождается в позднем средневековье, в период Реформации.

В ходе дальнейшего исторического развития утопический лозунг «установления господства разума и вечной справедливости» трансформировался в требовании «равенства прав» и «равенства возможностей». Эпоха буржуазных революций продемонстрировала органичность представлений о справедливости как о юридическом, политическом равенстве, показав, что формальное равенство товаровладельцев не есть еще социальное равенство.

Идея социальной справедливости получает развитие и реализуется отныне в борьбе с проявлениями несправедливости частной собственности. Наиболее ярко это находит свое выражение в философских и политических системах Руссо, Мабли, Годвина.

Наряду с политико-правовыми теориями справедливости широкое распространение в этот период получило понимание справедливости как нравственной категории (Томас Гоббс «Левиафан»). Данную линию продолжил представитель классической немецкой философии И. Кант. Требование морально-практического категорического императива И. Канта заключается в том, чтобы человек рассматривался не как средство для достижения цели, а являлся целью в себе самом; и в этом смысле все люди равны и свободны по отношению друг к другу. Моральный принцип подчиняет и принципы политики. Принципом разумного законодательства должен быть постулат практического разума – сообразовать свободу каждого со свободой всех членов гражданского общества. Кант признает несправедливым тот закон, на издание которого весь народ не дает согласия. Но Кант признает абсолютно справедливым и то, что народ должен повиноваться установленному закону. Абсолютное значение справедливости не позволяет господствующей власти отказывать в праве или ограничивать кого-либо в его правах по каким-то субъективным причинам. Справедлива власть и в том случае, если она способствует соизмерению личных заслуг индивида и его собственности. Справедливость содействует прогрессу в том случае, если она осуществляется властью как ее первейший моральный долг.

В дальнейшем развитии общественно-политической мысли по решению проблемы социальной справедливости через понятие «равенства» можно выделить два направления: критическое и апологетическое. Последнее из них представлено различными теориями «неравенства»; критическое – эгалитарными теориями справедливости, основу большей части из которых составила дистрибутивная концепция справедливости. Согласно этой концепции, главная причина всех социальных катаклизмов – нарушение экономического равновесия. «Но что доводит беспорядок до высочайшей степени, – подчеркивает, например, П.-Ж. Прудон, – это чрезмерное неравенство в распределении продуктов»⁴.

Наиболее полно идея дистрибутивной справедливости получила развитие в творчестве Томаса Скидмора, оказавшем большое влияние на американскую социологическую мысль. В середине XIX века была издана его книга «Права человека на собственность или предложения о ее равном распределении», основная идея которой – возродить «изначальное» имущественное равенство. Равенство, в его понимании, состоит не в высчитанных и пунктуально соблюдаемых всеми бытовых предписаниях, а в равных возможностях. Различий в достатке не избежать, главное – не дать им перерасти в злокачественное неравенство.

Таким образом, в концепции дистрибутивной справедливости проблема преимущественно сводится к установлению равенства, для достижения которого предполагается перераспределение собственности.

Эгалитарные теории не исключают другого пути постижения идеала социальной справедливости – через обобществление собственности. Сюда можно отнести ряд теорий и концепций о будущем социалистическом обществе (теории Дезами, Кабе, Вейтлинга). Учения Кабе, Дезами, Вейтлинга имеют явно гуманистический характер, в них отчетливо просматривается приверженность авторов к идеям французских просветителей XVIII века, ориентация на пролетарское движение.

Дальнейшее развитие идеи эгалитаризма получают в начале XX века. В то время начинаются дискуссии как между различными направлениями эгалитарных воззрений, так и между эгалитаризмом и «теориями неравенства», которые возникли как критическое переосмысление различных положений эгалитарных теорий.

Систематизация идей эгалитаризма содержится в работе французского мыслителя Бугле «Эгалитаризм» (1904 г.). Здесь он обосновывает решение вопроса о равенстве с различных точек зрения: философской, экономической и политической. Речь не идет об апологии равенства: основная установка Бугле – проанализировать конкретные условия, работу государственных учреждений, после чего приступить к реформам, осуществлению на практике идей равенства. «Надо знать точно, какого рода равенство мы хотим осуществлять, с другой стороны, – к каким последствиям приводят институты того или другого типа. И только тогда, при наличии вполне определенных целей, можно проповедовать известную систему социальных мероприятий. Например, я вижу высшую справедливость в положении: «каждому по делам его», и в то же время уверен в том, что свободная конкуренция не может распределять богатства пропорционально труду; вследствие этого я провозглашаю необходимость государственного вмешательства в хозяйственную жизнь страны. Или, допустим, я придерживаюсь принципа: «все граждане должны пользоваться одинаковыми правами», и в то же время вижу, что, коль скоро в управлении страной принимает участие один только класс, гражданские права не могут быть одинаково обеспечены за всеми классами; поэтому я требую всеобщего избирательного права»⁵. Бугле справедливо отмечает, что эгалитарные идеи приписывают людям особую ценность; если ценность вещей проявляется тогда, когда они сравниваются между собой в процессе обмена, то ценность людей обнаруживается тогда, когда общество ставит их в известные друг к другу отношения. Но далее Бугле противопоставляет политическое равенство экономическому, придя в своих рассуждениях к выводу о том, что современные западные общества, различая способности людей, распределяют санкции между людьми соответственно ценности их индивидуальной деятельности, он сталкивается с существенным противоречием: «Характер изменений, коим подвергаются современные учреждения, никоим образом не позволяет предвидеть трудно представляемый процесс распределения народного богатства, при котором распределяемые доли были бы равны»⁶. Бугле фиксирует сложную проблему – непропорциональность, существующую между затраченным трудом и заработной платой. Выход, по его мнению, один: экономические различия необходимо рассматривать вне связи с различиями правовыми.

Противоречия, имеющие место в эгалитарных теориях, подвергаются резкой критике со стороны философов и политических деятелей, являющихся сторонниками другой крайней позиции: обустроенности общества на принципах неравенства.

Труды Мэллока и Лекки в Англии, Ле-Плэ, Тэна и Бержера во Франции подвергают сомнению утверждения, что в основе нового общества должен находиться принцип всеобщего равенства. «Неравенство, к которому стремится артист или ученый, заключается в славе; неравенство, которого ищет производительный работник, состоит в неравенстве богатства... Неравенство, стремление к которому побуждает человека к труду, видоизменяется сообразно той пользе, которую извлекает общество от такого труда...»⁷. Мэллок приходит к выводу, что как один вид неравенства вызвал возникновение богатств, точно так же другой вид неравенства ведет к тому, что производство богатства не прекращается. Свидетельством тому является материальный прогресс в истории человеческого общества.

В дискуссии явно проявились как сильные, так и слабые стороны двух противоположных направлений в рассмотрении вопроса о социально справедливом общественном устройстве. Сильной стороной эгалитаризма явился вывод о том, что человек представляет собой ценность вне зависимости от существующей в обществе социальной дифференциации. Ценность личности является в эгалитарных теориях мерилем прогресса, основой дальнейшего развития общества; следовательно, справедливо в обществе все, что не обесценивает человека, а возвышает его.

Подвергая справедливой критике многие положения эгалитаризма (например, возведение в абсолют понятия равенства при обустройстве нового общества), представители «теории неравенства» отвергли и некоторые позитивные моменты эгалитарных воззрений (например, значимость установления формального равенства). В своей критике они недооценивали богатства существующих в обществе социальных связей, в которых воплощается отношение равенства и неравенства.

Эгалитарные теории предполагали два возможных политических пути достижения социальной справедливости. Первый путь предусматривал осуществление реформ по перераспределению собственности, проведение которых способствовало бы уменьшению социального неравенства. Второй путь был ориентирован на зарождавшиеся пролетарские движения и предполагал устранение главной причины социального неравенства – института частной собственности. В этих теориях идеалов социальной справедливости выступает общество «уравнительного коммунизма».

Таким образом, в истории теоретической мысли идея справедливости разрабатывалась, в основном, в рамках представлений об идеальном социально-политическом устройстве общества. Уже у Аристотеля наметился подход к решению проблемы справедливости через понятия "равенство" и "неравенство". С появлением частной собственности формируются два направления: критическое, представленное эгалитаристскими воззрениями, и апологитическое, согласно которому справедливым является то общество, в котором сохраняется социальное неравенство ("теории неравенства").

Совершенно иной подход к рассмотрению перспектив общественного развития и, следовательно, иное понимание «справедливости» просматривается в произведениях представителей французского утопического социализма Сен-Симона, Фурье, английского мыслителя и реформатора Оуэна. Они критиковали современную им общественную систему, которая провозгласила формальное равенство, но не обеспечивала реализацию прав людей.

Так, например, Ш. Фурье выделил 24 несправедливости буржуазного общества и считал, что строй цивилизации должен быть уничтожен, прежде всего, потому, что он антигуманен, что он не в состоянии разрешить противоречие коллективного и индивидуального. Фурье постулирует необходимость очень важного качества для будущего общества – развитие личности через общность. Его представления о социальном равенстве несовместимы с идеей уравнивания потребностей; развитие индивидуальности в будущем обществе несовместимы с условиями подавления общностью отдельной личности. Поэтому равенство личных свобод он ценит превыше всего.

О свободном развитии ассоциаций, творческом «естественном» труде говорит в своих работах Р. Оуэн. Общины должны основываться на принципе труда и потребления. В них отпадают все условия, противопоставляющие человека человеку, и возникает общий интерес. Стремление к общему интересу, интеллектуальным качествам личности – признаки нового справедливого общества. «Тогда таланты не только не будут подавляться, но, напротив, получают всяческую поддержку для неограниченного свободного развития с величайшей пользой для человечества»⁸.

Из анализа философских, политических взглядов Сен-Симона, Фурье, Оуэна можно сделать вывод, что в центре их внимания – личность, развитие творческих, интеллектуальных способностей человека, проблема свободы. Несмотря на то, что в целом представители французского утопического социализма фетишизировали силу идей просвещения, в их понимании «справедливого общества» впервые акцент смещается с проблемы равенства к проблеме свободы и гуманизма. Такое понимание идеала нового общества оказывается очень близким к философским и политическим взглядам раннего марксизма.

Идея справедливости претерпела удивительные метаморфозы в контексте своего генезиса. Используемая вначале в качестве характеристики как социального мира, так и мира природы, справедливость в античности приобретает черты нравственной категории, выступает как одна из главных человеческих добродетелей. В этой своей ипостаси она не могла не экстраполироваться на сферу государственно-политической жизни, что нашло наиболее яркое выражение в нравственно-политической мысли Аристотеля. Последующая история теоретической мысли обогатила понятие справедливости новым содержанием, в котором стал превалировать социально-классовый аспект, представленный, в первую очередь, проблемой «социального равенства». В эгалитарных теориях не только предпринималась попытка решить проблему социальной справедливости с позиции «равенства — неравенства», но и была заложена основа для более широкого гуманитарного подхода, который может быть выражен тезисом «Справедливо все, что не обесценивает, а возвышает личность». В этом подходе формировалось представление о справедливости как общегуманной, общечеловеческой ценности.

Именно в историко-философской традиции обнаруживаются современные сценарии рационального обоснования справедливого общественного устройства, от которых отталкиваются представители либеральной, коммунитарной и либерально-коммунитарной школ. В ряду наиболее ярких современных представителей либерального направления обычно называют К. Поппера, Д. Ролза. Среди представителей коммунитаристского крыла наиболее популярны идеи А. Макинтайра, М.Сэндела, Ч. Тейлора. Тенденция синтеза этих двух направлений достаточно интересно представлена в творчестве М. Уолзера и Ю.Хабермаса.

Теоретическая дискуссионность, методологическая множественность и практическая значимость проблемы социальной справедливости обуславливают исследовательское внимание к этой теме и выделение этического, экономического, политического и психологического ракурсов изучения справедливости. А такой универсальный подход рельефно демонстрирует актуальность социальной справедливости в свете актуальных проблем.

Список ссылок

1. Аристотель. Сочинения в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1983. – С.7.
2. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 7. – С. 371.
3. См.: Ласки М. Утопия и революция / Пер. с англ. Л. Седова/ Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы. – М.: Прогресс, 1991. – С. 203.
4. Прудон П.-Ж. Бедность как экономический принцип // Отечественные записки. – 1863. – 3 февраля. – С. 87.
5. Бугле. Эгалитаризм (идея равенства). Социологический этюд / Пер. с франц.: под ред. И.К. Брусиловского. – Одесса: Изд-е Распопова, 1904. – С.9.
6. Там же. – С. 12.
7. Мэллок В.Х. Социальное равенство / Пер. с англ. А.А. Велицина. – М., 1900. – С. 169.
8. Утопический социализм: Хрестоматия. – М.: Высшая школа, 1982. – С. 321.
9. Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – 236 с.
10. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. – К.-Л.: Вид. центр ЛНУ. 2003. – 520с.
11. Кін Дж. Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення. – К.: К.І.С., 2000. – 192с.
12. Колодій А. Історична еволюція громадянського суспільства та уявлень про нього(формування ідеалу). – Л.: Ред. часоп. "Г", 2001. – 284 с.
13. Мартин Г.-П., Шуманн Х. Западня глобалізації. Атака на процвітання і демократію. – М.: Альпіна, 2001. – 335 с.
14. Роулз Дж. Теорія справедливості. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2001. – 822с.
15. Хеффе О. Справедливість. Філософія введення. – М.: Праксис, 2007.
16. Платон. Государство // Соч.: в 4 т. – СПб: Изд-во С.– Петерб. ун-та, 2007.
17. Гоббс Т. Левиафан// Соч.- М.: Мысль, 1991.- 731 с.
18. Локк Дж. Два трактата о правлении// Соч.: в 3т. – М.:Мысль,1988.
19. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969.
20. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992.

References

1. Aristotel. Sochineniya v 4 t. – Т. 3. – М.: Myisl, 1983. – S.7.
2. Engels F. Krestyanskaya voyna v Germanii // Marks K., Engels F. Soch. – 2-e izd. – Т. 7. – S. 371.
3. See.: Laski M. Utopiya i revolyutsiya / Per. s angl. L. Sedova/ Utopiya i utopicheskoe myishlenie: Antologiya zarubezhnoy literaturyi. – М.: Progress, 1991. – S. 203.
4. Prudon P.-Zh. Bednost kak ekonomicheskii printsip // Otechestvennyie zapiski. – 1863. – 3 fevralya. – S. 87.
5. Bugle. Egalitarizm (ideya ravenstva). Sotsiologicheskii etyud / Per. s frants.: pod red. I.K. Brusilovskogo. – Odessa: Izd-e Raspopova, 1904. – S.9.
6. Tam zhe. – S. 12.
7. Mellok V.H. Sotsialnoe ravenstvo / Per. s angl. A.A. Velitsina. – М., 1900. – S. 169.
8. Utopicheskii sotsializm: Hrestomatiya. – М.: Vysshaya shkola, 1982. – S. 321.

9. Kanarsh G.Yu. Sotsialnaya spravedlivost: filosofskie kontseptsii i rossiyskaya situatsiya. – M.: Izd-vo Mosk. gumanit. un-ta, 2011. – 236 s.
10. Karas A. Filosofiya gromadyanskogo suspilstva v klasichnih teoriyah I neklasichnih interpretatsiyah. – K.–L.: Vid. tsentr LNU. 2003. – 520s.
11. Kin Dzh. Gromadyanske suspilstvo. StarI obrazi, nove bachennya. – K.: K.I.S., 2000. – 192s.
12. Kolodiy A. Istorichna evolyutsiya gromadyanskogo suspilstva ta uyavlen pro nogo(formuvannya idealu). – L.: Red. chasop. "I", 2001. – 284 s.
13. Martin G.-P., Shumann H. Zapadnya globalizatsii. Ataka na protsvetanie i demokratiyu. – M.: Alpina, 2001. – 335 s.
14. Roulz Dzh. Teoriya spravedlivosti. – K.: Vid-vo SolomiYi Pavlichko "Osnovi", 2001. – 822s.
15. Heffe O. Spravedlivost. Filosofiya vvedeniya. – M.: Praksis, 2007.
16. Platon. Gosudarstvo // Soch.: v 4 t. – SPb: Izd-vo S.–Peterb. un-ta, 2007.
17. Gobbs T. Leviafan// Soch.- M.: Myisl, 1991.- 731 s.
18. Lokk Dzh. Dva traktata o pravlenii// Soch.: v 3t. – M.:Myisl,1988.
19. Russo Zh.-Zh. Traktatyi. – M.: Nauka, 1969.
20. Popper K. Otkryitoe obschestvo i ego vragi. – M.: Feniks, Mezhdunarodnyiy fond "Kulturnaya initsiativa", 1992.
21. Aristotel. Sochineniya v 4 t. – T. 3. – M.: Myisl, 1983. – S.7.

КАЛЬЦЕВА С.І.

кандидат політичних наук, доцент кафедри політології
Запорізького національного університету, (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: kalsviv@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Анотація

Автором висвітлено процес трансформації ідеї соціальної справедливості в історії філософської думки. Проаналізовано особливості розуміння даної категорії відповідно до змін історичних умов. Дослідження дозволяє простежити генезу ідеї соціальної справедливості від сприйняття її як моральної доброчесності та принципу механізму державної влади до позиціонування у статусі загальногуманної, базисної цінності демократичного суспільства. Доведено актуальність цієї ідеї на сучасному етапі розвитку суспільства та виявлено зв'язок історико-філософської традиції з науковими школами, які досліджують даний феномен сьогодні.

Ключові слова: справедливість, рівність, егалітаризм, теорії нерівності, лібералізм, комунітаризм, соціальний ідеал.

KALTSEVA S.

Doctor of Philosophy in Political Science, Associate Professor of Department of Political Science,
Zaporizhzhya National University, (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: kalsviv@gmail.com

TRANSFORMATION OF THE SOCIAL EQUALITY CONCEPT IN THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

Summary

Actualization of certain issues – globalization, large amount of risks and conflicts of various natures – require rational justification of social justice in the dynamically changing world. This article analyses the genesis of such concept in the history of philosophical thought and suggests different correlations of its content in condition of social transformation.

Philosophers of Antiquity looked at justice as at the generalized moral and political characteristic of the subject, as at the principle of nature's existence reflected in the social order. Specificity of social relationship development during the bourgeois revolutions, formation of rational theories and concepts, allowed us to imply that the idea of social justice consists of two aspects. On the one side, justice is realized in the battle against demonstration of injustice, caused by institution of private property as a base for

judicial and political equality. From the other side, there is further development of the idea of looking at justice as at the moral category. In our opinion, further development of the social justice concept assumes close ties with the notions of equality and inequality. As a result, two arms of theoretical thought, which explore this category, appeared: critical and apologetic. The critical arm was represented by egalitarian theories, and even more so, by distributive conception of justice. According to this theory, the problem of justice essentially boils down to the establishment of equality, and in order to achieve this equality a redistribution of property is required.

Systematization of the egalitarian concepts is present in the idea of French thinker Célestin Bouglé. He justifies the solution of equality issue from philosophical, economic, and political points of view and concludes that in practice, realization of equality ideas is only possible after the analysis of specific situations and understanding of the differences between economic and political equality. Egalitarian theories suggest two possible political ways of achieving social equality. The first one is implementation of the reforms in redistribution of property, and the second one is radical elimination of the institution of private property as the reason of social inequality. Even though the egalitarian concepts were contradicting, their key part was the conclusion that a person is valuable regardless of the social standing. Hence, whatever upraises rather than devalues a person is just and fair. Opponents of this theory, who advocate the objectivity of social inequality, prove the natural character of this phenomenon and its huge potential in the context of mechanisms of societal development. Representatives of the so-called critical utopian socialism – Saint-Simon, Fourier, Owen – had very interesting approach to the definition of equality. In their understanding of equal society, the focus shifts from the equality problem to freedom and humanism issues.

The article proves that the ideas of social justice, historical and philosophical tradition are continued in modern conceptions of rational justification of the social order, which are represented by liberal (K. Popper, J. Rawls), communitarian (A. MacIntyre, C. Taylor), and liberal-communitarian (M. Walzer, J. Habermas) schools. Theoretical debatability, methodological plurality, and practical importance of the social equality issue determine the research interest in this topic and the selection of ethical, economic, political and psychological perspectives of studying justice.

Keywords: communitarianism, liberalism, equality, social ideal, justice, theories of inequality, egalitarianism.

УДК 141.132:141.32

ЛИСОКОЛЕНКО Т.В.

доцент, кандидат философских наук,
доцент кафедры философии образования
Днепропетровского областного института последипломного
педагогического образования (г. Днепропетровск, Украина)
e-mail: lusokolenko@mail.ru

МНОГОГРАННОСТЬ ИГРЫ В РАБОТАХ ХОСЕ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА

Аннотация

Проводится анализ интерпретации игры Хосе Ортегой–и–Гассетом. В ходе исследования автор констатирует, что игра в работах испанского философа выполняет разные функции, являясь единицей анализа, при помощи которой философ пытается приблизить своих читателей к пониманию сущности философии. Игра в работах Хосе Ортеги – и –Гассета выступает методом, с помощью которого автор строит диалог с читателем либо той позицией, отталкиваясь от которой становится возможным понять особенности и тенденции развития массовой культуры.

Ключевые слова: игра, культура, концепция, концепция игры, философия.

Хосе Ортега-и-Гассет является одним из тех философов, которые оставили яркий след в философском наследии. Его имя ассоциируется чаще всего с философией культуры и эстетикой, сам же Ортега наиболее популярными темами своего творчества считал культуру и цивилизацию. Однако философские идеи испанского философа этими темами не исчерпываются, и в пределах данной работы хотелось бы акцентировать внимание на иной проблематике в творчестве Ортеги – на концепции игры, которая может рассматриваться как связующее звено многих тем, поднятых философом. Кроме этого, подобное исследование является актуальным не только в контексте

расширения понимания граней творчества известного испанского философа, но и в свете недостаточного исследования феномена игры в XXI веке, когда игровое пространство расширилось до ранее непостижимых пределов.

Поднимая различные аспекты творчества известного испанского философа, исследователь обречен на столкновение со сложностями, которые связаны с многогранностью его философских изысканий и с их логической взаимосвязанностью. Так что выходит – поднимая один аспект философских поисков Хосе Ортеги-и-Гассета – мы обречены на поднятие наиболее весомых пластов его философии. Об этом говорят и исследователи его творчества. Так, А.Б.Зыкова [1] в своей работе останавливается на многих вопросах, интересовавших философа, среди которых необходимо выделить следующие аспекты. Проблема возникновения массового сознания и массовой культуры, аспекты границ рационального, антропологии, культуры, аспект становления истории философии как науки. А.М. Руткевич в свою очередь пишет: «учение Ортеги неординарно и претерпело значительные изменения за 50 лет активной работы философа. Философия Ортеги складывалась под воздействием многих идейных источников: на разных этапах своего творчества Ортега находился под влиянием Когена и Наторпа, Гуссерля, Шелера, Хайдеггера» [8, с.16]. Сложность исследования философских изысканий Хосе Ортеги-и-Гассета озвучивались и Г.М. Фридлером [9], акцентировавшем внимание на следующем: «Ортега не был философом-систематиком. Его увлекал скорее сам процесс философствования, чем создание цельной и законченной философской системы» [9, с.10].

Конечно, несомненно, нужно отдавать себе отчет, что тема игры не является ведущей в творчестве испанского философа, однако она красной нитью проходит через темы и манеру исследования различных философских идей. В настоящей статье мы коснемся философского учения Хосе Ортеги-и-Гассета лишь в той мере, в какой это необходимо для понимания того, что такое игра и какое именно место она занимает в его творчестве. Так, в центре анализа находятся следующие работы Хосе Ортеги-и-Гассета [4, 5, 6, 7]. Цель статьи – провести анализ интерпретации игры Хосе Ортегой-и-Гассетом.

Прежде всего, начнем с предположения того, что Ортега использует игровой подход к анализу самой философии. В работе «Что такое философия?» автор предлагает нам исследовать материал в игровой форме, «двигаться по спирали» [4, с.83], «раскручивая» определения философии, постающей в разных ипостасях, наделяет каждое все новым и новым смыслом. Например, в указанной работе мы встречаем, «философия – это нечто <...> неизбежное» [4, с.85], «Философия – наука без предпосылок. Под ней я понимаю систему истин» [4, с. 101], «Философия – это могучее стремление к прозрачности и упорная тяга к дневному свету. Ее главная цель – вынести на поверхность, открыть тайное или сокрытое» [4, с.107]. Игровой элемент присутствует и в самом подходе к раскрытию сущности того, как начать заниматься философией либо другой наукой. «Когда к науке хочет приобщиться человек, до этого ею не занимавшийся, то лучший способ облегчить ему знакомство с ней, разъяснить <...> не стремись «убедиться» в том, что ты услышишь, <...> а считай игрой, правила которой нужно соблюдать» [4, с.109]. Что можно оценивать, как призыв Хосе Ортеги-и-Гассета рассматривать философию как некую игру, заниматься которой автор также рекомендует в игровой манере: «я советую новичку в философии не слишком принимать ее всерьез, пусть лучше он подходит к ней в том расположении духа, в котором занимается спортом или предается игре» [4,с.111].

Предлагая игровое понимание философии, Ортега, на примере Платона останавливается на особенностях интерпретации самого слова игра: «вот и Платон в своих последних работах вновь и вновь играет двумя словами, звучащими по-гречески почти одинаково. Культура и ребячество, игра, шутка, жизнерадостность <...>. Итак, нас приглашают всего лишь поиграть в игру со строгими правилами, ведь именно в игре человек особенно точен» [4,с.112]. Однако эти выражения Ортега применяет не просто так – он предлагает своеобразные методологические подходы к работе с понятиями, базирующимися на игровой манере интерпретации. В итоге – Хосе Ортега-и-Гассет, предложив такую игровую манеру, задается вопросом: «философия – постоянное стремление к поверхности?» [4,с.166]. И сам отвечает на свой вопрос: «игра, где карты держат так, чтобы они видны были противнику» [4,с.166].

Таким образом, можно говорить о том, что в работе «Что такое философия?» Ортега не акцентируя внимания на том, что такое игра, вводит в оборот понятия игрового понимания действительности и игровой модели понимания философии. Игра выступает той единицей анализа, при помощи которой автор пытается приблизить своих читателей к пониманию того, что такое философия. Испанский философ апеллирует к игре как к способу облегчить понимание сложных

теоретических концептов и как методологическому принципу изложения исследовательского материала.

В работе «Восстание масс» игра выступает одним из художественных приемов, применяемых автором для характеристики самих масс и их роли в XX веке. Новые условия жизни, безграничные возможности комфорта обеспечили человеку чувство легкости жизни, лишив в то же время нравственных требований к себе и чувства ответственности перед будущим. Этот исторический феномен Ортега называет «восстание масс» («la rebelion de las masas»). Именно в этом роде строится вся концепция массового общества испанского философа. «Людей, живущих инертно мы называем массой не за их многочисленность, а за их инертность» [6, с.63]. Рассуждая о массовом обществе, Хосе Ортега-и-Гассет вводит понятие «среднего / массового человека». Что очень сходно с одномерным человеком Г.Маркузе, которого так же беспокоил декаданс современной ему эпохи. Так, Г.Маркузе пишет, что в современном обществе: «возникает модель одномерного мышления и поведения, в которой идеи, побуждения и цели <...> либо отторгаются, либо приводятся в соответствие с терминами этого универсума» [3, с.275]. Оставаясь в пределах данной аналогии, следует отметить, что, несмотря на сходство Хосе Ортеги-и-Гассета и Г. Маркузе в понимании общих тенденций развития общества, их представление того, куда же должна двигаться философская мысль отлично. Поскольку Г.Маркузе акцентирует внимание на том, что философия не должна опускаться до теорий среднего уровня, понятных и доступных большинству, Ортега же напротив, выражает противоположное отношение к этому вопросу в работе «Что такое философия?». И делает это Ортега не без опоры на игру как в прямом смысле, призывая сложное воспринимать как игру, так и в переносном смысле – апеллируя к игровой манере диалога с читателем или со слушателем.

В потоке критики масс, Хосе Ортега-и-Гассет делает акцент на том, что в любой исторический период существуют правила игры, правила игры в науке, без которых невозможно постичь истину: «кто жаждет идей, должен прежде них домогаться истины и принимать те правила игры, которых она требует <...>, эти правила – основа культуры» [6, с.69]. Из этого положения, выходит, что Ортега предполагал, что если большая часть общества не приемлет правил игры, то нет и доминирующей культурной основы общества. Таким образом, игра в этом контексте, ее правила являются константой в некоторой определенной культурной плоскости. Также, необходимо отметить, что в работе «Восстание масс» автор апеллирует к оборотам «игра в жизнь», «игра как черта общественной жизни», «игра – основа культуры». Пытаясь, таким образом, передать характер всего XX ст. «живут в шутку, и тем шуточней, чем трагичней надета маска» [6, с.99]. Здесь игра, поверхность в отношении к жизни, маска – это все неотъемлемые атрибуты эпохи масс.

Также, в контексте апелляций испанского философа к игре как основе культуры, невозможно не остановиться на аналогичной позиции известного теоретика культуры Й.Хейзинги, акцентировавшего внимание на том, что игра выполняет в обществе полезную функцию, имеющую социально значимый характер. Так, Й.Хейзинга, в отличие от Ортеги, анализирует феномен игры с различных ракурсов: прежде всего с позиции самого играющего, с позиции того, что игровой фактор являлся и продолжает являться значительным в жизни различных эпох, с позиции того, что игра – это константа нашего бытия. Объектом интереса Й.Хейзинги является «игра как форма деятельности, как содержательная форма, несущая смысл» [10]. В то время, как в текстах Ортеги игра более похожа на манеру вести диалог, инструмент, которым автор вооружается при построении своих конструктов либо же, возможно говорить о том, что игра в текстах Ортеги выступает методологической основой его исследований.

Самая большая проблема заключается в том, что человек масс не способен создать свою игру, со своими правилами, его деятельность направлена только на разрушение уже имеющегося. Человек массы способен на объединения в маргинальные образования. «Персонаж моей книги знаменует собой не торжество новой цивилизации, а лишь голое отрицание старой» [6, с.181]. Здесь Ортега затрагивает положение о том, что в массовом обществе происходит смена научных парадигм, что влечет за собой и смену правил игры в самой науке: «банкротство существующих правил означает прелюдию к поиску» [2, с.113]. Ортега, таким образом, описывает общество, находящееся в переломном положении, когда старые правила игры уже «не работают», а новые еще не разработаны. Таким образом, перед нами поставлен феномен игры на стыке определенных культурных периодов, характеризующихся отсутствием четких правил.

Также, здесь Хосе Ортега-и-Гассет затрагивает очень важный аспект современного общества, тесно связанный с темой социальной мобильности, с достижением определенного социального статуса в жизни молодежи, для которой семья либо же социальные связи стали практически обязательными условиями для мобильности. Испанский философ говорит, что люди, достигшие чего-

либо таким образом – не живут, а играют в жизнь. «Изобилие, которым он вынужден владеть отнимает у наследника его собственное предназначение» [6, с.93]. Данная ситуация усугубляется тем, что Ортега считал, что основной движущей силой истории является не масса, а думающая элита, способная разработать, создать общие правила игры всей эпохи. В то время как сил у думающего меньшинства, по мнению автора, было еще недостаточно. Общее пессимистическое настроение Ортеги может быть связано с тем, что он не принимал или не понимал особенностей постмодернистской реальности. «Постмодернистская игра подчеркивает уязвимое место эпохи – неспособность предложить определившуюся принципиально новую игровую форму, рожденную исторической реальностью XX века, а не взятую на прокат в античности или эпохе Ренессанса» [11, с.178].

Таким образом, в работе «Восстание масс» игра выступает методом или основным принципом, с помощью которого автор строит диалог с читателем. Основной постулат здесь привязан к игре и культуре, к тем игровым формам, через которые массовая культура спускается к декадансу. Положение игры, ее место тесно связано с тем, что «Восстание масс» «является своеобразным отражением того социального и культурного кризиса, который <...> поразил не только Испанию» [8, с.16]. Сквозь акценты на культуре и цивилизационных трансформациях, есть возможность рассмотреть то, что игра является механизмом, посредством которого возможно раскрыть сложность культурно-трансформационных проблем.

В работе «Дегуманизация искусства» [7], хотя и происходит смена акцентов с человека на искусство – тема игры продолжает занимать свою нишу. Автор предлагает взглянуть на современное искусство как на игру: «анализируя новый стиль (в искусстве) можно заметить в нем определенные тенденции <...> стремление понимать искусство как игру, и только» [7, с.225]. Рассуждая о месте искусства в жизни человека, творчестве Шопенгауэра и Вагнера, Ортега, не без сожаления говорит о том, что современное искусство насыщено комизмом. Массовое общество стремится к тому, чтобы «искусство было лишь производением искусства» [7, с.225]. Не более того. И речь уже не идет о существенном влиянии искусства на судьбы человечества, поскольку «само искусство становится игрой» [7, с. 260]. Здесь раскрывается двойная игра – игра в умолчание. Комизм современного Ортеги искусства заключается в том, что оно высмеивает само себя. Также занимательной является аналогия, которую Ортега проводит между играми «искусства» современного общества и спортивными играми: «Новый стиль рассчитывает на то, чтобы его сближали с праздностью спортивных игр» [7, с.264], которые Ортега ассоциирует с юношеством, с победой юношеских ценностей над зрелостью, делая на основании этого вывод о том, что Европа вступает в период юношеского ребячества.

Можно говорить о том, что в трактате «Дегуманизация искусства» игра занимает далеко не последнее место, она становится той исходной позицией, отталкиваясь от которой становится возможным понять особенности и тенденции развития массовой культуры. Более того, игра выступает здесь главным приемом компаративистики в сопоставлении старого и нового искусства.

Анализируя место игры в работах Хосе Ортеги-и-Гассета, невольно возникает ощущение, что автор проводит скрытую аналогию между понятиями культурная реальность и игра. Каждой эпохе свойственны свои игры, среди которых особое место занимают языковые игры. При помощи языка, считал Ортега, можно раскрыть самочувствие конкретного общества, играющего в свои языковые игры, именно в языке раскрывается мораль общества. Сам язык Ортега понимал как «систему словесных знаков, благодаря которой люди могут понимать друг друга без предварительной договоренности» [5, с.337]. Рассуждая о возможности переведенного текста передавать как можно точнее информацию, Ортега акцентирует внимание на том, что «язык не только речь, выражение, но и суровое отречение, необходимость молчать, умалчивать» [5, с.345]. Именно с последним положением автор связывает сложности перевода как такового «речь идет о том, чтобы на определенном языке сказать, то что этот язык склонен умалчивать» [5, с.345]. Выходит, язык не лишен игры со своими правилами, существующими в каждой семиотической системе. Так, в современном обществе язык выступает простой забавой, игрой, что Хосе Ортега-и-Гассет, скорее всего, связывает с потребительским стилем жизни, которому присущ удобный и понятный язык изъяснения. Однако, отношение к языковым играм как к забавам может быть обусловлено реакцией самого Ортеги на популярную в те годы теорию поливариативности терминов, игру со смыслами и значениями. Соответственно, проблематика языковых игр в творчестве испанского философа дополняет его понимание трансформационных изменений в самом обществе.

Игру в философском наследии Хосе Ортеги-и-Гассета можно считать своеобразным каркасом, соединяющим в себе множество частных идей и концепций. Игра в наследии испанского философа

имеет множество значений. Итак, игра это – методологический инструментарий, на основании которого строится игровая модель понимания различных теорий; игра – это способ изложения исследовательского материала в понятной читателю манере; игра – основной принцип, с помощью которого автор строит диалог с читателем; игра – основа компаративного анализа, который применим к исследованию творчества испанского философа. В тоже время дальнейшего исследования требует игровая концепция культуры Хосе Ортеги-и-Гассета.

Список ссылок

1. Зыкова А.Б. Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии [Текст] / А.Б. Зыкова // Что такое философия? сб. трудов. – М.: Наука, 1991. – С.353-382.
2. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун; [пер. с англ. И.З.Налетова] – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 317с.
3. Маркузе Г. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества [Текст] / Г.Маркузе // Эрос и цивилизация; [пер. с англ. А.А. Юдина] – М.: АТС, 2003. – С. 251-515.
4. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет // Что такое философия? сб. трудов. – М.: Наука, 1991. – С.51-191.
5. Ортега-и-Гассет Х. Нищета и блеск перевода [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет // Что такое философия? сб. трудов. – М.: Наука, 1991. – С.336-352.
6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет; [пер. исп.] // Восстание масс: сб. трудов. – М.: ООО АСТ, 2003. – С. 15-181.
7. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет; [пер. исп.] // Восстание масс: сб. трудов. – М.: ООО АСТ, 2003. – С. 213-268.
8. Руткевич А.М. Социальная философия Мадридской школы [Текст] / А.М. Руткевич. – М.: Моск.ун-т, 1981. – 176с.
9. Фридлендер Г.М. Философия искусства и искусство философа (эстетика Хосе Ортеги-и-Гассета) [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство. – 1991. – С.7-78.
10. Хейзинга Й. Homo ludens [Текст] / Й. Хейзинга; [пер. с нидерл. Г. Тавризян] // Homo ludens. В тени завтрашнего дня: сб. трудов. – М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. – С. 7-240.
11. Хренов Н.А. Игровые проявления личности в переходные эпохи истории культуры [Текст] / Н.А. Хренов // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С. 167-180.

References

1. Zykova A.B. Khose Orteha-y-Hasset: poysky novoy fylosofiyy [Tekst] / A.B. Zykova // Chto takoe fylosofiyya? sb.trudov. – M.: Nauka, 1991. – S.353-382.
2. Kun T. Struktura nauchnykh revolyutsyy / T. Kun; [per. s anhl. Y.Z.Naletova] – M.: AST: AST MOSKVA, 2009. – 317s.
3. Markuze H. Odnomernyy chelovek: yssledovanye ydeolohyy razvytoho yndustryalnoho obshchestva / H.Markuze // Éros y tsyvylyzatsyya; [per. s anhl. A.A. Yudyna] – M.: AT-S, 2003. – S. 251-515.
4. Orteha-y-Hasset KH. Chto takoe fylosofiyya? [Tekst] / KH. Orteha-y-Hasset // Chto takoe fylosofiyya? sb.trudov. – M.: Nauka, 1991. – S.51-191.
5. Orteha-y-Hasset KH. Nyshcheta y blesk perevoda [Tekst] / KH. Orteha-y-Hasset // Chto takoe fylosofiyya? sb.trudov. – M.: Nauka, 1991. – S.336-352.
6. Orteha-y-Hasset KH. Vosstanye mass [Tekst] / KH. Orteha-y-Hasset; [per. ysp.] // Vosstanye mass: sb.trudov. – M.: ООО AST, 2003. – S. 15-181.
7. Orteha-y-Hasset KH. Dehumanyzatsyya yskusstva [Tekst] / KH. Orteha-y-Hasset; [per. ysp.] // Vosstanye mass: sb.trudov. – M.: ООО AST, 2003. – S. 213-268.
8. Rutkevych A.M. Sotsyalnaya fylosofiyya Madrydskoy shkoly [Tekst] / A.M. Rutkevych. – M.: Mosk.un-t, 1981. – 176 s.
9. Frydlander H.M. Fylosofiyya yskusstva y yskusstvo fylosofa (éstetyka Khose Ortehy-y-Hasset) [Tekst] / KH. Orteha-y-Hasset // Orteha-y-Hasset KH. Éstetyka. Fylosofiyya kultury. – M.: Yskusstvo. – 1991. – S.7-78.
10. Kheyzynha Y. Homo ludens [Tekst] / Y. Kheyzynha; [per. s nyderl. H. Tavryzyan] // Homo ludens. V teny zavtrashnego dnya: sb.trudov. – M.: Prohress; Prohress-Akademya, 1992. – S. 7-240.

11. Khrenov N.A. Igrovyye proyavleniya lichnosti v perekhodnyye epokhi istorii kul'tury [Tekst] / N.A. Khrenov // Obshchestvennyye nauki i sovremennost'. – 2001. - № 2. – S. 167-180.

ЛИСОКОЛЕНКО Т.В.

доцент, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти (м.Дніпропетровськ, Україна)
e-mail: lusokolenko@mail.ru

БАГАТОГРАННІСТЬ ГРИ У РОБОТАХ ХОСЕ ОРТЕГИ-І-ГАССЕТА

Анотація

Проводиться аналіз інтерпретації гри Хосе Ортегою-і-Гассетом. У дослідженні автор констатує, що гра у роботах іспанського філософа виконує різні функції, виступаючи тією одиницею аналізу, за допомогою якої філософ намагається наблизити своїх читачів до розуміння сутності філософії. Гра в роботах Хосе Ортеги-і-Гаскета є тим методом, за допомогою якого автор будує діалог з читачем або тією позицією, відштовхуючись від якої стає можливим зрозуміти особливості та тенденції розвитку масової культури.

Ключові слова: гра, культура, концепція, концепція гри, філософія.

LYSOKOLENKO T.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy of Education Department of the Dnipropetrovsk Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education (Dnipropetrovsk, Ukraine)
e-mail: lusokolenko@mail.ru

THE MANY FACETS OF THE GAME IN THE WORKS OF JOSE ORTEGA Y GASSET

Summary

The analysis of the game interpretation by the Spanish philosopher Jose Ortega y Gasset is being held. The research is focused on the works "What is philosophy?", "Revolt of the Masses," "Dehumanization art." This study is relevant in the light of growing understanding of the multifaceted creativity of the famous Spanish philosopher.

In the study, the author states that the game in the "What Philosophy?" work becomes the unit of analysis, which helps the author to make an attempt to bring his readers to understanding what philosophy actually is. Spanish philosopher appeals to the game as a way to make complex simple as the method of the research material presentation. The game in the "Revolt of the Masses" is the method or the basic principle, with the help of which the author builds a dialogue with the reader. The basic postulate is tied to the game and culture as well as to those forms of a game, through which culture / mass culture comes down to decadence. In its turn, in the treatise "Dehumanization of Art" the game becomes the starting point from which it is possible to understand characteristics and trends of popular culture.

As a result of research the author came to the following conclusions. Game in the philosophical heritage of Jose Ortega y Gasset can be considered as a kind of frame, which combines many particular ideas and concepts. The game in the heritage of the Spanish philosopher has a lot of meanings. So, the game is a methodological tool, based on which a model of the various theories understanding is built; the game is a method of the research material presentation in a manner that is understandable for a reader; game is the basic principle by which the author builds a dialogue with the reader; game is the basis of comparative analysis, which is applicable to the study of Spanish philosopher's works.

Keywords: game, culture, concept, the concept of the game, philosophy.

УДК : 32.019.5 : 005.412

СТАРИКОВСЬКА О.О.

аспірант кафедри соціальної філософії
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: elenast396@gmail.com

РОЗВИТОК УЯВЛЕНЬ ПРО ГРОМАДСЬКУ ДУМКУ

Анотація

Стаття присвячена осмисленню розвитку уявлень про громадську думку в залежності від історичних етапів людства. Доведено, що розвиток явлень про громадську думку характеризується пошуком її ролі у державно-владних відносинах; проявом у соціально-політичному житті суспільства; розглядом умов формування під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів; залежністю від суспільних змін; виокремленням поняття «громадська думка» в особливу область людського знання; появою та співвідношенням суб'єктів громадської думки; розглядом трактувань поняття через певні галузі та дослідженням, як соціального феномену.

Ключові слова: громадська думка, зміни, розвиток, історичний етап, соціальна більшість, владні відносини, вплив.

Життя породжує одне із складних і суперечливих явищ – феномен громадської думки, який нерозривно поєднаний із соціумом, адже безумовно впливає на різні сторони соціальної реальності.

На різних етапах розвитку суспільства поняття громадської думки викликало глибокий інтерес і водночас ставало приводом для бурхливих суперечок серед дослідників, адже досі відноситься до таких, які неможливо точно визначити та всебічно проаналізувати. В один і той же час воно розглядається як спосіб трансляції моральних норм (Ф.Гольцендорф, С.Сколарі), спосіб вираження відношення соціальних спільнот до явищ суспільного життя (Т.Гоббс, Д.Локк), як регулятор державно-владних відносин (Дж.Мілль, А. де Токвіль), соціально-психологічне явище (Л.Лебон, Г.Тард) та феномен комунікації (С.Ноель-Нойман, Т.Бегун).

У ХХІ столітті громадська думка стала предметом дослідження Л.Балуцької, Я. Легези, У.Стефанчук, О.Гриценко, О. Кононенко, В. Шевченко та інших. Науковці аналізували громадську думку, як соціальний феномен, спосіб формування масової чи суспільної свідомості, виділили структуру, функції та умови впливу на громадську думку. Вона розглядалася у політико-правовому, психологічному, соціологічному чи історичному контексті.

В умовах масового поширення інформаційних та комунікаційних технології роль громадської думки в житті суспільства зростає, а тому цей складний і суперечливий соціальний феномен потребує подальшого соціально-філософського осмислення.

Мета статті – аналіз основних теоретичних моделей, що розкривають розвиток уявлень про громадську думку.

Першим кроком до виявлення сутності феномена громадської думки та можливих підходів до його дослідження постає історико-філософський аналіз генезису уявлень про громадську думку та виділення основних понять, концепцій і теорій, що його характеризують.

Вперше термін «громадська думка» був застосований у другій половині ХІІ ст. англійським державним діячем Д. Солсбері [23, с.138]. Однак розвиток уявлень про це явище розпочався задовго до цього.

Ще в історії країн стародавнього сходу (Китаї, Індії, Вавілонії, Асирії) можна знайти перші згадки про громадську думку, хоча тоді вони не встигли відокремитися в особливу область людського знання.

Дослідники наголошують на виникненні в цей час проблеми боргового рабства і кабальних позик, разом із якою стали актуальними соціальні проблеми народу. Історик В. Якобсон зазначає, що з появою змін в розвитку виробничих сил, торгівлі і просвітництва, у Китаї IV-V ст. до н.е поряд із вдосконаленням землеробства і ремесел, вперше висувається постулат: «Бідність – це порок... Недбайливі і ледачі впадають в бідність, працюючі ж – багатіють», який висловили представники школи прихильників закону для позначення думки більшості, щодо ролі працюючості у здійсненні трудової діяльності [29, с.462]. З того часу тема народу підіймається у різних сферах суспільного життя стародавнього сходу. Це пов'язано з появою нових філософських систем (конфуціанство,

даосизм, моїзм, легізм), які намагалися пояснити проблеми і будову суспільного ладу, політики та народу, а отже сприяли особливо важливому переходу у соціальному та духовному житті.

Досить широко східна філософія пояснювала значення громадської думки людей в процесі державного управління, зачіпаючи проблеми державно-владних відносин.

Так, китайський мислитель Хань Фей написав трактат «Хань Фей-цзи», в розділі «Ванчжен» («Причини загибелі царств») якого говориться, що однією з причин загибелі держави є упушення з уваги почуттів і настроїв людей, їх недбале використання правителями в справі управління [10]. Це твердження вже тоді поставило питання про необхідність осмислення ролі громадської думки в житті суспільства.

А в іншому трактаті «Дао Де Цзін» написано: «Кращий правитель той, про кого народ знає лише, що він існує. Дещо гірше той правитель, який вимагає від народу щоб його любили. Ще гірше той правитель, якого народ боїться, і гірше за всіх той правитель, якого народ зневажає» [8, с.21]. Мудрість цього вислову пояснюється тим, що лише об'єктивний результат правління, тільки особисті якості правителя та його вміння керувати формують і підтримують таку громадську думку народу, яка побудована на виключній вірі в його могутність та силу держави. Наведена ситуація засвідчує, що політика держави від стародавніх часів виявляла залежність від думки більшості, а державна влада здійснювала над нею контроль.

Звертали увагу на громадську думку і монархи стародавньої Індії. Згідно староіндійському трактату «Артхашастра», держава повинна була стежити за своїми підданими, тому в суспільстві існували інформатори, в роботу яких входило, крім збору даних про громадян, з'ясування громадської думки про правителя і його політику. Ці ж люди виступали в ролі пропагандистів, поширюючи серед людей ідеї, які були потрібні верхівці [28].

Однією із причин вираження суспільних суджень є сильна та життєздатна громада, яка сприяє громадській активності населення. В уявленнях же вавилонців та асирійців, як зазначає О. Крижанівський, людина була всього лише «сліпим виконавцем божого промислу», відповідно до цього вияв громадської думки був слабким [15, с.92]. Хоча у тогочасному суспільстві зростала майнова і соціальна нерівність, населення не бажало висловлювати свою громадську позицію про радикальні зміни в суспільстві. Тому в історії стародавньої Вавилонії та Ассирії існують посилення на легенди в яких розповідалося про правителів, які перевдягалися у простолюдинів, приховуючи себе для того, щоб поспілкуватися з людьми та почути те, що вони говорили про їх управління.

Розвиток уявлень про громадську думку стає актуальним тоді, коли стає важливо те, що думають люди. А це питання хвилювало мислителів багатьох цивілізацій, незважаючи на історичний час та державний устрій.

Поступово центр стародавнього світу із Сходу змістився у античний Рим та Грецію, що вплинуло на подальший розвиток громадської думки, яка у цей період набуває усвідомленого розуміння.

Наприклад, римляни досить серйозно відносилися до проявів громадських висловлювань, тому створили певні заходи, щодо їх регулювання. Хоча в Римі панував сильний авторитет правителів, що в певній мірі обмежував суб'єктивне судження громадян щодо суспільно-політичних питань, в той же час було широко розповсюджене вираження загально громадської думки суспільства, стали популярними всезагальні обговорення та громадські дискусії [9, с.10].

Крім того був спеціально створений орган в особі цензора для контролю над мораллю та вираженням громадської думки [6, с.14]. Недоліком такої системи була суб'єктивність оцінки особистості кожної людини, що ставило під сумнів її справедливість.

Значним досягненням давньоримської думки було створення самостійної науки - юриспруденції. З того часу громадська думка тісно зв'язана з поняттями держави та права. Політичні діячі надавали громадській думці особливого значення, відточуючи своє вміння якісно впливати на людей. Так, у своїх творах Цицерон приділяв важливе місце вивченню психології, інтересів та смаків публіки, а також належному відточенню ораторської майстерності. На це звертав увагу і Юлій Цезар. Перед військовими битвами він сприяв розповсюдженню спеціально підібраних промов для збільшення кількості населення, яке б підтримувало його дії, чим добивався підтримки серед громадян [11, с.60].

Вміння переконувати високо цінувалося і у Стародавній Греції. Нові ідеї та погляди стародавніх греків втілювалися у літературі, народних зборах, голосуванні, речитативах хору античної трагедії, висловлювалися через театр та ораторську трибуну. Саме тут вперше постало питання, суб'єкту громадської думки. Твердження мислителів з цього приводу розділилися навпіл. Представники антидемократичного погляду стверджували, що суб'єктом громадської думки є група

приватних осіб, які мають можливість відкритого обговорення. Ще Платон говорив про те, що істинно громадською є думка аристократів, взявши саму ідею у працях школи Сократа про те, що думка мудрих людей цінніше за думку більшості [20, с. 312].

Згідно ж демократичному погляду, громадська думка дещо зливалася з суспільством, державою і системою суспільної влади та розглядалася, як сила народу (більшості населення) в керівництві державними справами. Аристотель, як представник цього напрямку, в трактаті «Політика» наголошує на необхідності участі народних мас у діяльності держави, стверджуючи: «якщо багато людей, з яких кожен окремо не може вважатися морально досконалим, з'єднуються, то цілком можливо, що в сукупності вони виявляться краще ніж коли вони окремо. Так як їх багато і так як кожна людина володіє хоча б у самому незначному розмірі, чеснотою і мудрістю, то, з'єднуючись, вони в результаті дають суму характеристик і духовних сил, утворюючи в сукупності як би єдину людину, яка володіє великою кількістю рук, ніг і почуттів» [6, с.12].

Протагор також звертав увагу на роль мас у діяльності держави та вбачав у громаді міру і джерело правових норм, що дозволяло стверджувати, що за допомогою громадської позиції більшості, можливо вирішити такі складні питання, як визначення істинності і хибності, справедливості і несправедливості [9, с.11].

Особливість громадської думки Античності була в тому, що вона передавалась суб'єкт-суб'єктно, тобто через один одного особисто. Таким чином, як зазначав Г.Тард в приватних розмовах чи промовах ораторів ідея асоціювалася з тією особистістю, яка її висловлювала, таким чином зв'язуючи людей особисто на більш довірливій основі [25, с.86]. Однак висловлювання і виступи передавались, як ідеї народу, підкреслюючи рівність між всіма громадянами та важливість думки більшості. Ця рівність згодом перетворилось на підозрілість до кожного, хто міг своїми вчинками виділятися серед інших, що спонукало мислителів того часу на відречення від своїх думок та викладу їх як результату божественного натхнення, що стало відлунням до епохи Середньовіччя [6, с.12].

Середні віки відрізнялися пануванням натурального господарства, суспільної ієрархії та засиллям церковної ідеології. У цих умовах зародився новий світогляд, що полягав в переорієнтації з природного мислення на ірраціональне, що дозволило по-новому подивитися на філософські проблеми буття, розглянувши їх через призму віри в Бога.

Духовна влада вважалася найвищою її формою, що сприяло розвитку релігійної свідомості та призвело до обмеження можливості для обміну судженнями. Церковна догма та політична автономія сприяли непорушності громадської думки та знову перевели її у ранг суджень окремих груп людей. Тому середньовічні філософи дуже часто зверталися за підтвердженням своїх думок до релігійних текстів, адже «ступінь подібності їх думки до думки інших відображала ступінь істинності цієї думки» [19, с.10].

Не дивлячись на суспільну ситуацію, саме в цей період історії в Англії з'явився сам термін «громадська думка», хоча це явище спостерігалось лише серед релігійної, інтелектуальної та політичної еліти.

Громадська і політична система середньовіччя не заохочувала змін, мислилася як непорушний порядок, встановлений Богом. Але становище окремих людей і соціальних груп потребувало суспільних перетворень і вони повільно почали втілювались у життя. Так, відомий філософ і теолог Фома Аквінський стверджував, що первинним джерелом влади має бути народ та допускав можливість опору державної влади в тому випадку, коли державна влада буде діяти в «богопротивних» інтересах [19, с.10].

Саме деморалізація духовенства призвела до розповсюдження і широкого вияву громадської думки у кінці 13-го століття. Такий її розвиток можна пояснити ідеєю необхідності церковних реформ, яка проникли у всі суспільні верстви, необхідністю змін у відносинах між станами, бідністю селян, занепадом, постійними війнами, боротьбою католиків і протестантів, що тісно переплелися з національними і класовими протиріччями [14, с.38-39].

Таким чином, в суспільстві назріла нова революція, що втілилася у зародженні капіталістичного суспільства на фоні епохальних відкриттів та розвитку нових галузей промисловості, де панував інтерес до людини і Всесвіту.

Суспільні перетворення ідейно підготували ранні буржуазні революції, виховавши особливий тип людської особистості. В цей час громадська думка була прикута до проблеми співвідношення людини і світу, правильного устрою держави, збереження порядку, забезпечення потрібного балансу інтересів між державою та суспільством, що сприяло розповсюдженню ідеалів гуманізму, антропоцентризму та розквіту Ренесансу [27].

Найбільш близьким до відображення ролі громадської думки був гуманістичний напрямок – громадянський гуманізм, який об'єднував публіцистів, радників, дипломатів, письменників того часу, які наполягали на розповсюдженні демократичних засад в політичному і суспільному житті [9, с.12]. Головним в поведінці людей стало безкорисливе служіння спільній справі, що створило підґрунтя для подальшого розвитку громадянського суспільства та громадської думки.

Епоха Відродження підтримувала мислителів у їх бажанні здійснювати нові відкриття, в тому числі у сфері відносин між державою і суспільством. Наприклад, італійський політичний мислитель Н. Макіавеллі вперше в історії спробував дати характеристику політичній свідомості і політичній дії. Відтак він розглядав і питання громадської думки, стверджуючи, що будь-якому правителю необхідно враховувати інтереси народу: «... Тим государям, які більше бояться народу, ніж зовнішніх ворогів, фортеці корисні, а тим з них, хто більше боїться зовнішніх ворогів, ніж народу, фортеці не потрібні. ... Краща з усіх фортець – не бути ненависним народу» [18, с.364-365]. Макіавеллі спустив правителів з неба на землю, чим спростував їх божественний статус, що безумовно відобразиться в подальшому у громадській думці людей.

Відкриття друкарського верстату сприяло підвищенню загального рівня освіти населення, а філософи знову звернулися до думок античного світу, де громадській думці приділялося особливе значення. Проте її розвиток знову ускладнювався умовами суспільно-політичного життя.

Відтак, громадська думка Відродження мала певні відмінності від громадської думки античності. Адже в цей час стрімко розвивалися міста, їх територія збільшувалася, тому суб'єкт-суб'єктний зв'язок між громадянами ставав все більш проблематичним. Таким чином громадська думка в великих областях стала можливою тільки завдяки друку та розповсюдженню преси [6, с.18].

Проте, не дивлячись на позитивні зрушення у розвитку громадської думки через появу друкарства, такі винаходи, як друкарський верстат дістали й протилежну оцінку. Книгодрукування не залишилося поза увагою католицької церкви. Поряд із стрімким розвитком вільнодумства, як важливого чинника у підготовці до змін Нового часу, була розповсюджена цензура, яка вимагала схвалювати урядові дії або мовчати зовсім. Так були заборонені книги П'єра Абеяра, Марсилія Падуанського, Данте Аліг'єрі, Лоренцо Валли, Миколи Кузанського, Еразма Роттердамського, Джованні Боккаччо та багатьох їхніх [12, с.278].

Однак саме цензура прискорювала розповсюдження громадської думки та впливала на її зміцнення. Не зважаючи на політичні і соціальні труднощі філософи продовжували шукати відповіді на складні питання, які у більшій мірі були «незручними» для того часу. Не рідко за свій погляд чи думку вони були жорстоко покарані та осуджені інквізицією. Відтак, як зазначає Л. Т. Левчук «запалали багаття не лише для книг, а й для їхніх авторів».

Через незадоволення соціально-економічними умовами виникають повстання, війни та революції: потужні виступи найманих робітників Англії, селянська війна в Німеччині, буржуазна революція в Нідерландах та інші. Разом з буржуазією починає висловлювати свою громадську позицію пролетаріат. Його перші виступи прискорюють появу ідеї справедливого безкласового суспільства – утопічного соціалізму [12, с.278]. Яскравими представниками цього напрямку є Т.Мор та Т.Кампанела.

Т. Мор безпосередньо пов'язує державні негаразди з існуванням приватної власності. Але водночас виступає за збереження інститутів, що обмежують можливості народного волевиявлення – рабство, соціальну ієрархію, владу верховного князя і т. п. Т.Кампанелла навпаки проголошує принципи соціальної рівності і говорить про необхідність висловлення своєї громадської думки щодо питань державного управління [9, с.13 – 14]. Ці теорії пояснюють роль громадської думки в залежності від історичного етапу розвитку суспільства. Відтак філософи вперше замислилися над теоретичним обґрунтуванням цього феномену, що сприяло розвитку уявлень про нього.

Поряд же поступово почала формуватися соціальна структура Нового часу, де громадська думка набуває небувалого розмаху. Натхненна попереднім революційним досвідом, вона перетворює тринадцять північноамериканських британських колоній в Сполучені Штати Америки, а середні класи та міські маси об'єднує для формування основних передумов Французької революції. Поборники громадської думки у всіх країнах Європи цього історичного етапу осуджували дії церкви та об'єднувалися в ім'я ідей гуманності, освіти, науки і загального блага. Вони усвідомлювали, що світу знову потрібні свідомі зрушення. Ці зміни втілювалися у становленні нового погляду на людину і її роль у суспільно-політичному житті. Місце догм та божественного права займає право людини, а місце церкви – держава [7, с.68].

У справі створення і вираження громадської думки саме середній клас відіграв провідну роль, тому англійські, французькі та німецькі мислителі досліджували проблеми, які займали саме їх

інтерес. У цей період своє бачення ролі і сутності громадської думки висловлюють Дж. Локк, Т. Гоббс, Ж. Ж. Руссо, Г. Ф. Гегель та інші.

Характерною рисою цього періоду є відсутність впливової щоденної преси. Газетна справа тільки починає розвиватися, тому громадська думка тяжіла до думки лише деяких особистостей, які були для публіки того часу вагомими та авторитетними. На думку Ф. Гольцендорфа, саме через страх втратити свою владу, монархи також почали прислухалися до громадської думки, де голос мислителів став вагомою складовою. Наприклад, Вольтер вважав раціонально побудоване суспільство – таким, що дає людині свободу слова, передбачає єдність «Я» і суспільного інтересу. Тому коли він заговорив про юридичне вбивство, здійснене над Жаном Каласом, ця думка зустріла відголосок у всій Європі, тим самим підтвердивши, що голос одного міг спровокувати відповідну реакцію у думці більшості. Це підкреслило високу динамічність, як провідну характеристику громадської думки [6, с.21-22].

Загалом, в Європі того часу можна виділити три напрямки у розвитку громадської думки: лібералізм, радикалізм і консерватизм, які пов'язані із поглядом на роль держави та будовою державного устрою. Родоначальниками ліберального напрямку є Т. Гоббс і Дж. Локк [2].

Т. Гоббс розробив теорію суспільного договору, де стверджував, що держава є «штучним складовим тілом», а громадяни – лише частинки цього величезного «штучного тіла». На його думку, до появи держави людина була природною істотою, але з появою суспільства стає соціальною, тому в ній виникає протиставлення природних прав і обов'язків, що штучно нав'язані суспільством. Відповідно до цього людина стає залежною від думки і поглядів інших людей. Думка, за теорією Т.Гоббса, це «відображення певних соціальних потреб», а управління думками, відповідно до цього, розглядається як управління діями громадян [5, с.110].

За твердженням Дж. Локка люди хоча і є вільними та рівними між собою, все ж таки залежать один від одного через вагомість суджень соціуму. Держава гарантує захист життя, свободи й власності людей. Однак якщо вона не спроможна створити нормальні умови для існування й саморозвитку особи, люди мусять сприяти змінам у політичному устрої. Концепція рівності й свободи Локка висвітлювала громадські почуття людей, які формували думки, спиралась на результати чуттєвого досвіду, що суперечили раціоналістичним концепціям [16, с.25].

Проблему співвідношення раціонального і чуттєвого у громадській думці досліджували й німецькі мислителі. Творцем єдиної теорії громадської думки став Г. Гегель. Він дослідив умови існування, об'єкт, носії та характер судження. Відповідно до аналізу державного устрою, громадська думка за Гегелем визначається, як «формальна, суб'єктивна свобода», в якій дослідник вбачав істину. Держава, при цьому, має законодавчу, урядову і народу владу, завдяки якій формується політична свідомість, що складає емпіричну та чуттєву частину формування громадської думки в суспільстві [4, с. 56].

Радикальний напрямок в дослідженні громадської думки відображався у роботах Ж.Руссо. Його ідеї втілювалися в роки Великої Французької революції та увійшли до Конституції Франції 1793 року. На його думку для того, щоб не порушувати природне право людини на свободу, народ повинен стати сувереном державної влади. Таким чином саме громадська думка повинна здійснювати контроль над державою та впливати на кожен окрему людину [22, с.50].

Страх панівних еліт перед некерованою масою людей ще більше посилювався після Великої Французької революції. Так виник консервативний напрямок, який заперечував розвиток нововведень і реформ, що позначалися б на громадській думці. Однак зміцнення свободи критики по відношенню до суспільних та державних справ, продовження стрімкого розвитку засобів масової інформації, збільшення одночасного потоку інформації саме призвело до стомлення громадської думки і через широку гласність, до зниження зацікавленості суспільно-політичними темами. Як зазначає Ф.Гольцендорф, «події, які 100 років тому, займали увагу сучасників протягом цілих місяців, в даний час збуджують лише швидкоплинний інтерес, завдяки швидкій зміні повідомлень і новин з усіх країн Світу», тому якщо раніше можна було говорити про «громадські почуття», то згодом об'єм інформації збільшився і через брак часу на з'ясування свого відношення до неї можна говорити тільки про «громадську думку» [6, с.23].

І дійсно, згодом про громадську думку заговорили зовсім на іншому рівні, досліджуючи її більш детально з різних точок зору. Практична необхідність дослідження цього феномену у XIX столітті постала через появу масових організацій, політичних партій та профспілок. Через невід'ємність суспільних суджень від політики, в цей час набув свого розвитку попит на інформацію, пов'язану з конкуренцією партій та прогнозуванням перемоги на виборах певного кандидата [24,

с.143]. Саме ці фактори посприяли подальшому дослідженню громадської думки з соціологічної точки зору.

В той же час громадська думка розглядалася і через поняття права. Так, згідно теорії англійського філософа, засновника філософської течії утилітаризму Є. Бентама, громадська думка була відображенням моральної санкції. Саму санкцію він розумів, як ознаку права, а громадську думку, як силу, що тримає суспільство в рівновазі та перешкоджає ненормативній поведінці [21, с.46].

Ця теорія була розвинута його послідовником Дж. Міллем, який також підкреслював важливість думки більшості. Він виділяв певні аспекти індивідуальної свободи, зокрема: свободу думки і переконання; свободу діяти спільно з іншими людьми; свободу вибору і досягнення життєвих цілей [13].

Психологічної сторони громадської думки торкався французький політолог А. де Токвіль. Досліджуючи демократію США він визнавав, що тогочасна громадська думка чинила потужний вплив на індивіда, підкоряючи його суспільній системі. Вчений підкреслював: «Масі нема потреби вдаватися до законів, щоб покарати тих, хто думає інакше; їй достатньо висловити своє несхвалення, і почуття гнітючої самотності і безсилля доведе їх до відчаю» [26, с.182].

Виокремленні судження XIX ст. – початку XX ст. започаткували новий етап у практиці її дослідження. Саме у цей час широко розгорнулися дискусії щодо громадської думки, але не знайшли консенсусу, а навпаки породили сумніви у знаходженні конструктивного вирішення питань пов'язаних із подальшим її вивченням (М.Олд, Г.Дюрент, Б.Берельсон). Відтак, дослідження цього питання носить міждисциплінарний характер та базуються на особистих спостереженнях та наукових пошуках теоретиків певної галузі. У цей історичний період громадська думка стала предметом дослідження П. Бурдье, У. Ліппмана, Е. Ноель-Ноймана, Г. Тарда, В. Хвостова та багатьох інших. Загалом їх ідеї спрямовані на вироблення теоретичних засад формування, функціонування та вивченні громадської думки, відповідно до політико-правових, психологічних, соціологічних чи історичних наук.

Так, німецький філософ і соціолог Ю. Габермас пов'язував поняття «громадська думка», з поняттям «політика». Згідно з його дослідженням, громадська думка – це сукупність позицій освічених людей – власників, а також позиції людей, групова думка яких претендує на загальну значущість власної політичної декларації [3, с.283].

Французький соціолог і кримінолог, один із основоположників суб'єктивно-психологічного напрямку у західній соціології Г.Тард розділяє поняття публіки та натовпу, прирівнюючи думку для останньої, як душу для тіла та порівнюючи громадську думку із продуктами споживання економічного типу, підкреслюючи її тимчасовість [24, с.145].

Юрист Ф.Гольцендорф розглядав громадську думку з позиції права. Він робить акцент на значенні різних класів у формуванні даного феномена, зазначаючи, що громадська думка не є виключно юридичною категорією, має тлумачитись як категорія соціальна, яка в сенсі гарантій основних прав функціонує як щось необхідне та очікуване [1, с.275].

Представники статистично-психологічного напрямку, зокрема його основоположниця німецький соціолог та політолог Є.Ноель-Нойман стверджувала, що в суспільстві є два джерела, які породжують громадську думку – безпосереднє спостереження за явищем та засоби масової комунікації, які породжують «дух часу», що впливає на настанови та поведінку людини.

Американський вчений та публіцист У.Ліппман у своєму підході до поняття громадської думки поєднав елементи політологічного, соціологічного, психологічного та історичного аналізу. На думку вченого громадська думка є «моралізовано та кодифікованою версією фактів», при цьому саме система стереотипів визначає ракурс оцінки фактів і ставлення до них [2].

Загалом, особливістю цього часу є те, що поряд із науково-технічним прогресом у другій половині XX століття відбулися докорінні зміни у культурній комунікації пересічних громадян, таким чином, громадська думка стала дійсно громадською, розповсюдилась практика опитування, відбувся значний стрибок рівня політичної та соціальної зрілості суспільства. Такі зміни у соціумі потребували нових аспектів вивчення громадської думки, що призвело до визначення нових трактувань громадської думки та пошуку актуальних способів впливу на неї.

На сьогоднішній день діяльність держави, функціонування суспільства і загалом активність кожної людини в тій чи іншій мірі залежить від точок зору, тверджень, суджень і позицій інших людей. Тому і у наш час науковці зацікавлені у розкритті нових підходів та подальшому дослідженні громадської думки.

Розвиток явлень про громадську думку характеризується пошуком її ролі у державно-владних відносинах; проявом у соціально-політичному житті суспільства; розглядом умов формування під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів; залежністю від суспільних змін; виокремленням поняття «громадська думка» в особливу область людського знання; появою та співвідношенням суб'єктів громадської думки; розглядом трактувань поняття через певні галузі та дослідженням, як соціального феномену.

Отже, на підставі аналізу розвитку уявлень про громадську думку, перспективою подальших досліджень є виявлення сутності феномену «громадська думка» та змісту поняття що його позначає.

Список посилань

1. Бурдые П. Социология политики. – М.: Sociologos, 1993. – 336 с.
2. Вербець В.В., Субот О.А, Христюк Т.А. Соціологія: Навчальний посібник. – К.: КОНДОР, 2009. – 550 с.
3. Габермас Ю. Структурні перетворення в сфері відкритості. – Львів: Літопис, 2000. – 318 с.
4. Гегель, Г.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
5. Гоббс, Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Часть II. О государстве. – М.: Мысль, 1997. – 652 с.
6. Гольцендорф Ф. Общественное мнение / Перевод с нем. Яз. Н.О.Бера, – СПб: Центральная Типо-литографія М. Я. Мннкова, 1985. – 131 с.
7. Горлач М. І., Кремень В. Г. Політологія: наука про політику: підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / М. І. Грибан, В.Г. Кремень – К.: Центр учбової літератури, 2009. –840 с.
8. Дао дэ цзин. Книга пути и благодати / пер. Ян Хин Шуна. – М.: ЭКСМО, 2008. – 400 с.
9. Епархина О.В. Социология общественного мнения : учебник для студ.учреждений высш. проф. образования / О.В.Епархина. – М. : Издательский центр «Академия», 2013. – 240 с.
10. Иванов А. И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы [Текст]. / А. И. Иванов. – СПб., 1912.
11. Історія і культурологія: Видання друге, перероблене і доповнене Навчальний посібник для студентів вузів Автори: Н.В.Шишова, Т.В.Акулич, М.И.Бойко, А.М.Власова, О.В.Дружба, А.Ю.Новиков, В.А.Раших, В.А.Ушкалов «Логос», 2000.
12. Історія світової культури: Навч. посіб. / Керівник авт. Колективу Л. Т. Левчук. – 3-тє вид., перероб. і доп. – К.: Центр учбової літератури, 2010. – 400 с.
13. Карасевич, А. О. ; Лисенко, Л. Г. Свобода у соціальній та політичній філософії Дж. Мілля // Матеріали Всеукр. наук. конф., м. Умань, 22 квітня 2010 р. / Уман. держ. пед. ун-т ім. П. Тичини, Ін-т філології та суспільствознавства, Каф. філософії та суспільства ; [ред. кол. А. О.Карасевич (голов. ред.) та ін.]. – Умань : ПП Жовтий, 2010. – 131 с.
14. Коробейников В.С. Пирамида мнений : обществ. мнение: природа и функции / В.С.Коробейников. - М. : Мол. гвардия, 1981. – 222 с.
15. Крижанівський О.П. Історія Стародавнього Сходу. Курс лекцій. – К., 1996. – 592 с.
16. Локк, Д. Избранные философские произведения. – М., 1960. – 532 с.
17. Липпман У. Общественное мнение : пер. с англ. – М. :Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. – 384 с.
18. Макиавелли Н. Избранные сочинения. – М., 1982. – 503 с.
19. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: УРСС, 2009. – 296 с.
20. Матвієнко В. Я. Соціальні технології. – К.: Українські пропілеї, 2001. – 446 с.
21. Политология : учебник / И. Е. Тимерманис, С. М. Елисеев, Л. И. Елисеева и др. ; под ред. М. А. Василика, И. Е. Тимерманиса. – Учеб. изд. – М. :Проспект, 2013. – 624 с.
22. Руссо, Ж.Ж. Об общественном договоре. – М.: Наука, 1969. – 704 с.
23. Соціологія: підручник / За ред. В.Г.Городяненка., К.: ВЦ "Академія", 2008. – 544 с.
24. Стефанчук У. Зміст поняття «громадська думка»: основні підходи до визначення та розуміння // Національний університет “Львівська політехніка”: Видавництво Львівської політехніки – 2007. – № 1. С. 43 – 48.
25. Тард, Г. «Общественное мнение и толпа», изд-во Т-ва типографии А. И. Мамонтова, М., 1902. – 414 с.
26. Токвиль, А. Демократия в Америке / пер. с франц. и предисл. Гарольда Дж.Ласки. – М.: Прогресс, 1992. – 554 с.

27. Щерба С.П. Філософія Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / С. П. Щерба, В. К. Щедрін, О. А. Заглада За заг. ред. С. П. Щерби. К.: МАУП, 2004. – 216 с.
28. Эдвардс М. Древняя Индия. Быт, религия, культура пер. с англ. С. К. Меркулова. М.: Центрполиграф, 2005. – 224 с.
29. Якобсон В. А. История Востока: в 6 томах. Том I: Восток в древности. – 5-е изд. Издательство Восточная литература РАН. – 2009. – 688 с.

References

1. Bourdieu, P. (1993). Sotsiologiiia politiki [Political Sociology]. – Moscow: Sociologos [in Russian].
2. Verbets, V.V., Subot, O.A. & Khrystiuk, T.A. (2009). Sotsiologhiia [Sociology]. – Kyiv: KONDOR [in Ukrainian].
3. Habermas, J. (2000). Strukturni peretvorennia v sferi vidkrytosti [Structural changes in sociability]. – Lviv: Litopys [in Ukrainian].
4. Hegel, H.F. (1990). Filosofiia prava [Philosophy of Law]. – Moscow: Mysl [in Russian].
5. Hobbes, T. (1997). Leviatan, ili materiia, forma i vlast gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo. Chast II. O gosudarstve [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil. Part 2. About the State]. – Moscow: Mysl [in Russian].
6. Holtzendorff, F. (1985). Obshchestvennoe mnenie [The Public Opinion]. (N. Ber, Trans). – Saint Petersburg: Tsentralnaia Tipo-litohrafiia M. Ya. Minkova [in Russian].
7. Horlach, M.I. & Kremen, V.H. (2009). Politologhiia: nauka pro polityku [Political Science]. Kyiv: Tsentrichbovoi literatury [in Ukrainian].
8. Tao-te Ching (2008). Kniga puti i blagodati [The Classic Book of Integrity and the Way]. (Yang Shun Hing, Trans). Moscow: EKSMO [in Russian].
9. Yeparkhina, O.V. (2013). Sotsiologiiia obshchestvennogo mneniia [Sociology of the Public Opinion]. – Moscow: Izdatelskii tsentr “Akademiia” [in Russian].
10. Ivanov, A.I. (1912). Materialy po kitaiskoi filosofii. Vviedeniie. Shkola fa. Khan Fei-tszy [Chinese Philosophy. Introduction. School F. Han Fei-tszy]. – Saint Petersburg [in Russian].
11. Shyshova, N.V., Akulych, T.V., Boiko, M.Y., Vlasova, A.M., Druzhba O.V., Novykov, A.Yu., Ramykh, V.A., & Ushkalov, V.A. (2000). Istoriia i kulturolohiia [History and Culturology] (2nd ed., rev.). – “Logos” [in Ukrainian].
12. Levchuk, L.T. (Ed) (2010). Istoriia svitovoi kultury [History of World Culture] (3rd ed., rev.). – Kyiv: Tsentrichbovoi literatury [in Ukrainian].
13. Karasevych, A.O. (Eds) & Lysenko, L.H. (2010). Svoboda u sotsialnii ta politychnii filosofii Dzh. Millia [Freedom in Social and Political Philosophy of John Mill]. Proceedings from XXII.IV '10: Vseukrainska naukova konferentsiia – Ukrainian scientific conference. Uman: PP Zhovtyi [in Ukrainian].
14. Korobeinikov, V.S. (1981). Piramida mnieni: obshchestvennoe mnienie: priroda i funktsii [The Pyramid of Opinions: The public opinion: origin and functions]. – Moscow: Molodaia gvardiia [in Russian].
15. Kryzhanivskiy, O.P. (1996). Istoriia Starodavnoho Skhodu. Kurs lektsii [The History of the Ancient East: Lectures]. – Kyiv [in Ukrainian].
16. Locke, J. (1960). Izbrannye filosofskie proizvedeniia [Selected Works on Philisophy]. – Moscow [in Russian].
17. Lippman, W. (2004). Obshchestvennoe mnenie [The Public Opinion]. – Moscow: Institut Fonda “Obshchestvennoe mnenie” [in Russian].
18. Machiavelli, N. (1982). Izbrannye sochineniia [Selected Works]. – Moscow [in Russian].
19. Maiorov, G.G. (2009). Formirovanie srednevekovoii filosofii. Latinskaia patristika [The Formation of Medieval Philosophy. Latin patristics]. –Moscow: URSS [in Russian].
20. Matviienko, V.Ya. (2001). Sotsialni tekhnolohii [Social technologies]. – Kyiv: Ukrainski propilei [in Ukrainian].
21. Timermanis, I.Ye., Yeliseiev, S.M., Yeliseieva, L.I. et al. (2013). Politologiiia [Political Science]. I.Ye. Timermanis, M.A. Vasilik (Eds.). – Moscow: Prospect [in Russian].
22. Rousseau, J.-J. (1969). Ob obshchestvennom dogovore [About Social Contrac]. – Moscow: Nauka [in Russian].
23. Horodianenko, V.H. (Eds.). (2008). Sotsiologhiia [Sociology]. – Kyiv: VC “Academia” [in Ukrainian].

24. Stefanchuk, U. (2007). Zmist poniattia «hromadska dumka»: osnovni pidkhody do vyznachennia ta rozuminnia [The term “public opinion”: basic principles of defining and comprehending]. (1, pp. 43-48). Lviv: Vydavnytstvo Lvivskoi politekhniki [in Ukrainian].
25. Tarde, G. (1902). Obshchestvennoe mnenie i tolpa [The public Opinion and the Crowd]. – Moscow: Tovarishchestvo Tipografii A.I. Mamontova [in Russian].
26. Tocqueville, A. (1992). Demokratia v Amerike [Democracy in America]. (Harold J. Laski, Trans). – Moscow: Progress [in Russian].
27. Shcherba, S.P., Shchedrin, V.K., & Zahlada, O.A. (2004). Filosofia [Philosophy]. S.P. Scherba (Ed). Kyiv: MAUP [in Ukrainian].
28. Edwards, M. (2005) Drevniaia IndIia. Byt, relihiia, kultura [Ancient India: Way of Life, Religion, Culture]. (S.K. Merkulov, Trans). – Moscow: Tsentrpoligraf [in Russian].
29. Yakobson, V.A. (2009). Istoriia Vostoka [History of the East]. Vostok v drevnosti [East in Ancient Times]. (Vol. 2). (5nd ed., rev.). – Moscow: Vostochnaya literatura RAN [in Russian].

СТАРИКОВСКАЯ О.О.

аспирант кафедры социальной философии и управления
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: elenast396@gmail.com

РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ МНЕНИИ

Аннотация

Статья посвящена осмыслению развития представлений об общественном мнении в зависимости от исторических этапов человечества. Доказано, что развитие представлений об общественном мнении характеризуется поиском его роли в государственно-властных отношениях; проявлением в социально-политической жизни общества; рассмотрением условий формирования под влиянием внешних и внутренних факторов; зависимостью от общественных изменений; выделением понятия «общественное мнение» в особую область человеческого знания; появлением и соотношением субъектов общественного мнения; рассмотрением трактовок понятия через определенные отрасли, а также исследованием, как социального феномена.

Ключевые слова: общественное мнение, изменения, развитие, исторический этап, социальное большинство, властные отношения, влияние.

STARIKOVSKAYA O.

Doctoral Student of Social Philosophy
and Public Administration Department of
Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: elenast396@gmail.com

PUBLIC OPINION: THE EVOLUTION OF CONCEPTS

Summary

The article aims to represent the evolution of public opinion depending on mankind's historical stages. It is proved that socio-economic and political changes in people's life contributed to the recurring interest in the study of public opinion at every historical stage. Among them one should mention: changes in the level of education, life experience, political socialization, types and channels of communication, patterns of production and the means of communication, etc.

The article represents a profound analysis of the public opinion concept in Ancient East, where social problems of people remained a live issue due to debt slavery and onerous loans. New philosophical systems (Confucianism, Taoism, Mohism, Legalism) appeared trying to explain problems and the structure of the social system, politics and people. In Chinese, Indian, Babylonian, Assyrian studies the conception of public opinion is considered through the public administration thus affecting state-government relations.

The research of public opinion in ancient Rome and Greece resulted in finding ways of coordination of the public opinion in Rome.

Ancient Greece was the first to raise the issue of the subject of public opinion. In accordance with that anti-democratic and democratic views of the subject of public opinion were analyzed.

The Middle Ages are characterized by the dominance of subsistence farming, social hierarchy and ecclesiastical ideology. Church dogma and political autonomy transformed the public opinion into opinions of certain groups of people. However, the term "public opinion arose in this period of Britain's history.

Demoralization of the clergy, the need for religious reforms and changes in relations between states contributed to the formation of capitalist society at a time when epochal discoveries were made and new industries developed. It is revealed that the public opinion of the Renaissance was focused on the relationships between man and the world, the proper state structure, maintaining order, ensuring the required balance of interests between the state and the society.

The modern age became the period of humanity, education, science and common good. Three directions for the public opinion development were: liberalism, radicalism and conservatism. Consequently, the conceptions of John Locke, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Georg W. Hegel about the role and nature of public opinion were reviewed.

In the XIX century it became essential to study the public opinion as mass organizations, political parties and trade unions emerged. The public opinion was influenced by the sphere of usage. Therefore, ideas of Jeremy Bentham, John Mill, Alexis de Tocqueville were taken into consideration.

The evolution of concepts concerning the public opinion is characterized by defining its role in state-government relations; efficiency in social and political life of the society; analyzing conditions of formation due to external and internal factors; dependence on social changes; considering the term «public opinion» as a specific sphere of the human knowledge; emergence and correlation of its subjects and components; studying different interpretations of the concept in the context of certain branches; and researching it as a social phenomenon.

Keywords: public opinion, changes, development, historical stage, social majority, relations of power, influence.

УДК 115.4:316.42

ЧЕРКУН Я.С.

аспірантка кафедри соціології

Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

e-mail: cherkun.yana@mail.ru

ГЕНЕЗА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ФЕНОМЕН ТЕМПОРАЛЬНОСТІ

Анотація

У статті проаналізовані основні традиції вивчення сутності темпоральності. Визначено смислове поле поняття «темпоральність». Розглянуті такі етапи розвитку поняття «темпоральність»: латентний (контекстний), коли темпоральність розглядалась в контексті поняття «час»; етап набуття темпоральністю понятійно-предметного поля, який включає в себе феноменологічний, екзистенціальний та соціологічний підходи; диференційований етап та етап нестабільної, дискретної темпоральності. Виявлена необхідність створення універсального, інтегрального визначення поняття «темпоральність», та вирішення проблеми його неоднозначності та нестабільності.

Ключові слова: час, соціальний час, темпоральність, подія, плин подій, модули часу, рух.

Постановка проблеми. Соціальні зміни, які відбуваються в суспільстві, впливають на сприйняття людиною часу та можуть пришвидшувати або уповільнювати темп буття суспільства. Для того, щоб дослідити як саме соціальні зміни впливають на темпоральність суспільства, необхідно проаналізувати як змінювалися уявлення про феномен темпоральності протягом різних етапів історії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми визначення сутності феномену темпоральності знайшли відображення в науковому доробку російських дослідників П. Гайденко, О. Болдачова, О. Бондарко, М. Карпицького, А. Темирболат та вітчизняних дослідників, серед яких В. Барчук, О. Бондар, Т. Голосова, М. Калько, С. Романюк та інші.

Мета статті – розглянути генезу соціально-філософських уявлень про феномен темпоральності.

Виклад основного матеріалу. Поняття «темпоральність» як окрема предметна область дослідження вперше введено теорією феноменології в ХХ ст., до цього її визначення мало латентний

характер і розглядалося мислителями в контексті дослідження феномену часу. Латентний етап розвитку поняття «темпоральність» безпосередньо пов'язаний з дослідженням сутності поняття «час», що складає основу для розуміння темпоральності, як похідної від загального поняття «час».

Вперше поняття «темпоральність» виникло в теорії Е. Гуссерля, який визначив її як «характеристику свідомості, її основу, яка сама перебуває в середині інтенціонального переживання» [7, с. 249]. Він протиставив темпоральність зовнішньому, відчуженому часу, наділивши її суб'єктивністю та направленістю на певний об'єкт або процес.

Дещо відмінне визначення поняття «темпоральності» надається в словнику сучасної західної філософії, де темпоральність визначається як «часова сутність явищ, породжена динамікою їх особливого руху, у відмінності від тих часових характеристик, які визначаються відношенням руху даного явища до історичних, астрономічних, біологічних, фізичних та інших часових координат» [14, с. 298]. У даному визначенні розглядається онтологічний аспект поняття «темпоральність», а також підкреслюється динамічний характер темпоральності, з цього виходить, що темпоральність пов'язана з подіями.

Цікаве визначення поняття «темпоральність» надає О. Бондарко – «це семантична категорія, яка відображає сприйняття і осмислення людиною часу позначених ситуацій та їх елементів по відношенню до моменту мовлення мовця або іншій точці відліку» [18, с. 6]. В цьому визначенні розглядається гносеологічний аспект поняття «темпоральність». Окрім цього особлива увага приділяється моменту «тепер», а темпоральність наділяється статичним характером.

Для того, щоб розглянути визначене смислове поле поняття «темпоральність» перейдемо до розгляду генези соціально-філософських уявлень про феномен темпоральності, починаючи з латентного етапу її розвитку. Якщо темпоральність визначається як складова поняття «час», то необхідно розглянути загальне для того, щоб побачити сутність окремого.

Генеза поняття часу починається з формуванням первісного суспільства. Стародавнім людям було притаманне циклічне сприйняття фізичного часу. Адже час спостерігався людьми в таких проявах як зміна дня і ночі, пор року. Таким чином, людина сприймала своє життя, як природне продовження цього порядку. У Стародавньому світі час не пов'язувався з такими своїми характеристиками як об'єктивність, незворотність, адже усе життя людей того часу будувалося на ритуалах, тобто кожне покоління проходило в своєму житті ті ж самі ритуали, що і їх попередники. Час сприймався, як певні межі життя та не наповнювався соціальним значенням.

У період класичної античності сутність природи часу набуває нового значення, час розглядається мислителями в нерозривному зв'язку з життям космосу. Звертання до першоджерел з питання виникнення часу пов'язано з Платоном. Він аналізує поняття «часу» в контексті розподілу всього суцього на буття та становлення. «Перше існує вічно, друге виникає і зникає в часі, який є рухомим образом вічності; те, що існує вічно, не народжено і не створено, – це Єдине, вічний зразок, за яким створений космос; те, що існує тимчасово (виникає і має загинути), – мінливі і скороминущі явища» [5, с. 6]. Незважаючи на те, що античності було притаманне циклічне сприйняття часу, Платон започаткував ідею про те, що час – це рух від минулого до майбутнього. Окрім цього, він, з притаманним йому космоцентризмом, визначає фізичний час як послідовність моментів.

Не погоджувався з поглядами Платона на сутність часу Аристотель. Особливу увагу він зосередив на виділенні частин часу: «Одна частина його була, але її вже нема, інша – буде, але її ще немає; з цих частин складається нескінченний час, і кожен раз виокремлений проміжок часу. А те, що складається з неіснуючого, не може, як вважається, бути властивим існуванню» [2, с. 145]. Велике значення при розгляді часу Аристотель приділяє душі. «Ми у власній душі сприймаємо плин часу, навіть не спостерігаючи ніякого руху в просторі, але помічаючи зміни, що відбуваються в самій душі. Тим самим душа як би членує час на частини, відзначаючи два різних «тепер», подібних вішкам на просторовому відрізьку» [5, с. 32]. Отже, Аристотель вказуючи на плин подій у часі, відображає існування латентної темпоральності, адже темпоральність безпосередньо пов'язана з плином подій (моментів). Окрім цього, Аристотель доповнює Платонівський космоцентризм тим, що пов'язує час з душею людини, тим самим виділяючи психологічну складову часу, яку Августин Аврелій розвиватиме як психологічну трактовку часу.

Аналізуючи уявлення античних філософів про сутність «часу», можна зафіксувати, що основною традицією є розгляд фізичного часу та розподіленням його на те, що існує вічно та те, що має тимчасовий характер. Про те розгляд фізичного часу як плин подій, вже вказує на те, що в ньому присутнє існування темпоральності.

На відміну від Античності в Середньовіччі починає формуватися лінійне сприйняття часу. Циклічне сприйняття не зникає з уваги філософів, але на протигагу визнанню космосу як

першооснови всього сущого, з'являється схильність до признання найвищою силою Бога. У зв'язку з тим що, народження, смерть та воскресіння Христа не могли повторитися, починається перехід до лінійного часу.

Відомий філософ Середньовіччя А. Аврелій, продовжуючи започатковане Аристотелем розподілення часу на частини, ввів поняття «стріли часу» – рух історії від початку до кінця. Він розрізняє три частини часу: сьогодення, минуле і майбутнє. Минуле дано в пам'яті, а майбутнє в очікуванні. Він зазначає такий аспект часу, як незворотність, оскільки він наповнюється подіями які вже здійснилися. Він вважає, що час відривається від руху тіл і перетворюється в категорію психологічну – розтягнення душі. Життя душі неможливо поза пам'яті [13, с. 452]. А. Аврелій на відміну від Аристотеля вважає, що частини часу не є окремими, вони пов'язані, та існують тільки за допомогою внутрішнього світу людини, її очікувань та пам'яті. Саме пам'яті особливу увагу приділяє А. Аврелій в своїй концепції часу. Таким чином він вводить психологічну трактовку часу, а вказуючи на те, що час складається з подій, продовжує розвивати латентну темпоральність.

Продовжуючи думки Аристотеля та А. Аврелія про природу трьох модусів часу, Ф. Аквінський говорить, що «... якщо час триває завжди, то і рух повинен тривати завжди: бо час є «число рухів». Але час має тривати завжди: неможливо мислити час без моменту «тепер», як не можна мислити лінію без точки. Але «тепер» – це завжди кінець минулого і початок майбутнього часу: саме таке його визначення» [19, с. 139]. Основну увагу Ф. Аквінський приділяє саме моменту «тепер», а не минулому у вигляді пам'яті, як це робив А. Аврелій.

Він також розподіляє час і вічність, «час і вічність не суть одного й того ж; вічність є міра перебування, а час – міра руху» [1, с. 833]. Таким чином, Ф. Аквінський наділяє вічність сталістю та нерухомістю, а час представляє, як щось рухливе, динамічне, схильне до змін, як те, що має початок і кінець. Наділяючи час динамічністю, він підкреслює його зв'язок з плином подій, який безпосередньо пов'язаний з існуванням темпоральності.

В Середньовіччі думки філософів з приводу сутності часу не були однополярними: А. Аврелій основну увагу приділяв сутності минулого часу (пам'яті), на протиположність цьому Ф. Аквінський особливого значення надавав «тепер-моменту». Але, незважаючи на це, спільною традицією в осмисленні сутності часу було продовження традиції, закладеної античними філософами, а саме розглядання в часі плину подій, що підкреслює латентне існування в ньому темпоральності. Проте на відміну від античних філософів, А. Аврелій та Ф. Аквінський розглядали час не тільки як фізичний, а ввели психологічну трактовку часу. Основна традиція в розгляді часу філософами цієї епохи, була представлена божественним походженням часу, та розподіленням його на три модуси, з чого виходить така характеристика часу, як незворотність.

Розуміння того, що час незворотній, призводить до підвищення цінності часу. Саме тому починають створюватись особливі пристрої для виміру часу. Якщо на початку Середньовіччя о часі повідомляли церковні дзвони, то в XIII столітті на будівлях міських ратуш з'явилися годинники. А вже в XV столітті почали з'являтися кишенькові годинники. Саме цей факт підкреслює те, що признається не тільки цінність часу в цілому, а саме цінність індивідуального часу кожної людини. У повсякденності час став розглядатися у розвитку механіки та механістичних пристроїв, також його вимірювання сприяло створенню в годинниках хвилинної стрілки.

В епоху Відродження відбувається зміщення акцентів від божественної сутності часу до залежності часу від людини. Такий філософ відродження, як М. Кузанський продовжив розгляд сутності часу з точки зору Аристотеля, А. Аврелія та Ф. Аквінського, розподіливши його на модуси: «так само в «тепер», або сьогоденні, згорнуто час: минуле було теперішнім, майбутнє буде теперішнім, і в часі не знаходимо нічого, крім послідовного порядку теперішніх моментів. Єдине «тепер» згорнуто містить в собі всі часи, але це «тепер» є все та ж єдність» [10]. Він не просто надав теперішньому часу панівну роль, як це зробив Ф. Аквінський, М. Кузанський поставив під сумнів доцільність існування трьох модусів часу, виказавши думку, що «тепер» містить в собі і минуле, і майбутнє. Окрім цього, вказуючи на те, що в часі існує послідовність моментів, він підкреслює існування в ньому латентної темпоральності.

В епоху Відродження було закладено розуміння часу та його модусів, через призму ціннісних орієнтацій людини, що призвело до набуття ним, та в подальшому темпоральністю, аксіологічного значення.

Подальший латентний період розвитку феномену темпоральності відбувається в епоху Нового часу. Основною традицією є те, що філософи Нового часу співвідносили категорію часу з такими поняттями як «тривалість» та «вічність». Характерною рисою епохи Нового часу, яка вплинула на

сутність феномену часу, було те, що людина – це мисляча істота, як казав Р. Декарт: «Я мислю, отже я існую», саме з цієї точки зору і розглядається сутність часу.

За Р. Декартом, тривалість співпадає з існуванням речі і є атрибут субстанції, час же дано тільки в нашому мисленні і «є лише відомий спосіб, яким ми цю тривалість мислимо» [8, с. 451]. На відміну від філософів епохи Відродження, які розглядали цінність часу для людини та його об'єктивність, незалежність від людини, Р. Декарт (як і інші філософи Нового часу) визначив час, як суб'єктивний, вважаючи, що він існує тільки в мисленні людини. Він розвиває гносеологічну складову осмислення поняття «час» в цілому та поняття «темпоральність» зокрема.

На відміну від Р. Декарта, який вважає час суб'єктивним способом мислити об'єктивно притаманну речам тривалість, Т. Гоббс цього розрізнення не вводить. Він виводить ідею часу з образу рухомого тіла, який залишається в сприймаючій свідомості, але не стосується сутності самого тіла: «Час існує не в самих речах, а тільки в мисленні, здійснюваному нашим розумом» [6, с. 128]. Погляди Т. Гоббса полягають в тому, що він розглядає час з боку раціонального розуміння.

За Т. Гоббсом, «вичерпне визначення часу тому має гласити: час є уявний образ (phantasm) руху, оскільки ми представляємо в русі те, що відбувається раніше і пізніше, або послідовність» [10, с. 64]. Таким чином він вважає невірним існування такої характеристики часу як об'єктивність, в той же час, він продовжив розвивати думку Р. Декарта, щодо гносеологічного осмислення поняття «темпоральність» як частини поняття «час».

Р. Декарт та Т. Гоббс були представниками раціонального розуміння часу, і вважали, що людина за допомогою мислення та розуму осмислює плин подій у часі, тобто темпоральність. На відміну цього, такий мислитель Нового часу як Дж. Локк розумів час з позиції емпіризму. Він вважав, що джерелом часу є послідовність, яку ми отримуємо з чуттєвого досвіду. Таким чином, гносеологічне осмислення часу та темпоральності змінилося на психологічне. Пізніше Г. Гегель визначив час як «споглядальне буття», та об'єднав тим самим традиції раціонального та емпіричного осмислення часу та темпоральності.

Велике значення в появі переходу поняття «темпоральність» з латентного в понятійне осмислення мала психологічно-натурфілософська концепція часу А. Бергсона. Французький філософ, продовживши традицію А. Аврелія, «протиставляє зовнішній час світу, який є безконечним теперішнім, суто внутрішній протяжності суб'єктивного часу». А час, простір і матерію вчений визначав як «різні форми протяжності» [21, с. 209]. Хоча А. Бергсон не вказав прямо на існування темпоральності, він розподілив час на такий, що існує в об'єктивному світі тобто фізичний час та час, який існує як плин подій і є залежним від людей.

Як і А. Бергсон, В. Дільтей відрізняє «справжній час» від «абстрактного», з яким має справу природознавство: абстрактний час має тільки кількісні характеристики, тоді як історично-живий – якісні. Справжній час, за В. Дільтеєм, являє собою «невтомний рух сьогодення, в якому теперішнє стає минулим, а майбутнє – теперішнім. Теперішнє є наповнення тимчасового моменту реальністю, воно є переживання на противагу спогаду або уявленням про майбутнє, виступаючим як бажання, очікування, надія, страх, хвилювання» [5, с. 456]. Розподіливши час на зовнішній час світу та внутрішній суб'єктивний час А. Бергсон разом з В. Дільтеєм, який розподілив час на абстрактний та історично-живий, продовжили ідею закладену А. Аврелієм та Ф. Аквінським та тим самим провели межу між фізичним часом та часом подій, в якому існує темпоральність.

Розвиваючи ідею внутрішнього часу Е. Гуссерль, сприяв переходу темпоральності з латентного в понятійне осмислення. Розумінню часу Е. Гуссерля властиво єдність модусів часу (минулого-теперішнього-майбутнього), мислення минулого як минулого сьогодення, дві логічні схеми [22, с. 609]. Отже, він продовжив традицію єдності модусів часу і зосередження уваги на теперішньому часі Ф. Аквінського.

Е. Гуссерль визначає, що темпоральність – це насамперед характеристика свідомості, її основа, яка сама перебуває всередині інтенціонального переживання. Основна одиниця часу при цьому іменується «тепер-моментом». Попереду її йде протенція, а позаду – ретенція.

Тривалість темпорального знання не може бути осмислена без такого роду допущення, яке виявляється точкою відрахунку для темпоральної свідомості [12, с. 274]. Отже, розуміння темпоральності Е. Гуссерлем як інтенціонального переживання близьке до розуміння Р. Декартом часу, як суб'єктивного способу мислити об'єктивну реальність. Окрім цього, значну увагу він приділяє такій частині часу як «тепер-моменту», яка була започаткована ще Аристотелем, та отримала розвиток в теоріях Ф. Аквінського, М. Кузанського.

Ґрунтуючись на ідеях часу Аристотеля, Ф. Аквінського, М. Кузанського та Р. Декарта Е. Гуссерль заклад основу розуміння феномену темпоральності, як інтенціонального осмислення часу, та відобразив в своїй феноменології її суб'єктивність.

Розвивати традицію Е. Гуссерля щодо осмислення сутності поняття «темпоральність» продовжив М. Хайдеггером, але поряд з цим він поставив під сумнів реальність існування його теорії «чистої свідомості». Він вважав, що зрозуміти буття можна тільки через категорію «темпоральності». М. Хайдеггер розглядає її як тимчасовість, яка є об'єктом всякого розуміння буття взагалі: «Тимчасовість є умова можливості буттєвого улаштування» – де тимчасовість є прямою умовою передонтологічного і онтологічного розуміння буття темпоральністю, а сама темпоральність «є початковим очікуванням тимчасовості як такої» [20, с. 342]. Взагалі, М. Хайдеггер розумів темпоральність, як «справжнє» існування людини. В його концепції «справжній» час, тобто темпоральність, кінцевий, на відміну від несправжнього, бо той не пов'язаний з «Я» людини.

Е. Гуссерль та М. Хайдеггер, виокремивши темпоральність із загального розуміння часу, протиставили її об'єктивному (космічному або фізичному) часу, вважаючи темпоральність «справжнім часом». Але якщо для Е. Гуссерля темпоральність – це характеристика свідомості, сутність якої полягає в переживанні «тепер-моменту», то М. Хайдеггер трактує темпоральність, як основу «справжнього» існування людини, він визначає, що сутність темпоральності – це не просто переживання чогось, а це розуміння і тлумачення подій життя.

Важливим вкладом в розвиток загального поняття «час» та похідного поняття «темпоральність», була теорія соціального часу П. Сорокіна та Р. Мертона. Вони зробили розмежування астрономічного та соціального часу. «Соціальний час, на відміну від часу в астрономії, має якість, а не тільки кількість; ці якості похідні від вірувань та звичаїв групи, вони також служать виявленню ритмів, пульсацій суспільства, в яких знайденні» [15, с. 116]. Погляди П. Сорокіна та Р. Мертона мали важливе значення для розвитку феномену «темпоральності», адже вони вперше поставили проблему розуміння часу у зв'язку з відношеннями людей у суспільстві, та ввели поняття «час у подіях», розвиток якого продовжив П. Штомпка.

П. Штомпка виділяє в соціальних змінах прояви часу у двох іпостасях.

По-перше це «кількісний час», «події у часі», що служить свого роду, зовнішньою рамкою для виміру подій і процесів.

По-друге, це «якісний час», «час у подіях» – це те, що в соціології позначається терміном «соціальний час», час, що пов'язаний з соціальними змінами, як внутрішня властивість подій та процесів [16, с. 155]. Теорії П. Сорокіна, Р. Мертона та П. Штомпки розвиваючи розуміння часу, як «часу у подіях», заклали основу для соціального розуміння поняття «темпоральність».

Подальше дослідження темпоральності представлено теорією формацій Ф. Броделя. Він виділяє 3 формації темпоральності:

- час дуже великої тривалості (епохи та зони) – малорухомий час;
- час великої тривалості (держави та цивілізації, історія цивілізацій і ментальностей, «вікові тренди» геоeкономіки) – самий змістовний рівень;
- подієва історія (події в житті людини, це «паруюча історія») – мінливий і поверхневий темпоральний рівень [4].

На нашу думку, недоліком концепції Ф. Броделя є те, що він мало уваги приділяв третій формації темпоральності – «подієвій історії». Адже саме на цьому рівні знаходиться індивідуальний час людини, який наповнений подіями її життя та оточення. Саме цими подіями створюється суспільство. Але в цілому його концепція сприяла виходу темпоральності з локального на глобальний рівень та закладенню розуміння темпоральності, як виміру процесів протікання часу.

Якщо в ХХ ст. вивчення темпоральності почало здійснюватись не тільки на локальному, а й на глобальному рівнях, то в ХХІ ст. проблема темпоральності не тільки не втратила своєї актуальності, а ще й почала розвиватись в багатьох сферах: історії, астрономії, лінгвістиці, соціології, філософії та інших.

О. Болдачов розглядає темпоральність, як «інтервал часу, на якому може бути встановлена вичерпна специфічність об'єкта (процесу)» [3, с. 57]. В цьому визначенні відсутня присутність людини, її свідомості, окрім цього, визначення темпоральності за допомогою «вичерпної специфічності» суперечить невичерпності процесу пізнання.

Цікаве визначення надає А. Темирболат, яка розглядає темпоральність в літературі та визначає її, як «плин подій в часі та часова особливість завдяки якій розрізняються часові ритми і періоди. За допомогою даної категорії постягаються механізми буття природи і людини, взаємовідносини людей з оточуючим світом» [17, с. 6]. В даному визначенні темпоральність пов'язується з відношеннями

людини і природи, але упускається такий момент як існування темпоральності у відношеннях між людьми.

Окремої уваги заслуговує М. Карпицький, який розглядає взаємозв'язок темпоральності та віртуальності, та вводить таке поняття як віртуальна темпоральність [0]. Віртуальна темпоральність відрізняється від реальної, а така відмінність сприяє появі дискретності темпоральності. Таким чином, з'являється проблема нестійкості та невизначеності темпоральності, що потребує вивчення.

Висновок. Історія соціально-філософських уявлень про поняття «темпоральність» починається з латентного або контекстуального етапу розвитку темпоральності, коли поняття «темпоральність» розглядалося в контексті поняття «час». На протязі цього етапу відбулися зміни у розумінні загального поняття «час» від міфологічного до фізичного трактування, яке було притаманне античності, потім до психологічного визначення сутності «часу» в епоху Середньовіччя, а пізніше до набуття поняттям «час» та зокрема поняттям «темпоральність» соціального значення. Аристотель, Ф. Аквінський, М. Кузанський, розглядаючи темпоральність в контексті поняття «час», визначають її як момент «тепер» в стрілі руху модусів часу.

Передумовою для виходу темпоральності з контекстуального в понятійне осмислення стали теорії А. Бергсона та В. Дільтея, які розмежували фізичний час та внутрішній час (історично-живий).

Наступним етапом є набуття темпоральністю понятійно-предметного поля. Він розпочинається феноменологічним підходом Е. Гуссерля, який в своїй теорії наповнює темпоральність суб'єктивністю. Подальший розвиток поняття «темпоральності» на цьому етапі представлений екзистенціальним підходом М. Хайдеггера, який визначив темпоральність як «справжнє буття» та соціологічним підходом, започаткованим П. Сорокіним, Р. Мертоном та П. Штомпкою, які ввели розмежування фізичного та соціального часу.

Диференційований етап розвитку темпоральності представлений теорією Ф Броделя, який розподілив темпоральність на тривалу та короточасну (подієву). Цей етап представлений редукціоністським підходом, що розподіляє розвиток поняття «темпоральності» за сферами.

В подальшому створення нового інформаційного світу спричинило появу віртуальної темпоральності, яка спровокувала виникнення та необхідність вивчення проблеми нестабільності та дискретності темпоральності.

Список посилань

1. Антология мировой философии в 4 т. / [сост: В. В. Соколов]. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. Философия древности и средневековья. – Ч. 2. – 936 с.
2. Аристотель. Собрание Сочинений в 4 т. / Аристотель – М. : Мысль, 1981. – Т.3: Физика. – 610 с.
3. Болдачев А. В. Темпоральность и философия абсолютного релятивизма / А. В. Болдачев. – М. : ЛЕНАНД, 2011. – 224 с.
4. Время большой длительности [Электронный ресурс] // Энциклопедия фонда знаний "Ломоносов" – Режим доступа до ресурсу: <http://lomonosov-fund.ru/enc/ru/encyclopedia: 0134511>.
5. Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / Піама Павлівна Гайденок. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
6. Гоббс Т. Избранные произведения в 2 т. / Томас Гоббс / [пер. с латин. и англ. В. В. Соколова]. Т. 1. – М. : Мысль, 1964. – 583 с.
7. Девяткин А. А. Явление социальной установки в психологии XX века: Монография / Девяткин А. А. – Калининград : Калининградский университет, 1999. – 309 с.
8. Декарт Р. Избранные произведения / Р. Декарт / [пер. с фр. и латин. В. В. Соколова]. – М. : Госполитиздат, 1950. – 712 с.
9. Карпицкий Н. Н. Виртуальность и темпоральность / Н. Н. Карпицкий // Известия Томского политехнического университета. – 2003. – Т. 306, № 4. – С. 132 – 136.
10. Кузанский Н. Об ученом незнании [Электронный ресурс] / Николай Кузанский – Режим доступа до ресурсу: http://www.theosophy.ru/lib/de_docta.htm.
11. Мееровский Б. В. Гоббс/ Б. В. Мееровский. – М. : Мысль, 1975. – 208 с. – Мыслители прошлого.
12. Неретина С. С. Генетическая феноменология Э. Гуссерля и темпоральность истории / С. С. Неретина, А. П. Огурцов // Летняя школа «Политическая концептология: теоретико-методологические основания и институционально-символические аспекты социальных наук». – Ростов-на-Дону, 2014. – № 4. – С. 265 – 282.
13. Новая философская энциклопедия в 4 т. / [Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; под ред. В. С. Степина]. – Т. 3. – М. : Мысль, 2010. – 692 с.

14. Современная западная философия. Словарь. / [сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов] – М. : Политиздат, 1991. – 414 с.
15. Сорокин П. А. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа / П. А. Сорокин, Р. К. Мертон // СОЦИС. – 2004. – № 6. – С. 112 – 119.
16. Стратегічне прогнозування політичних ситуацій та процесів: монографія / [Воловик В. І., Лепський М. А., Гугнін Е. А. та інші]; за заг.ред. М. А. Лепського. – Запоріжжя : ЗНУ, 2012. – 428 с.
17. Темирболат А. Б. Категории хронотопа и темпорального ритма в литературе. Монография / А. Б. Темирболат. – Алматы : Ценные бумаги, 2009. – 504 с.
18. Теория функциональной грамматики: Темпоральность. Модальность / [отв. ред. А.В. Бондарко]. – СПб. : Наука, 1990. – 263 с.
19. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга вторая / Фома Аквинский; [перевод и примечания Т. Ю. Бородай]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 584 с.
20. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А.Г. Чернякова]. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
21. Хапаева Д. Время собственное // Герцоги республики в эпоху переводов: гуманитарные науки и революция понятий / Д. Хапаева. – М. : НЛЮ, 2005. – С. 204 – 215.
22. Шамша І. В. Розуміння часу в феноменології Едмунда Гуссерля / І. В. Шамша // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : ВІР УАН, 2013. – Випуск 71 (№ 4). – С. 605 – 610.

References

1. Antologiya mirovoy filosofii v 4 t. [Anthology of world philosophy in 4 t] / [sost: V. V. Sokolov]. – М. : Mysl, 1969. – Т. 1. Filosofiya drevnosti i srednevekovya. – Ch. 2. – 936 s.
2. Aristotel. Sobranie Sochineniy v 4 t. [Collected Works in 4 t] / Aristotel – М. : Mysl, 1981. – Т.3: Fizika. – 610 s.
3. Boldachev A. V. Temporalnost i filosofiya absolyutnogo relyativizma [Temporality and the philosophy of absolute relativism] / A. V. Boldachev. – М. : LYeNAND, 2011. – 224 s.
4. Vremya bolshoy dlitelnosti [Time of long duration] [Yelektronniy resurs] // Entsiklopediya fonda znaniy "Lomonosov" – Rezhim dostupu do resursu: <http://lomonosov-fund.ru/enc/ru/encyclopedia:0134511>.
5. Gaydenko P. P. Vremya. Dlitelnost. Vechnost. Problema vremeni v evropeyskoy filosofii i nauke [Time. Duration. Eternity. The problem of time in European philosophy and science] / Piama Pavlivna Gaydenko. – М. : Progress-Traditsiya, 2006. – 464 s.
6. Gobbs T. Izbrannye proizvedeniya v 2 t. [Selected Works in 2 volumes] / Tomas Gobbs / [per. s latin. i angl. V. V. Sokolova]. Т. 1. – М. : Mysl, 1964. – 583 s.
7. Devyatkin A. A. Yavlenie sotsialnoy ustanovki v psikhologii XX veka: Monografiya [The phenomenon of social settings in the psychology of the twentieth century: Monograph] / Devyatkin A. A. – Kaliningrad : Kaliningradskiy universitet, 1999. – 309 s.
8. Dekart R. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works] / R. Dekart / [per. s fr. i latin. V. V. Sokolova]. – М. : Gospolitizdat, 1950. – 712 s.
9. Karpitskiy N. N. Vyrtualnost y temporalnost [Virtuality and temporality] / N. N. Karpitskiy // Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta. – 2003. – Т. 306, № 4. – S. 132 – 136.
10. Kuzanskiy N. Ob uchenom neznanii [On Learned ignorance] [Yelektronniy resurs] / Nikolay Kuzanskiy – Rezhim dostupu do resursu: http://www.theosophy.ru/lib/de_docta.htm.
11. Meerovskiyy B. V. Gobbs [Gobbs] / B. V. Meerovskiyy. – М. : Mysl, 1975. – 208 s. – Mysliteli proshlogo.
12. Neretina S. S. Geneticheskaya fenomenologiya E. Gusserlya i temporalnost istorii [Genetic phenomenology of Edmund Husserl and the temporality of history] / S. S. Neretina, A. P. Ogurtsov // Letnyaya shkola «Politicheskaya kontseptologiya: teoretiko-metodologicheskie osnovaniya i institutsionalno-simvolicheskie aspekty sotsialnykh nauk». – Rostov-na-Donu, 2014. – № 4. – S. 265 – 282.
13. Novaya filosofskaya entsiklopediya v 4 t. [The New Encyclopedia of Philosophy in 4 volumes] / [In-t filosofii RAN; Nats. obshchestv.-nauch. fond; pod red. V. S. Stepina]. – Т. 3. – М. : Mysl, 2010. – 692 s.

14. Sovremennaya zapadnaya filosofiya. Slovar. [Modern Western Philosophy. Dictionary] / [sost. V. S. Malakhov, V. P. Filatov] – M. : Politizdat, 1991. – 414 s.
15. Sorokin P. A. Sotsialnoe vremya: opyt metodologicheskogo i funktsionalnogo analiza [Social time: the experience of methodological and functional analysis] / P. A. Sorokin, R. K. Merton // SOTsIS. – 2004. – № 6. – S. 112 – 119.
16. Strategichne prognozuvannya politichnikh situatsiy ta protsesiv: monografiya [Strategic prognostication political situations and forecasting process: monograph] / [Volovik V. I., Lepskiy M. A., Gugin Ye. A. ta inshi]; za zag.red. M. A. Lepskogo. – Zaporizhzhya : ZNU, 2012. – 428 s.
17. Temirbolat A. B. Kategorii khronotopa i temporalnogo ritma v literature. Monografiya [Categories chronotop and temporal rhythm in the literature. Monograph] / A. B. Temirbolat. – Almaty : Tsennye bumagi, 2009. – 504 s.
18. Teoriya funktsionalnoy grammatiki: Temporalnost. Modalnost [The theory of functional grammar: Temporality. Modality] / [otv. red. A. V. Bondarko]. – SPb. : Nauka, 1990. – 263 s.
19. Foma Akvinskiy. Summa protiv yazychnikov. Kniga vtoraya [Summa contra Gentiles. Book Two] / Foma Akvinskiy; [perevod i primechaniya T. Yu. Boroday]. – M. : Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004. – 584 s.
20. Khaydegger M. Osnovnye problemy fenomenologii [The main problems of phenomenology] / M. Khaydegger; [per. s nem. A. G. Chernyakova]. – SPb. : Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001. – 446 s.
21. Khapaeva D. Vremya sobstvennoe [Time own] // Gertsogi respubliki v epokhu perevodov: gumanitarnye nauki i revolyutsiya ponyatiy / D. Khapaeva. – M. : NLO, 2005. – S. 204 – 215.
22. Shamsha I. V. Rozuminnya chasu v fenomenologii Yedmunda Gusserlya [Understanding time in phenomenology Edmund Husserl] / I. V. Shamsha // Gileya: naukoviy visnik. Zbirnik naukovikh prats. – K. : VIR UAN, 2013. – Vipusk 71 (№ 4). – S. 605 – 610.

ЧЕРКУН Я.С.

аспирант кафедры социологии
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: cherkun.yana@mail.ru

ГЕНЕЗИС СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ФЕНОМЕНЕ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ

Аннотация

В статье проанализированы основные традиции изучения сущности темпоральности. Определено смысловое поле понятия «темпоральность». Рассмотрены такие этапы развития понятия «темпоральность»: латентный (контекстный), когда темпоральность рассматривалась в контексте понятия «время»; этап приобретения темпоральностью понятийно-предметного поля, который включает в себя феноменологический, экзистенциальный и социологический подходы; дифференцированный этап и этап нестабильной, дискретной темпоральности. Выявлена необходимость создания универсального, интегрального определения понятия «темпоральность», и решение проблемы его неоднозначности и нестабильности.

Ключевые слова: время, социальное время, темпоральность, событие, течение событий, модусы времени, движение.

CHERKUN J.

Doctoral Student of Sociology Department of
Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: cherkun.yana@mail.ru

GENESIS OF SOCIAL-PHILOSOPHICAL IDEAS ABOUT THE PHENOMENON OF TEMPORALITY

Summary

The relevance of the chosen topic of article is determined that the social changes taking place in society, affect on perceptions of time by human and can speed up or slow down the pace of life of society. To

explore how social changes affect the temporality of society, we must analyze how changing understanding of the phenomenon of temporality during different stages of history.

Determined that the problem of formation of the phenomenon of temporality have been reflected in the academic achievements of Russian researchers P. Gaidenko, O. Boldachova, O. Bondarko, M. Karpytskoho, A. Temyrbolat and local researchers, including V. Barchuk, O. Bondar, T. Golosova, M. Kalko, S. Romanyuk and the others.

It's investigated that the concept of the "temporality" as a separate subject area studies initially was introduced by the theory of phenomenology in the twentieth century, before it determining had a latent character and thinkers considered it in the context of the study of the phenomenon of time. Latent stage of development of the concept of "temporality" is directly connected with the research of the concept of "time", which is the basis for understanding the temporality as a derivative of the general concept of "time".

In the article considered the basic tradition of studying the essence of temporality. Analyzed the definition of temporality suggested by E. Husserl, who opposed the temporality external, alienated time, giving to it subjectivity and the thrust on a particular object or process and O. Bondarko, who considering the epistemological aspect of the concept of "temporality" and pays special attention to the moment "now," and gives the static nature of temporality.

Defined the semantic field of the concept of "temporality". Considered and analyzed stages of development of the concept of "temporality". Determined that the history of social and philosophical ideas about the concept of "temporality" begins with the latent or contextual phase of temporality, when the concept of "temporality" was considering in the context of the concept of "time". During this phase has been a change in the understanding of the general concept of "time", in ancient times there was a mythological interpretation. Also considered theological and psychological interpretation of the essence of time, which existed in the Middle Ages and began by the Aurelius Augustine, and later changed by the sociological interpretation. The analysis that Aristotle, F. Aquinas, N. Kuzanskiy, considering temporality in the context of the concept of "time", define it as a moment of "now" in the motion modes boom time.

A prerequisite for the escape of temporality from contextual understanding to the conceptual was the theory of H. Bergson and W. Dilthey, who delimited the physical time and the internal time (historically alive).

The next step is the acquisition of temporality conceptual and subject field. He begins with the Husserl's phenomenological approach, which fills his theory of temporality with the subjectivity. Further development of the concept of "temporality" at this stage, represented by M. Heidegger existential approach, who was defining temporality as a "real life" and the sociological approach founded by P. Sorokin, R. Merton and P. Shtompka that introduced delimiting of the physical and the social time.

Differentiated stage of development of the temporality is presented by the theory of F. Braudel, who distributed the temporality for the permanent and the temporary (event). This stage is represented by the reductionist approach that distributes development of the concept of "temporality" for the spheres.

Creating a new world of information led to the emergence of virtual temporality, which provoked the emergence and the need to study the problems of instability and discrete of temporality.

Keywords: time, social time, temporality, event, during the events, modes of time, motion.

II РОЗДІЛ. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ

УДК: 130.2

ВОЛОВИК В.І.

Заслужений діяч науки і техніки України,
доктор філософських наук, професор
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: kafu@yandex.ru

СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ НАУКОВОЇ КУЛЬТУРИ

Анотація

У статті розглядається поліфункціональний характер наукової культури. Відзначається, що наукова культура постає як структурно-функціональний елемент передачі соціальної спадщини від одного покоління до іншого. У зв'язку з тим, що незалежна Україна отримала значну наукову спадщину від попереднього періоду українського суспільства, вона могла розглядатися як визнаний суб'єкт наукової діяльності. Але в реальності це можливо тільки якщо наукова спадщина буде включено в соціальний капітал. Іншими словами, наукова культура має виконувати функції наукового капіталу, який, працюючи, отримуючи відповідну фінансову, матеріальну та іншу підтримку, міг би забезпечувати оптимальний рух наукового процесу та забезпечувати збільшення і збагачення наукової культури.

Ключові слова: культура, наукова культура, функція, соціальна функція.

Феномен наукової культури, будучи результатом наукової діяльності як одного з проявів соціального руху високоорганізованої матерії, що характеризується поліфункціональністю, виконує ряд соціальних функцій.

Пристаючи до їх аналізу, хотілося б нагадати слова давньогрецького поета і філософа Тита Лукреція Кара, сказані в його поемі «Про природу речей», в яких отримав своє оригінальне вираження великий закон оновлення життя:

*«І покоління тих, хто живе, змінюються в короткий час,
З рук в руки віддаючи, як на бігу, світильники життя» [1].*

Що собою являють ці самі «світильники життя»? Думається, що мова йде про сукупний ресурс, створений діяльністю попередніх поколінь, без опори на яких жодне наступне покоління не в змозі забезпечити свою життєдіяльність, задоволення тих потреб, які в нього сформувалися. Інакше кажучи, «світильники життя» постають в якості оригінального виразу, який став сьогодні поширеним і позначається поняттям «соціальна спадщина».

Феномен, що позначається цим поняттям, має складну структуру, аналіз якої, безумовно, є актуальним. І він цілком може стати темою для самостійного філософського дослідження. Нас же в цьому випадку буде цікавити лише та обставина, що наукова культура постає як один з елементів структури соціальної спадщини, виконуючи, таким чином, функцію наукової спадщини, яка передається з покоління в покоління соціального організму, що розвивається.

Який же науковий спадок дістався поколінням народу України, що починали свою життєдіяльність на момент проголошення незалежності? Як відомо, до 1990 році Україна входила в десятку найбільш промислово розвинених країн світу. На її науково-технічний потенціал працювали близько 449,7 тисяч працівників, з яких 295 тисяч дослідників, 3455 докторів наук, 27907 кандидатів наук, 500 докторантів і 13596 аспірантів. У галузевому секторі було зосереджено 72,6 % кадрового наукового потенціалу, в академічному секторі – 18,5 %, в секторі вищої школи – 8,8 %. Середні вікові показники для докторів і кандидатів наук 1991 року становили відповідно 55 і 47 років. У вищих навчальних закладах навчалися 876,2 тисячі студентів. На наукові дослідження й розробки спрямували 2,44 % ВВП, з яких 2,15 % становили позабюджетні кошти, в тому числі і кошти зарубіжних держав [2].

Здавалося б, отриманий Україною, що проголосила свою незалежність, науковий спадок дозволяв вважати її вельми значним суб'єктом наукової діяльності і сподіватися на примноження здобутого надбання.

Але для того, щоб це сталося, наукова спадщина повинна була бути включеною в соціальний капітал, виконуючи в складі останнього вже функцію однієї з його структуроутворюючих, а саме – функцію наукового капіталу, який, працюючи, отримуючи відповідну фінансову, матеріальну та іншу підтримку, міг забезпечувати оптимальний хід наукового процесу та забезпечувати збільшення і збагачення наукової культури.

Однак, на жаль, цього не сталося. Науковий капітал у нашій країні за великим рахунком виявився не затребуваним, а вітчизняна наука стала постійно втрачати раніше завойовані позиції, входячи в стан зубожіння. Так, наприклад, до 2011 року бюджетні асигнування на науку становили 0,37 % ВВП. Це був найнижчий показник у нашій країні за минуле десятиліття і найменший серед усіх європейських країн. А в 2010 році фінансування Національної академії наук України за рахунок держбюджету не забезпечувало навіть мінімальних потреб академії, дефіцит склав майже 1,2 млрд. гривень [3]. Ця обставина негативно позначилася на інших соціальних функціях наукової культури.

Взяти хоча б таку функцію наукової культури, як виступати об'єктивною основою розвитку наукового процесу. Адже не секрет, що настільки різке зниження фінансової підтримки наукової спадщини веде до послаблення матеріально-технічної бази науки, втрат кадрового потенціалу, а значить до зниження майбутніх результатів наукової діяльності, втрати темпів наукового процесу, формуючи, таким чином, механізм його гальмування. Це ж, у свою чергу, сприятиме виникненню застійних явищ у науковому процесі, зниження привабливості наукової праці, знижуючи можливості наукової культури виконувати функцію фактора забезпечення наступності у розвитку наукової діяльності.

Як з болем зазначав у своїй статті, опублікованій в газеті «Голос України» голова Комітету Верховної Ради з питань науки і освіти В. Полохало, який, на жаль, пішов з життя, за період 1991-2011 рр. кадровий потенціал української науки скоротився більш, ніж у три рази. Якщо в 1991 році за кількістю виконавців наукових та науково-технічних робіт на тисячу населення Україна була першою серед європейських країн, то до 2011 року вона втричі відставала від Німеччини, вдвічі від Іспанії, Словаччини, Угорщини, Чехії, Естонії, перебуваючи на рівні Болгарії і Румунії. Зниження престижності науково-технічної діяльності послужило причиною того, що висококваліфіковані вчені не затримуються в науці. Із загальної кількості докторів і кандидатів наук в Україні (94,8 тисячі) науковою діяльністю на постійній основі займалися всього 22,7 %, а в якості сумісників лише 36,2 %. Середній вік докторів і кандидатів наук становив 61,8 року (у 1991 році він дорівнював 55 років), кандидатів наук – 47,5 років (1991-му – 47 років). Кількість працюючих в НАН скоротилася майже вдвічі, більше, ніж у 10 разів скоротилася кількість працівників у дослідницькій базі, на 8,2 % знизилася кількість кандидатів наук [4].

Із попередньою соціальною функцією наукової культури пов'язана така її функція як виконання ролі об'єктивної основи навчання і виховання майбутніх суб'єктів наукової діяльності, здатних давати відповіді на питання, висунуті суспільним розвитком. Наукова культура, яка сформувалася в тому чи іншому суспільстві, не тільки, так би мовити, «ділиться» науковими знаннями, що накопили попередні покоління суспільства з їх послідовниками, але й обумовлює формування необхідності їх використання останніми. Вона служить своєрідним бар'єром, що перешкоджає втраті послідовниками переданого їм наукової спадщини, який встає на шляху неуків, котрі амбітно рвуться у владні структури суспільства.

Обурений голос далекої наукової культури пушкінських часів і сьогодні плине до нас листом декабриста В.І. Штейнгеля, який відбував сибірську каторгу, в його листі до царя Миколи I: «В царювання великої бабки вашою, государю, – нагадував він, – була по всіх частинах наблюдаема підготовка людей многополезная: чиновники хоча повільно, але певно доходили від нижчих ступенів до вищих, кожен по своїй частині; тому були досвідчені і ділові. У предшествованіе вашого царювання цього зовсім не спостерігалася: всякий при міністрі службовець або знайшов заступництво, у всьому вважався придатним. Відомо, що Велика Катерина з полковницького чину починала звертати особливу увагу на людей, і ті, котрі не мали відмінних обдарувань і здібностей, не йшли далі бригадирів у відставку. Останнім часом кожному, продовжує службу, особливо військову, дорога до вищих ступенів стала отверстою. В одній губернії був губернатор, що вислужився з фельдфебелів, і в губернії чинив, як в роті. Не міг він, звичайно, довго бути терпимо, але жителі губернії не менш від того страждали» [5].

Тому далеко не поодинокими є випадки появи серед нашої політичної і економічної еліти осіб зі ступенями кандидатів так і докторів наук, які тільки рядяться у таких, наймаючи за гроші своєрідних «ландскнехтів від науки» для підготовки дисертацій для отримання документів про високу наукову кваліфікацію. Будучи, безумовно, небезталанними людьми, ті після захисту дисертацій, один раз заявивши таким чином про себе, потім практично зникають з наукового горизонту, в кращому випадку продаючи за гроші свої напрацювання фальшивим вченим, а в гіршому – виловлюючи в Інтернеті ті чужі наукові думки і штампуючи плагіат під виглядом оригінальних наукових робіт. Таке становище, природно, не може вважатися нормальним, оскільки сприяє розвитку корупції в науковій сфері, фальсифікації кадрового потенціалу науки, а в подальшому веде до зниження рівня наукової культури соціального організму, а тому вимагає найсерйозніших заходів як з боку самих науковців, так і заходів правового, а також морального характеру.

Наступна соціальна функція, яку покликана виконувати наукова культура полягає в тому, що вона служить показниками інтелектуальної розвиненості соціального організму. Це знаходить своє вираження в тому, що наукова культура поєднує в собі не тільки накопичені попередніми поколіннями соціального організму наукові знання, але і відповідне вміння ними користуватися, застосовувати на практиці втілювати в життя теоретично обґрунтовані уявні моделі.

Ця функція наукової культури радянського суспільства яскраво проявилася при вирішенні атомної проблеми. Іноді побутує думка, що воно стало можливим лише завдяки діям радянської розвідки, яка зуміла зламати секрети атомного проекту США. Не збираючись применшувати заслуги бійців невидимого фронту, їх героїзму і винахідливості, про що, треба думати, правдиво і цікаво розповів один з керівників КДБ тих часів П.А. Судоплатов, хотілося б все ж прояснити деякі питання [6].

По-перше, чи можна вважати атомний проект, який був розроблений у США, чисто американським. Думається, що ні. Адже над ним працював і італієць Фермі, і великий фізик датчанин Н. Бор, і очолив його німець Оппенгеймер, і багато сотень вчених різних національностей з інших країн світу. Так що це був швидше інтернаціональний продукт. Дана обставина і розуміння небезпеки створюваного атомної зброї для людства за умови того, що їм буде володіти одна, прямо скажемо, далеко не пацифістська держава, мабуть, і послужило причиною того, що серед творців його визріла потреба поділитися деякими з своїх відкриттів з колегами з СРСР.

Не маючи достатніх знань, висококласних вчених, якими стали фізик, фахівець з ядерних реакцій, майбутній академік Флеров, який задовго до створення цього проекту і даних розвідки на основі аналізу розвитку світової фізики попереджав про те, що німці можуть першими створити атомну бомбу, Капіца і Курчатов, які обґрунтували, що рішення проблеми створення атомної бомби в Радянському Союзі можливо, і багатьох інших вчених, не маючи відповідного науково-технічного потенціалу, досвіду реалізації досягнень теорії в практику це було б просто неможливо. Ця функція наукової культури радянського суспільства потім гідно проявилася при освоєнні космосу, створення ракетної техніки, вирішенні інших наукових проблем.

Наявність наукової культури, інтелектуальної розвиненості особистості служить однією з підстав, що дозволяють говорити про інтелігентності людини, а також і формування інтелігенції як особливої соціальної групи в структурі конкретного суспільства і людства в цілому. Наукова культура, далі, виступає в якості одного з важливих критеріїв цивілізованості суспільства, а також виконує роль інтегратора країни до складу міжнародних співтовариств розвинених держав. Правда, слід мати на увазі, що процес інтеграції, як правило, протікає складно, діалектично суперечливе, неоднозначне позначаючись на розвитку самої наукової культури суспільства. Взяти хоча б сучасне українське суспільство, настільки складно вирішальне питання про свою інтеграції. Вступ в Євросоюз приваблює його прихильників нібито можливостями доступу до європейських досягнень науки, передових технологій. Але при цьому ігноруються інтереси лідерів Євросоюзу, а вони, перш за все, лежать у площині отримання дешевої та кваліфікованої робочої сили, звільнення території своїх держав від шкідливих виробництв шляхом перенесення останніх на території інших держав і, звичайно ж, ослаблення Росії.

Як бачимо, великих перспектив для подальшого розвитку наукової культури України від такого союзу не варто очікувати. Воно буде протікати, керуючись потребами не нашої країни, а інших держав, які визначають межі цього розвитку, акцентують увагу не на змісті, а на формі, як це, зокрема, має місце на струмом етапі наукового процесу, як навчання майбутніх суб'єктів його у вузах, затиснутих нині формальними рамками болонської системи. Приєднання ж до Митного союзу, віддаляючи, скажімо поклавши руку на серце, вельми проблематичний доступ до створених іншими

передовими технологіями, поступаючись певною часткою проголошеного суверенітету, відкриває перспективу підключення інтелектуального потенціалу суспільства та його науково-технічних можливостей до спільного вирішення найважливіших соціальних проблем, штучно перерваних розвалом СРСР, створення передових технологій, подальшого розвитку наукової культури суспільства.

Вибір, звичайно ж, не простий. Але його, очевидно, все ж належить зробити і правильність, ефективність його буде визначатися науковою культурою, обґрунтованістю і виваженістю рішення керівництва країни.

Не можна не сказати про такий соціальній функції наукової культури, як прогностична. Адже рівень наукової культури, досягнутий соціальним організмом, його структура дозволяють не тільки вивчити закономірності, яким він підпорядковувався на минулих етапах розвитку наукового процесу, але і більш або менш вірно судити про його подальшому протіканні, випереджаючи можливі результати.

Ця функція наукової культури яскраво проявилася в літературній творчості видатного інтелектуала XIX століття, освіченішої людини свого часу, засновника наукової фантастики Жуль Верна, на рахунку якого багато передбачень, як тих, що вже здійснились, так і тих, що не збулися. Серед перших:

- великі підводні човни, здатні тривалий час перебувати в автономному плаванні («20 000 лье під водою»);
- літак («Володар світу»);
- вертоліт («Ротур-Завойовник»);
- космічні кораблі і пілотовані польоти в космос, в тому числі на Луну («З Землі на Місяць»), передбачаючи які, Верн точно описав розміри ракети, точне місце старту (Флорида) і навіть екіпаж: три людини, як це й було згодом;
- міжпланетні подорожі («Гектор Сервадак»);
- відеозв'язок і телебачення («Париж в XX столітті»);
- кара електричним розрядом, тобто електричний стілець («Париж в XX столітті»);
- будівництво Турксибу («Клодиус Бомбарнак. Записна книжка репортера про відкриття великої Трансазійської магістралі (з Росії в Пекін)»);
- принципова прохідність Північного морського шляху за одну навігацію («Знайда з загиблої «Цинтии»), а також безліч інших передбачень.

«Сто років тому Жюль Верн заслужив славу геніального фантаста, – зауважує, аналізуючи його творчість, К. Назарчук. – Сьогодні його називають провидцем. Ще б – наукові передбачення письменника збуваються одне за іншим... Але навіть скептики не намагаються пояснювати подібні «попадання» прозаїка лише його широким кругозором і освіченістю.

Найдивовижніші для століття Жуль Верна винаходи були створені зовсім не його незвичайною фантазією, а взяті з навколишньої дійсності: вони лише подальше сміливе і натхненне розвиток ідей, які вже існували в його час – у задумах, проектах, кресленнях. Саме тому так реальні подробиці його романів, незважаючи на фантастичну обстановку» [7].

Прогностична функція наукової культури проявилася і в прагненні передбачити майбутнє людського суспільства, спираючись на знання законів і закономірностей не тільки природи та суспільного життя при розробці теорії суспільного розвитку К. Марксом, Ф. Енгельсом, В. Леніном і їх послідовниками. Як відомо, реальний історичний процес підтвердив правильність прогнозовану як магістральну спрямованість суспільного розвитку на подолання відчуження людини від природи і суспільства на шляхах науково-технічного прогресу, забезпечення планомірності виробництва, обмеження підприємницького свавілля, гуманізації виробничих відносин та ін. У той же час виявилася певна частина схематизму та історичної обмеженості комуністичних передбачень, висловлених дослідниками-марксистами [8].

Слід зазначити, що потребу опиратися на цю функцію сьогодні відчувають не тільки марксиста, але й представники інших напрямків соціальної думки, стурбовані проблемами суспільного розвитку, суперечливий характер якого все більше дає про себе знати [9].

Концентруючи в собі систему наукових знань, мотивів, принципів, способів, методів наукової діяльності, спрямованої на пізнання навколишніх людини як природних, так і соціальних об'єктів, що склалася на їх основі, форму наукових відносин, наукова культура покликана виконувати і таку соціальну функцію, як служити мірою науковості культури в цілому як сукупності результатів діяльності соціальних суб'єктів того або іншого індивіда, соціальної групи, конкретного суспільства і людства в цілому. Звідси випливає, що підвищення рівня їх наукової культури буде означати і

підвищення рівня науковості їх культури, зростання ступеня наукової обґрунтованості як самої діяльності утворюють соціальний організм суб'єктів, так і результатів цієї діяльності, тобто, інакше кажучи, самої культури.

Нарешті, ще про одну соціальну функцію наукової культури слід сказати: вона покликана служити підставою формування критерію поступального розвитку наукової свідомості. Однак розгляд цього питання вимагає особливого розгляду і може бути темою окремої статті.

Список посилань

1. Тит Лукрецій Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. – С.61.
2. См.: Полохало Володимир, голова Комітету Верховної Ради з питань науки і освіти // Голос України №88 (5088), середа, 18 травня 2011р. – С.4.
3. Там же.
4. Там же.
5. Письма В.И. Штейнгеля на имя Николая I. Письмо первое // Мемуары декабристов. Северное общество. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. – С.244.
6. См.: Судоплатов П.А. Спецоперации. Лубянка и Кремль 1930-1950 годы – М.:ОЛМА-ПРЕСС, 1998. – С.275-363.
7. Назарчук К. Жюль Верн. Пророк прогресса. // Публика. Журнал-газета. №6 (635). 5 февраля – 11 февраля 2013. – С.23.
8. См.: Воловик В.І., Лепський М.А., Бутченко Т.І., Краснокутський О.В., Соціальна філософія. – Запоріжжя: Просвіта, 2011. – С.57-60.
9. См., например, Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; [пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В.Кузнецов]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.; Тоффлер Э. Революционное богатство / Элвин Тоффлер, Хейли Тоффлер: - М.:АСТ:АСТ МОСКВА: ПРОФИЗДАТ, 2008. – 569с.
10. См.: Словарь иностранных слов. Под. ред. И.В. Лехина, С.М. Локшиной, Ф.Н. Петрова (главный редактор) и Л.С. Шаумяна – М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1964. – С.343.
11. См.: Воловик В.И. Философия политического сознания. Монография. – Запорожье: Просвіта, 2006. – С.148.
12. Там же, С.148-152.

References

1. Tyt Lukretyyy Kar. O pryrode veshchey. – M.: Khudozhestvennaya lyteratura, 1983. – S.61.
2. Sm.: Polokhalo Volodymyr, holova Komitetu Verkhovnoyi Rady z pytan' nauky i osvity // Holos Ukrainy #88 (5088), sereda, 18 travnya 2011r. – S.4.
3. Tam zhe.
4. Tam zhe.
5. Pys'ma V.Y. Shteynhelya na ymya Nykolaya I. Pys'mo pervoe // Memuary dekabrystov. Severnoe obshchestvo. M.: Yzd-vo Mosk. un-ta, 1981. – S.244.
6. Sm.: Sudoplatov P.A. Spetsoperatsii. Lubyanka i Kreml 1930-1950 gody – M.:OLMA-PRESS, 1998. – S.275-363.
7. Nazarchuk K. Zhyul' Vern. Prorok prohressa. // Pablyka. Zhurnal-hazeta. №6 (635). 5 fevralya – 11 fevralya 2013. – S.23.
8. Sm.: Volovyk V.I., Leps'kyy M.A., Butchenko T.I., Krasnokutskyuy O.V., Sotsial'na filosofiya. – Zaporizhzhya: Prosvita, 2011. – S.57-60.
9. Sm., naprymer, Delez Zh., Hvattary F. Kapytalyzm y shyzofrenyya / Zh. Delez, F. Hvattary; [per. s frants. y poslesl. D. Kralechkyina; nauch. red. V.Kuznetsov]. – Ekaterynburh: U-Factoryya, 2007. – 672 s.; Toffler Э. Revolyutsyonnoe bohat-stvo / Элвyn Tofler, Kheyly Tofler: – M.:AST:AST MOSKVA: PROFYZDAT, 2008. – 569s.
10. Sm.: Slovar' ynostrannykh slov. Pod. red. Y.V. Lekhyina, S.M. Lokshynoy, F.N. Petrova (hlavnyy redaktor) y L.S. Shaumyana – M.: Yzd-vo «Sovetskaya entsyklopedyya», 1964. – S.343.
11. Sm.: Volovyk V.Y. Fylosofiyya polytycheskoho soznanyya. Monohrafiyya. – Zaporozh'e: Prosvita, 2006. – S.148.
12. Tam zhe, S.148-152.

ВОЛОВИК В.И.

Заслуженный деятель науки и техники Украины,
 доктор философских наук, профессор
 Запорожского национального университета (г.Запорожье, Украина)
 e-mail: kafu@yandex.ru

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ НАУЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация

В статье рассматривается полифункциональный характер научной культуры. Отмечается, что научная культура предстает как структурно-функциональный элемент передачи социального наследия от одного поколения к другому. В связи с тем, что независимая Украина получила значительное научное наследие от предыдущего периода украинского общества, она могла рассматриваться как признанный субъект научной деятельности. Но в реальности это возможно только если научное наследие будет включено в социальный капитал. Другими словами, научная культура должна выполнять функции научного капитала.

Ключевые слова: культура, научная культура, функция, социальная функция.

VOLOVIK V.

Honored Science and Technology Worker of Ukraine,
 Honored Doctor of Philosophy, Professor of
 Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
 e-mail: kafu@yandex.ru

SOCIAL FUNCTIONS OF A SCIENTIFIC CULTURE

Summary

The article deals with the poly-functional nature of a scientific culture. It is argued for understanding a scientific culture as a structural functional element of social legacy transferring from one generation to other. With regard to the fact that independent Ukraine got significant scientific legacy from previous period Ukrainian society had a chance to be considered as the respectable subject of scientific activity. But in reality it is possible only if a scientific legacy would be included in social capital. Other words a scientific culture must carry out functions of a scientific capital.

According to the data of the article this process has not happen in our country yet. For this reason Ukrainian science is losing previous won positions. As an example the article let readers know that all budget costs for a science was only 0,37 % of GDP in 2011. It was the lowest rate in the last decade and among all European countries. In 2010 governmental funding of National Scientific Academy did not cover all its costs and the deficit was almost 1,2 billion griven. Be that as it may, there are evidences in the article that these obstacles have negative influence on other social functions of a scientific culture.

First of all it means impossibility for a scientific culture to be an objective ground of a scientific process. Secondly it is observed about the inability of Ukrainian scientific culture to be a successional factor in the development of a scientific activity. Thirdly it is associated with problems in the education where a scientific culture should provide future subjects of scientific activity with according studying and training. In the article a scientific culture is considered as a special barrier which has to keep scientific legacy and at the same time to prevent an invasion of ignoramuses in power structures of Ukrainian society.

It is stated that a scientific culture provides social organism with measures of its intellectual development. This functional quality is established in fact that a scientific culture integrates not only knowledge accumulated by all generations, but also necessary practical skills to use it, to realize theoretical, cognitive models in real life. Likewise the article argues for considering a scientific culture as the important criteria which may be used to define the civility of a society. What is more a scientific culture should be attributed to main factors facilitating integrating process into the commonwealth of developed countries. At the same time it is embarrassed that integrative process goes in a controversial dialectical way. It means its influence on a scientific culture has both positive and negative aspects.

In addition a forecasting is analyzed as the function of a scientific culture. Its level and structure open opportunities to investigate different regularities that determine development of social organism. As a result the knowledge about its past as well as its future can be got. To follow out the prognostic mission a scientific

culture is grounded as a special measure discovering scientific quality of culture in the whole. At least the article suggests a new approach according to it a scientific culture should be base by means of which the criteria to estimate progressive level of scientific consciousness will be established.

Keywords: culture, scientific culture, function, social functions of scientific culture

УДК: 141.7 : 316.42

ЛЕПСЬКИЙ М.А.

доктор філософських наук, професор,
декан факультету соціології та управління
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: waysensey@gmail.com

ТЕОРІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФРАКТАЛЬНОСТІ: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ ТА ВИЗНАЧЕННЯ ПРЕДМЕТНОГО ПОЛЯ

Анотація

Стаття присвячена осмисленню підвалин теорії соціальної фрактальності, як постановки проблеми та окреслення її предметного поля. Метою статті є розкриття можливостей теоретичного застосування ідей фрактального підходу у дослідженні соціальних процесів. У статті визначено можливості та предметне поле застосування теорії соціальної фрактальності на основі дослідження процесів скейлінгу (масштабування), самоподібності, ітерацій, повторювальності, атракції та репеленції (введено у науковий обіг у цій статті).

Ключові слова: соціальна фрактальність, скейлінг, самоподібність, ітерація, повторювальність, пертайлінг, атракція, репеленція.

Постановка наукової проблеми. Сучасні концепції соціального прогресу все частіше звертаються до концепції сталого людського розвитку, яка була оприлюднена у 1990 році та в Україні стала відома з 1995 року. Ця концепція досліджувалася, змінювалася та повторювалася протягом 25 років. Ідея, яка має під собою об'єктивні потреби людей, стає соціальним фракталом, що масштабується на рівні окремих людей, груп, спільнот, держав та їх об'єднань. Це, безперечно, пов'язане з діяльністю людей, у їх цілепокладанні та раціональному виборі громадянського життя, але разом з тим тиражуються практики соціальної поведінки у відстоюванні прав людей, їх гідності та життя позбавленого бідності та зубожіння. Це не є поодиноким випадком тиражування ідеї та діяльності людей, таких процесів та подій багато та вони визначають необхідність уважного дослідження.

Самоподібність соціальної активності людей у відстоюванні своїх прав та прагнення до кращого життя потребує дослідження у використанні методології та методик теорій самоорганізації, інституалізації, самоподібності, які формують нові парадигмальні рамки осмислення, що спрямоване на з'ясування закономірностей нестабільних, нелінійних процесів, часто-густо, у глобальному масштабі. Актуалізують проблему розвитку розповсюдження та тиражування самоподібних соціальних явищ розвитку події XXI століття, які зазнали нових викликів, починаючи від глобального тероризму, локальних війн, низки революцій у світі, глобальних катастроф та масштабних міграційних процесів у бік «розвинутих країн» за високою якістю життя.

Все це свідчить також про формування нових глобальних соціальних технологій, які мають основу у об'єктивних повторювальних процесах, що дозволяє інституціалізувати та закріплювати форми результативної діяльності, що як комплекс операцій та процедур, які, щонайменше, мають характеристики штучності, тиражованості, результативності, повторювальності. У цих процесах також актуалізованим є дослідження самоподібності, повторювальності та масштабування, які є центральними у фрактальній геометрії, теорії, яка розроблювалася для відображення нерівності, фрагментарності, самовідтворення подібності. На наш погляд, суттєві положення цієї теорії можливо та необхідно застосовувати для аналізу процесів, які відбуваються у соціальному, в тому числі й сталому людському, розвитку, відображаються та усвідомлюються як ідеї.

Оскільки соціальна активність як у цілеорієнтованих, раціональних, себто діяльнісних формах та неусвідомлених, поведінкових, формах має загальне, схоже, ітераційне (повторювальне), та вузлові

характеристики мереживості, фреймовості, природності або штучності, то поступово стає необхідність усвідомлення проблеми соціальної фрактальності.

Цілі статті та постановка завдань. Метою цієї статті є розкриття можливостей теоретичного застосування ідей фрактального підходу у дослідженні соціальних процесів. Для реалізації зазначеної мети необхідно вирішити такі завдання: дослідження суттєвих положень фрактального підходу, відповідність його основних положень суттєвим соціальним процесам, визначення атрибутів фрактального підходу у соціальних процесах та його предметного поля.

Невизначена наукова проблема, якій присвячено статтю. Стаття розкриває можливості застосування теорії соціальної фрактальності у «першому наближенні», відповідно до специфіки соціальних процесів з характеристиками фрагментарності та роздрібненості на частини, підґрунтям є визначення основних процесів формування соціальних фракталів.

Аналіз останніх досліджень та публікацій, в яких започатковано розв'язання наукової проблеми. У якості первістків фрактального підходу, як правило, згадують роботи математиків з Оксфорду Генри Смита, його роботи в 1875 році, та Георга Кантора (1845-1918). Засновником фрактального підходу як частини ітераційної геометрії, є Бенуа Мандельброт [1]. У більшості наукових досліджень з фрактальної геометрії мова йде про математичний апарат та практику його застосування [2]. Цей підхід використовувався задля вдосконалювання дослідження вимірювання іррегулярних площ, віртуальних засобів відображення «зламаного» ландшафту, будови всесвіту [3] вимірювання фрактальної розмірності річок та озер, у процесах турбулентності та формування блискавок [4], у зв'язку з синергетикою, практики дизайнерів та модельєрів [5]. Особливе значення щодо практики застосування фрактального підходу у біології та екології мають роботи колективу авторів під керівництвом Гелашвили Д.Б. [6]. Цей підхід поступово знайшов місце в економіці у дослідженні хаотичних процесів Е. Петерса [7] та О. Алмазова [8]. Фрактальний підхід у хаотичному та іррегулярному будівництві досліджують навіть у з'ясуванні «чернеток» та «чорнових» пірамід, в африканській декоративній культурі та архітектурі – дослідження Рона Енглеса, а також сучасні архітектурні фрактальні дослідження, що налічують сотні статей та вже десятки монографій.

Сучасний відхід соціології та соціальної філософії від жорстко детермінованих моделей дослідження соціальних та суспільних процесів до дослідження хаосу та порядку підштовхує до пошуку застосування синергетичної та фрактальної парадигми у відносинах між людьми, групами, спільнотами та суспільствами в умовах домінації складних, невизначених, хаотичних процесів.

Тому у цій статті зроблена спроба дослідити того, як можлива фрактальна теорія у соціальних процесах, які умови є показниками обґрунтованості її застосування, з врахуванням специфіки соціальних процесів.

Виклад основного матеріалу дослідження та обґрунтування отриманих наукових результатів. Теорію фракталів традиційно починають з визначення поняття, що позначає її сутність. «Фрактал» винайшов Б. Мандельброт в 1975 році [1, с.18]. Цей автор пояснює, що воно утворено від латинського прикметника "fractus", що походить від дієслова «дробити на частини» або створювати іррегулярні фрагменти. Фрактали як математичні сутності з'явилися вперше в 1875 році, коли Карл Вєрштраєс (Karl Weierstrass) відкрив безперервну недиференційовану функцію [3, с.126].

Так, за словами Є. Федера – одного з найбільш яскравих апологетів фрактальної геометрії – Мандельброт в приватній бесіді дав досить загальне визначення: «... фракталом називається структура, що складається з частин, які в якомусь сенсі подібні цілому» [2, с. 19].

Формування подібної форми, схожість якої зберігається незалежно від масштабу, власне і утверджується як фрактальність. Для нашого дослідження є важливим, що в ідеї сталого людського розвитку, частка, яка відображує ціле є людина, а бажаним цілим є допоки ще фрагментоване людство, яке має образи своєї цілісності у діяльності інститутів цілісності, перш за все, ООН, але часто знаходяться у дискримінації в інтересах окремих глобальних гравців. Для можливості використання теорії фракталів відносно ідеї сталого людського розвитку, яка визначає соціальну поведінку людей необхідно розглянути основні атрибутивні характеристики фракталів та можливість їх застосування відносно відображення феномену сталого людського розвитку зокрема та соціального розвитку в цілому.

Фолкoner (Falconer, 1985), говорячи про визначення фрактала, абсолютно справедливо нарікає, що в математиці дати це визначення настільки ж складно, як і сформулювати дефініцію «життя» в біології. Можна лише перерахувати деякі властивості, які (не обов'язково усі) можуть мати ці об'єкти. Зазвичай, якщо говорять, що множина F є фракталом, то мають на увазі таке:

- 1) F має тонку структуру, тобто деталі досить малих масштабів.

2) F є занадто нерегулярним для того, щоб описуватися традиційною геометрією як локально, так і глобально.

3) F має деяку самоподібність, можливо приблизну або статистичну.

4) Зазвичай яка-небудь певна «фрактальна розмірність» F більше, ніж його топологічна розмірність.

5) У багатьох цікавих випадках множина F визначається дуже просто, можливо рекурсивно.

Четверта з цих властивостей відповідає первісному визначенню, яке надав Мандельброт (Mandelbrot, 1982), причому під фрактальною розмірністю в цьому визначенні розумілася розмірність Хаусдорфа-Безіковича. [6, с.48]

Фрактальні об'єкти мають дивовижні властивості - як у цілому, так і будь-які їх ділянки володіють однією і тією ж розмірністю. Ця властивість називається самоподібністю [4, с.20]

До того ж важливим є визначення власне самоподібності. «Будемо вважати об'єкт, який можна відтворити шляхом збільшення будь-якої його частини, самоподібним, або інваріантним при перетворенні подібності».

У центрі ідеї сталого людського розвитку знаходяться ще перші інтуїції її авторів Амартія Сена та Махбуба уль-Хака після військових та гуманітарних катастроф у Бенгалії 1943 році та в Пакистані 1947 році, що супроводжувалися голодом та геноцидом. Тому постало питання про людину, її зв'язки, вибір можливості подолання цих негативних процесів у кооперативному, солідарному та демократичному режимах відносин.

У цьому випадку нелінійність та нестабільність людського розвитку пов'язана вибором людей та цей вибір, розмірність сталого людського розвитку, значно більше, ніж його соціальна топологія. При цьому слід визначити наявність конкурентних фракталів руйнування, які тиражуються у соціальному хаосі. Топологія зв'язків та розповсюдження фракталів прагнуть, за визначенням Мандельброта, до пертайлінгу, «повного покриття деякої площі щільно прилеглими один до одного самоподібними плитками» [1, с.18-19].

Самоподібність соціальних фракталів безпосередньо пов'язана з людськими культурними атракторами, які розглядаються у процесах формування діаспор або національно-культурних мереж, що пересікають держави, регіони та мають ту чи іншу локалізацію. Це має схожість до скейлінгу у природі та його відображення у теорії фракталів.

Зростання дерев та дренажні системи річкових басейнів, рослинний покрив і лісові пожежі, структура хмарності і грозові електричні розряди, просочування рідини крізь ґрунти та сейсмічність, еволюція популяцій – все це приклади активного прояву самоподібності. Це явище називають скейлінгом (від англ. Scaling - масштабування, зміна масштабу). Скейлінг буває просторовим, часовим або просторово-часовим [6, с.45]. Скейлінг дозволяє визначити розмірність людей до війни та миру, до нормального життя у правовому порядку та навпаки, у відтворенні злочинної культури дискримінації прав людей. Для соціальних відносин значним є механізм подібності і формування його в різних масштабах без втрати форми, наприклад, розвинутих країн, які у сучасних подіях світу знаходяться під тиском міграційних фракталів ззовні та внутрішньо.

З позиції фрактальної математики подібність може бути регулярною, якщо повторюваність повна, відбувається повторення деякого детермінованого алгоритму, та, так звані випадкові, або стохастичні фрактали, при наявності факторів нелінійності.

«Їх основна відмінність від регулярних фракталів полягає в тому, що властивість самоподібності проявляється в них статистично. Самоподібність проявляється в ансамблі і тільки після відповідного усереднення за всіма статистично незалежними реалізаціями об'єкта. При цьому для конкретної реалізації збільшена частина фрактала точно не ідентична вихідному фрагменту, проте їх статистичні характеристики збігаються» [6, с.58].

На наш погляд, прикладом, який має значну пояснювальну силу є фантастична аналогія, запропонована Деном Сіммонсом в циклі «Гіперіон», в якому масштабна мета або мегаглобальна керуюча сила, що визначає переміщення в галактиці, виникла після ряду процесів самоорганізації з мікрорівня, наймінімальнішого мікрокомпоненту інформаційного «вірусу», що складається з ланцюжка даних, нерозрізненого за своєю мінімальністю «антивірусом».

Саме цей нерозрізнений компонент після низки симбіотичних об'єднань поступово став домінуючим у самоподібності на всіх рівнях масштабування і визначив динаміку процесів, що відбуваються в техніко-соціальній системі. Всіх дієздатних нечленів самоподібна система розглядала як чуже та при його відсутності дієздатності як ресурс.

Фрактальні аналогії від мікро до макро рівня у політичній структурі можливо знайти і у сучасних описах політичних систем. У недавній роботі «кремлівського» епатажного політтехнолога Б. Павловського описаний подібний процес самоорганізації системи РФ.

Таким геном самоподібності, на думку Б. Павловського, є слабкість та нікчемність, які спростовують державу як інститут (структуру сили), зберігаючи державність, у якій слабкість виживає, керує та розподіляє ресурси. При цьому формуються форс-мажорні конструкції сили в слабкості. Доступ до влади, розподіл та продажі ресурсів визначає приналежність до преміального класу у протизв'язі якому залишається маса населення. Відповідно, базова матриця, що визначає розподіл влади та ресурсів команди, еліти та преміального класу (у взаємоперетненні та входження цих структур) зцентрована навколо образу «правителя» [9].

Ця слабкість та нікчемність за принципом гомеопатії – «подібне притягує подібне», детермінує фрактальні структури як у внутрішній, так і зовнішній політиці. Зневіра політикуму Росії та виправдання «нікчемності» подібних режимів є основою майбутньої руйнації, оскільки існує «інший ген» – «гідності». Так у моїй приватній розмові з розумними російськими аналітиками на питання: «Як же Ви підтримували воровський режим В. Януковича?», була отримана відповідь: «Все рівно яка кішка, аби мишей ловила». Ген гідності протистоїть повзіві до позицій розподілу ресурсів, влади, кримінальним схемам захоплення власності.

Іноді спробою довести ген гідності стає спроба масштабування величності перемоги на макрорівні – геополітиці, але це лише є спробою психологічної компенсації соціального організму. Імперські амбіції зіштовхуються з відсутністю дослідження основи ідеологічних фракталів цілісності, які спочатку мають характеристики фрагментарності, а потім тиражуються та прагнуть покрити соціальні відносини, як соціальний пертайлінг.

Так імперські амбіції використовуючи історичну аналогію Римської імперії, часто-густо, ігнорують ідеологічне обґрунтування гідної імперії, як теоретично обґрунтованої практичної діяльності. Іноді потрібно нагадувати про те, що Римська імперія ідеологічно мала ген гідності у практиці переговорів та в поведінці Сципіона молодшого, який є не тільки відомим полководцем, а й створив соціально поведінковий патерн «римлянина». Він не тільки стверджував грецьку культуру та боровся за очищення римських звичаїв від розніженості та прагнення до розкоші, а й змінив традиційну форму молебнів з прохання богів про розширення імперії на збереження могутності римського народу. З гуртком Сципіона пов'язується заключний етап створення римської філософії, про це писав і його сучасник Цицерон (106-43 рр до н.е), праці якого також позначають цей етап.

Саме він повідомляє про існування гуртка Сципіона, в який входили відомі римські політики, поети і філософи. Серед них особливої уваги заслуговує близький друг і однодумець Сципіона Еміліана (ок.185 - 129 рр. до н.е) – стоїк Панетій (ок.180 - після 110 рр. До н.е). Він не тільки заснував Середню Стою, а й познайомив римлян з стоїчної філософією. Гуманістичний пафос його етики та вчення про чотири характера людини знайшли живий відгук і розуміння у сучасників.[10, с.3-4].

На думку Л. Іванової, та з цією думкою погодяться всі дослідники, які захоплені історичною постаттю Сципіона, основою популярності і ідентифікації римської гідності став гуманізм.

З творчістю Панетія і діяльністю членів гуртка Сципіона пов'язано формування гуманістичного світогляду в Стародавньому Римі, тому між грецьким антропоцентризмом та римської *humanitas* була одна істотна відмінність. Образ людини у римлян став живим і пластичним, у той час як у греків він був ще занадто абстрактним. Римляни, які були натхненні грецькою культурою, створили свій власний ідеал. Слова *homo* і *humanitas* служать для позначення найкращих людських якостей і нерідко вживаються як синоніми. Під гуманістю римляни розуміли таку систему цінностей, в якій людина була головною точкою відліку. Всі люди у взаєминах один з одним повинні пам'ятати про первинну загальнолюдську спорідненість. Співчуття і взаємовиручка – це основи гуманної поведінки, і без них неможливо собі уявити жодне здорове суспільство. Абсолютно очевидним є те, що під впливом греків римляни навчилися інакше мислити і відчувати. Пом'якшення звичаїв і розширення кругозору стало важливим підсумком процесу елінізації. Гуманна людина (*homo humanus*) повинен мати такі моральні якості як поміркованість, розсудливість, м'якість, врівноваженість і привітність. Освіта теж була дуже важливим критерієм гуманності. Опановуючи вільні мистецтва, людина долучається до культури і цивілізації [10, с.17].

Для розуміння соціальних відносин у розгляді схожості важливим є дослідження не тільки подібності форми, а й змісту, відображеного в формі. Іншими словами, центральною є діалектика змісту і форми в горизонтальному просторі експансивної форми, так і рівневному масштабуванні, формуванні подібності на різних рівнях – мікро-, мезо-, макро-, мега- рівнях. При цьому відкритим

залишається питання про базовий рівень, з якого починається тиражування фрактальності в послідовній або цикловій ітерації.

Це дуже близько до концептуального визначення Арнольда Тойнбі про противаги відірваній верхівці, преміальному класу, низів, бази для формування такого явища, як вселенська церква, де пограничний ген справедливості та братерства здатен до багаторазової самоорганізації. Але ця форма ще знаходиться у пошуку обходу «антивірусних програм» з позиції влади нікчемності. Наприклад, глобальна концепція індексу розвитку людського потенціалу звернула увагу на права людини та гідність окремого представника людства проти паразитарного використання олігархічно-кланової моделі державного устрою «країн, що розвиваються», була обрана людинорозмірність як фрактал людського розвитку.

Фрактальний аналіз владних відносин має достатню евристичність у своїй розмірності, як кількості факторів ситуації, що тиражується, та її радіусу дії. Наприклад, системи самоорганізації при відсутності гідності (як спрямованості ітерацій), образ спрямованості турбулентного потоку, має визначеність та розмірність у помилках фрактальності (якщо це детерміновані фрактали) та переходу до нелінійних фракталів. Важливим фрактальний аналіз є для фазових переходів у процесах кристалізації владної структури або її спотворених атракційних тяжінь до структур ентропії, їх селекції та повторювання в ітераціях.

Простір соціальної фрактальності був достатньо обмеженим але соціальний прогрес потребує зрозумілої самоподібності в ідеях, здатних об'єднати дії ствердження прав людини.

Можна згадати аргументи критики концепції мультикультуралізму, які спираються на проблемах практики інклюзії мігрантів у життєустрій країни. Це визначило неочікувані форми культурних локусів, територій іншої культури в межах існуючих держав, на яких обмеженим є впровадження системи розвитку розвинутої країни. Чинниками цих процесів є низька зв'язаність «іншої культурної» локації, яка, часто-густо, тяжіє до високо розвинутих територій в країнах, перш за все, у столицях, займаючи у них сектора некваліфікованої, але життєзабезпечуючої праці. Власне ці «інші культурні» локуси є культурними фракталами з країн гуманітарної катастрофи. Засоби масової інформації визначають згуртовану ідентифікацію серед біженців тих групи людей, які мають бойовий досвід або навіть терористичний досвід. У цих питаннях фрактали є самоподібними цілісній державі у попередньому стані, з якого зроблена втеча або ухід. Свої та інші фрактали, які мають різну розмірність всередині країни починають зіткатися, знаходитись у суперечках та лише іноді, взаємодоповнювати одне одного. При цьому іноді формуються нові фрактали з новою розмірністю, що створює шорсткості та неоднорідності у соціально-політичному, економічному та культурному ландшафті країни.

На наш погляд, не менш важливим є дослідження формування тенденцій у країні не тільки атракції, а також репеленсії (на наш погляд доцільно розглядати латинське поняття *repellency* – відштовхування, здатність не поглинати, та я пропоную ввести його у наш розгляд, як поняття, що позначає протилежний атракції процес). У соціальній самоподібності репеленсія визначає саме деформацію при опорі, зміни фракталів під напругою, збільшення дистанції у відштовхуванні, є процесом протилежним атракції, та знаходиться з нею у діалектичній єдності та протиборстві. Протириччя атракції та репеленсії є джерелом розвитку самоподібності та відмінності.

Висновки. Підсумовуючі постановку питання про можливість застосування фрактального підходу до соціальних процесів, визначимо основні суттєві характеристики фрактального підходу, що відбивають специфіку соціальних процесів та є атрибутами застосування фрактального підходу до соціальної сфери.

У соціальних процесах показниками застосування фрактальної теорії, як міри її предметного поля, є таке:

По-перше, це є хаотична «дрібність» іррегулярних соціальних фрагментів. Ці процеси ми спостерігали під час революційних подій та формування самоподібних громадянських структур опору.

По-друге, формування самоподібності як у горизонтальному, площинному, так і вертикальному спрямуваннях, що визначається двома процесами. З одного боку, це є пертайлінг, покриття деякої площі відносин подібними фреймами, патернами, стереотипами (міфологемами, теологемами, ідеологемами, технологемами, самовідтворюючимися сюжетними цілісностями міфу, релігії, ідеології та технології). З іншого боку, це є скейлінг, масштабування у напрямі мікро – мезо – макро – мега рівнів або у зворотньому напрямі. При цьому скейлінг може охоплювати як один (пертайлінг), так декілька та всі рівні масштабування.

По-третє, процеси мають повторювальний, циклічний, ітераційний та рекурсивний характеристики. При цьому ітераційний характер процесу безпосередньо пов'язаний з пертайлінгом, а рекурсивний характер визначає скейлінг, оскільки функція відтворює себе, та процес себе відтворює внутрішньо навіть при збільшенні або зменшенні масштабу. Повторювальний та циклічний характер визначає вже не просторову (як ітераційний та рекурсивний процеси) домінацію, а часову – послідовну визначеність.

По-четверте, фрактальний підхід відносно соціальних процесів спрямований на дослідження «просторових» хаотичних процесів у «часі». Саме тому він має евристичний потенціал у дослідженні соціальної хаотичної структури, топології, суспільного ландшафту, діалектики локального та глобального, архітектури та архітектоники соціальних відносин.

По-п'яте, фрактальний підхід має потенціал у дослідженні самоподібності частки та цілого у соціальних відносинах, хаотичних та випадкових процесах.

По-шосте, пам'ятаючи про зауваження Фолкнера про тонку структуру фракталу, деталі якої є досить малих масштабів, у соціальних процесах дослідження можуть відображати на рівні індивідуума та окремої особистості колективне, у архетипах колективного несвідомого (Карла Юнга), колективних кодах, окремих позиціях суспільної та громадської думки. На наш погляд, у цьому питанні показовими є біографія ідей «сталого людського розвитку» та «індексу людського розвитку» [докладніше див. 11] та ідеї філософського гуртка Сципіона Молодшого, які сформували ідеологему «гідності» у римській філософії.

По-сьоме, на нашу думку, фрактальні процеси доцільно вивчати у діалектиці атракції та репеленції, яка визначає тяжіння та відштовхування та дистанцію соціальних відносин у структурі, має свою проблематику у соціальних дослідженнях таких дихотоміях як солідарності та відчуження, інклюзії (участі) та аномії.

Ці атрибуції у своїй сукупності і визначають межі предметного поля теорії соціальної фрактальності.

Список посилань

1. Мандельброт, Б. Фрактальная геометрия природы. – Москва: Институт компьютерных исследований, 2002. – 656 с.
2. Федер Е. Фракталы. – М.: Мир, 1991. – 214 с.
3. Барышев, Ю. В. Фрактальная структура Вселенной. Очерк развития космологии /Ю. В. Барышев, П. Теерикорпи. – Нижний Архыз: Специальная астрофизическая обсерватория РАН, 2005. – 396 с.
4. Балханов В. К. Основы фрактальной геометрии и фрактального исчисления/ от. ред. Ю.Б. Башкуев. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2013. – 224 с.
5. Деменок С. Л. Просто фрактал. – СПб.: ООО «Страта», 2012. – 168 с.
6. Гелашвили Д.Б., Иудин Д.И., Розенберг Г.С., Якимов В.Н., Солнцев Л.А. Фракталы и мультифракталы в биоэкологии: Монография. – Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета, 2013. – 370 с.: ил.
7. Петерс Э. Фрактальный анализ финансовых рынков: Применение теории Хаоса в инвестициях и экономике. – М.: Интернет-трейдинг, 2004. – 304с.
8. Алмазов А. А. Фрактальная теория. Как поменять взгляд на финансовые рынки. – М.: Изд: Admiral Markets. 2009. – 209 с.
9. Павловский Г. Система РФ в войне 2014 года. De Principatu Debili. - М.: Европа, 2014. – 200 с.
10. Иванова, Лилия Алексеевна Возникновение римской философии и кружок Сципиона: авт. дисс... к.ф.н. – М.: МГУ, 2010. – 24 с.
11. Лепський М.А. Ідея «людського розвитку» в контексті вивчення трансформаційних фаз новачії (біографічний метод розвитку ідеї) //Сталий розвиток суспільства: Запорізький регіональний досвід: монографія /укладачі Лепський М.А., Дударева І.В., заг. ред. Лепського М.А. – Запоріжжя: КСК-Альянс, 2015. – С.12-28.

References

1. Mandel'brot, B. Fraktal'naja geometrija prirody. – Moskva: Institut komp'juternyh issledovanij, 2002. – 656 s.
2. Feder E. Fraktali. – M.: Mir, 1991. – 214 s.

3. Baryshev, Ju. V. Fraktal'naja struktura Vselennoj. Oчерk razvitija kosmologii /Ju. V. Baryshev, P. Teerikorpi . – Nizhnij Arhyz: Special'naja astrofizicheskaja observatorija RAN, 2005. – 396 s.
4. Balhanov V. K. Osnovy fraktal'noj geometrii i fraktal'nogo ischislenija/ ot. red. Ju.B. Bashkuev. – Ulan-Udje: Izd-vo Burjatskogo gosuniversiteta, 2013. – 224 s.
5. Demenok S. L. Prosto fraktal. – SPb.: ООО «Strata», 2012. – 168 s.
6. Gelashvili D.B., Iudin D.I., Rozenberg G.S., Jakimov V.N., Solncev L.A. Fraktaly i mul'tifraktaly v biojekologii: Monografija. – Nizhnij Novgorod: Izd-vo Nizhegorodskogo gosuniversiteta, 2013. – 370 s.: il.
7. Peters Je. Fraktal'nij analiz finansovyh rynkov: Primenenie teorii Haosa v investicijah i jekonomike. – M.: Internet-trejdng, 2004. – 304s.
8. Almazov A. A. Fraktal'naja teorija. Kak pomenjat' vzgljad na finansovye rynki. M: Izd: Admiral Markets. 2009. – 209 s.
9. Pavlovskij G. Sistema RF v vojne 2014 goda. De Principatu Debili. – M.: Evropa, 2014. 200 s.
10. Ivanova, Lilija Alekseevna Voznikovenie rimskoj filosofii i kruzhok Scipiona: avt. diss... k.f.n. – M.: MGU, 2010. – 24 s.
11. Leps'kij M.A. Ideja «ljuds'kogo rozvitku» v konteksti vivchennja transformacijnih faz novacii (biografichnij metod rozvitku idei) //Stalij rozvitok suspil'stva: Zaporiz'kij regional'nij dosvid: monografija /ukladachi Leps'kij M.A.,Dudareva I.V., zag.red. Leps'kogo M.A. – Zaporizhzhja: KSK-Al'jans, 2015. – S.12-28.

ЛЕПСКИЙ М.А.

доктор философских наук, профессор,
декан факультета социологии и управления,
Запорожский национальный университет (г. Запорожье, Украина)
e-mail: waysensey@gmail.com

ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФРАКТАЛЬНОСТИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРЕДМЕТНОГО ПОЛЯ

Аннотация

Статья посвящена осмыслению основ теории социальной фрактальности, постановки проблемы и ее предметного поля. Целью статьи является раскрытие возможностей теоретического применения идей фрактального подхода в исследовании социальных процессов. В статье определены возможности и предметное поле применения теории социальной фрактальности на основе исследования процессов скейлинга (масштабирования), самоподобия, итераций, повторяемости, аттракции и репеленции (введено в научный оборот в этой статье).

Ключевые слова: социальная фрактальность, скейлинг, самоподобие, итерация, повторяемость, пертайлинг, аттракция, репеленция.

LEPSKIY M.

Honored Doctor of Philosophy, Professor,
Dean of the Faculty of Sociology and Administration,
Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: waysensey@gmail.com

THEORY OF SOCIAL FRACTAL: FOR POSING THE PROBLEM OF DEFINITIONS AND THE SUBJECT OF FIELD

Summary

The article is devoted to understanding the foundations of the theory of social fractal: a statement of the problem and its subject field. The aim of the article is the use of the potentialities of the theoretical ideas of fractal geometry in the study of social processes. The article defines the subject field and the possibility of applying the theory of social fractal based on research of the process of scaling, self-similarity, iteration, repetition, attractions and repelention (introduced in the scientific use in this article).

In terms of social processes the markers of the use of fractal theory, as a measure of its subject field are the following characteristics.

First, it is chaotic "fractionality" of social irregular fragments. These processes we observed during the revolutionary events and the formation of self-similar structures of civil resistance.

Secondly, the formation of self-similarity in both horizontal planar direction, is determined by two processes. On the one hand, it is pertiling, covering certain areas of relations with similar frames, patterns, stereotypes (mythologems, teologems, ideologems, tehnologems, these are the integrity of myth, religion, ideology and technology that self-replicate). On the other hand, it is scaling, zooming toward the micro - meso - macro - mega levels or in the opposite direction. This may include scaling as one (pertiling) and several zoom levels as well as all of them.

Third, the processes have repetitive, cyclical, iterative and recursive characteristics. This iterative nature of the process is directly related to pertiling, and recursive nature determines scaling as a function of reproducing itself, and the process plays itself internally even when zoomed. Repeating and cyclical nature already does not define spatial (both recursive and iterative processes) domination, but determines the time indication, and sequence.

Fourth, fractal approach regarding social processes aims to study "space" chaotic processes in "time". That is why it has heuristic potential in the study of chaotic social structure, topology, social landscape, dialectics of local and global, architecture and architectonics in social relations.

Fifth, fractal approach has the potential in the study of self-similarity of total and a share in social relations, chaotic and random processes.

Sixth, bearing in mind the observations of the fine structure of Faulkner fractal, details of which are fairly small scale, in social processes the studies may reflect the collective at the level of the individual, the archetypes of the collective unconscious (Carl Jung), the codes of collective and individual positions of social and public opinion. In our view, this issue is revealing the biography of ideas of "sustainable human development" and "human development index" and philosophical ideas of Scipio the Younger's philosophical circle that formed the ideologem "dignity" in Roman philosophy.

Seventh, in our opinion, fractal processes are advisable to study in the dialectic of attraction and repelention which determines attraction, repulsion and distance of social relations in the structure and has its own problems in social research in dichotomies of solidarity and alienation, anomie and inclusion and others.

These attributions in their integrity determine the limits of the subject field of social fractal theory.

Keywords: social fractal, scaling, self-similarity, iteration, repetition, pertiling, attraction, repelention.

УДК: 323

ДОДОНОВ Р.А.

доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии

Донецкого национального университета (г. Винница, Украина)

e-mail: dodonovr@mail.ru

ДВЕ СТРАТЕГИИ РАЗРЕШЕНИЯ КОНФЛИКТА НА ДОНБАССЕ

Аннотация

Статья посвящена осмыслению существующего мирового опыта по разработке стратегий выхода из межнациональных конфликтов. В зависимости от сохранения или не сохранения территориальной целостности страны выделяются «приднестровская» и «чеченская» стратегии. Хотя в настоящий момент в Украине преобладают «приднестровские тенденции», чреватые отделением Донбасса, более желаемым является «чеченская модель», суть которой заключается в сохранении территориальной целостности посредством продуманной и целенаправленно осуществляемой государством политикой замирения. Доказывается, что процесс замирения жизненно необходим для социального и духовного здоровья нации, без него возможны рецидивы конфликта.

Ключевые слова: Украина, Донбасс, конфликт, замирение, Приднестровье, Чечня, стратегия.

Минск, 12 февраля 2015. Изнурительные многочасовые переговоры в «норманском формате» завершаются подписанием соглашения о прекращении огня на Донбассе, отводе тяжелой техники и

ряде других мероприятий, последовательно ведущих к выходу из «горячей фазы» восточно-украинского конфликта. Оптимистические оценки в прессе результатов Минска-2, как стали называть этот саммит, достаточно быстро сменились разочарованием. Ведь последовавший практически во время переговоров ввод в Украину десятков российских танков, наступление ополченцев и вывод частей ВСУ с Дебальцевского выступа, непрекращающаяся канонада под Донецком и атаки под Мариуполем в значительной мере нивелируют достигнутые соглашения. Обе стороны не доверяют друг другу, продолжают вести информационные войны и стремятся максимально эффективно использовать затишье для перегруппировки и наращивания сил.

Интуитивно ощущая тупиковость сложившейся ситуации, интеллектуалы с обеих конфликтующих лагерей ищут оптимальные пути разрешения конфликта на Донбассе, разрабатывают стратегии и «дорожные карты», ведущие к завершению братоубийственной бойни. В данной статье хотелось бы обратить внимание на тот важный момент, что акт прекращения огня будет необратимым лишь в том случае, если он будет сопровождаться процедурой реального замирения сторон.

Термин «замирение» встречается в исторической литературе в различных контекстах. Например, знаменитый поход персидского царя Дария на скифов оправдывался целью «замирения Степи». В наше время тоже случались «операции по принуждению к миру», но к действительному замирению народов между собой они не приводили. Скорее, наоборот.

С точки зрения этимологии, слова «замирение», «примирение» означают движение в сторону мира, переход к миру. Но есть нюансы. В отличие от «при-мирения», которое указывает на поверхностное, не до конца законченное действие, приставка «за» свидетельствует о доведении до результативного завершения действия, названного производящим словом. Кроме того, «примирение» происходит, скорее всего, стихийно и предполагает участие всех сторон конфликта; «за-мирение» отличается большей активностью одного из субъектов, который проводит целенаправленную и продуманную политику по укреплению мира. Его оппонент может быть менее заинтересован в этом и даже пассивен.

Мы будем употреблять понятие «замирение» для обозначения всего комплекса мер информационного, социального, политического, гуманитарного характера, проводимого государством в постконфликтный период для адаптации участвовавших в нем сторон к мирной жизни [1]. Именно в таком значении термин «замирение» употребляет в своих работах экс-министр РФ по делам национальностей, директор Института этнологии и антропологии РАН В.А. Тишков [2].

Всеми известен красивый ритуал североамериканских индейцев, закрепляющий выход из состояния войны и переход к миру: вожди и старейшины противоборствующих племен собираются вокруг костра совета и выкуривают общую «трубку мира». Они произносят примирительные речи в адрес вчерашних врагов и клянутся вечно жить в мире. В нынешних условиях просто «выкурить трубку мира» уже недостаточно. Даже после подписания соглашения о прекращении огня, инерция агрессии не преодолена, заряд ненависти не израсходован.

Начальник российского Генерального штаба В. Герасимов отмечает, что в современных войнах гибридного типа соотношение собственно военных акций к невоенным методам борьбы составляет 1:4. Иными словами, прежде чем заговорят пушки, проводится большая подготовительная работа: формируются коалиции и союзы, в стане противника взращивается политическая оппозиция, оказывается политическое и дипломатическое давление, задействуются санкции вплоть до экономической блокады, в идеале происходит смена военно-политического руководства. На всех этапах ведется жесткое информационное противоборство, включающее манипуляцию исторической памятью, дезинформацию, провокации, шантаж. «В XXI веке прослеживается тенденция стирания различий между состоянием войны и мира. Войны уже не объявляются, а начавшись – идут не по привычному нам шаблону» [3, с.2]. Мы видим, что в состоянии войны народы втягиваются постепенно, с использованием специальных манипулятивных технологий.

Поэтому очевидно, что и для выхода из состояния войны необходимо применить не меньшие, а, возможно, и гораздо большие усилия, многократно превосходящие указанную пропорцию 1:4. Ведь замирение – это не только декларация президентов и дипломатов, но и сложный и противоречивый процесс взаимных уступок на всех уровнях. Это поиск компромиссов, поиск путей нравственного оправдания позиций не только победившей, но и проигравшей стороны. Замирение – это искусство жить вместе тех, кто еще вчера полностью исключал такую возможность.

Стратегия замирения – длительный и затратный для бюджета страны процесс, но проводить ее жизненно необходимо. Без этой долговременной стратегической линии возможны рецидивы конфликта, которые могут свести на нет все промежуточные успехи и достижения. История

свидетельствует, что если воевать мы кое-как научились, то опыт замирения у нас мизерный. Российская империя, а затем и Советский Союз, выходя из войны победителем, стремились к полному уничтожению противника, а в случае поражения – не смирялись, но копили силы для последующего реванша.

Так, например, Гражданская война в России не ознаменовалась после ее окончания духовной переориентацией общества в сторону мира. «Красные» победили, «белые» были разбиты, интервенты изгнаны, но мир не наступил. Напряжение не спало, побежденные не знали милости. Заинтересованная в тотальной мобилизации народа на свершение планов по строительству социализма партийно-советская элита тут же устроила охоту на многочисленных «врагов народа», «неразоблаченных» и «неразоружившихся». Волна за волной накрывали партийный и управленческий аппарат бесконечные чистки. Коллективизация и индустриализация, стройки первых пятилеток осуществлялись на фоне непрекращающейся классовой борьбы. Возникшая в годы диктатуры пролетариата репрессивная машина раскручивала свой маховик, вовлекая в жернова ГУЛАГа все новые и новые слои населения.

В отличие от Соединенных Штатов Америки, которые тоже прошли через кровопролитную Гражданскую войну 1861-1865 годов, но постепенно смогли преодолеть глубокий внутренний раскол на «северян» и «южан», Советская Россия не проводила целенаправленной политики замирения. Более того, апофеозом латентно продолжающейся войны стал «теоретический» вывод И.В. Сталина о том, что по мере продвижения к социализму классовая борьба будет не ослабевать, а только усиливаться. Вычистив страну от «классово чуждых элементов», а затем – и от всех инакомыслящих, большевики перекинулись на соседние страны: Финляндию, Эстонию, Латвию, Литву, Польшу, Румынию, чем обеспечили социальную базу национализма в Прибалтике, Западной Белоруссии и Западной Украине. И жители Львова, с цветами встречавшие «освободителей» в 1939-м, вкусив на себе все прелести «усиливающейся классовой борьбы», массово уходили в леса, пополняя ряды мельниковцев и бандеровцев, мстили за разрушенные судьбы.

Рецидивы незакончившейся гражданской войны в России дали себя знать во времена Великой Отечественной в виде огромного количества коллаборационистов. И даже после более-менее спокойных десятилетий «хрущевской оттепели» и «брежневского застоя» историческая память незамиреного общества при каждом удобном случае подпитывала обиду и злость. В частности, российский политик С.Б. Станкевич, отвечая на вопросы о годовщине августовского 1991 года путча, заявил: «В России не закончена гражданская война. Она продолжается. Хотя нет видимых баррикад и реальных танков, но люди до сих пор готовы убивать друг друга по идейным соображениям. Дай им волю, начнут прямо сейчас. Отсюда и отношение к августу – оно формируется сквозь призму гражданской войны. «Красные» не ходят на праздники «белых» и наоборот» [4].

Нынешнее противостояние на Донбассе также можно легко интерпретировать, помимо прочего, в терминах парадигмы «неоконченной гражданской войны». По сути дела, речь идет о скрытой и затяжной болезни общества, и потому замирение после конфликта, войны, агрессии является необходимой для социального здоровья процедурой.

Сегодня пока еще сложно даже представить, когда этот процесс может начаться – столь глубока пропасть между «Мы» и «Они», вырытая средствами массовой информации. Те, кто старательно ее углублял, растравливал в народе ненависть, апеллируя к давно канувшим в небытие образам фашистов и бандеровцев, кто придумывал всех этих «рабов», «распятых мальчиков», «расстрелянных снегирей», «изображение Гитлера на тысячегривневой купюре», не отдавали себе отчета в том, какую рану они оставят в душах людей и сколько времени будет необходимо для того, чтобы ее залечить. У них просто были другие цели. И очевидно, что противоположной по содержанию процедурой замирения будут заниматься не они. Возможно также, что для окончания таковой необходима будет полная смена поколения.

Знакомство с историческим опытом разрешения многочисленных межнациональных конфликтов позволяет сделать вывод о том, что в основе этого процесса лежат две противоположных по направленности стратегии. Первая из них направлена на кардинальное разведение, разграничение конфликтующих сторон, вторая – на минимизацию противостояния через замирение.

Реализация первой стратегии предполагает, что в ходе конфликта и Центру, и мятежным регионам удалось сохранить за собой более или менее крупные районы страны, способные к самостоятельному общественному воспроизводству. Разумеется, речь идет о распаде существовавшего до конфликта государства, возникают новые государственные образования. Как правило, Центр, выступающий правопреемником доконфликтного государства, получает признание мирового сообщества, а в сепаратистских районах возникает «серая зона» с весьма проблемными

перспективами ефективного розвитку. Еталоном данної моделі виступає Республіка Молдова, із складу якої внаслідок війни виділилась Молдавська Придністровська республіка (МІР). Єдине раніше політичне простір отримало різні цивілізаційні «поліси тяготення»: Кишинів орієнтується на Румунію, а через неї – на Європу, в той час як Придністров'є – на Росію, без військової, фінансової і економічної допомоги якої воно вряд ли би просуществовало стільки довгий період. С деякими оговорками к данній моделі слідует отнести все конфлікти, оканчиваються утратой територіальної цілостности країни, включаючи Югославію, із складу якої вийшли нові балканські держави (Словенія, Боснія, Хорватія і проч.); Азербайджан, утративший райони Нагорного Карабаху; Грузію, втратившу Абхазію і Южну Осетію і проч.

Вторая стратегія строится на посылке, что Центру удастся преодолеть конфликт, не теряя окончательно мятежный регион. После активной фазы конфликта наступает период адаптации обеих сторон к новым условиям, требующий сознательных обоюдных усилий по решению целого комплекса политических, экономических, военных, социальных, гуманитарных проблем. В качестве эталона данной модели следует указать на Чеченскую Республику, которая после двух кровопролитных войн с Россией так и осталась в составе Федерации.

Как известно, вторая чеченская война закончилась военным поражением повстанцев. Когда это стало очевидным, некоторые наиболее прагматичные чеченские лидеры высказали свою готовность сотрудничать с Москвой. Тогда же, в начале 2000 годов были приняты несколько масштабных федеральных целевых программ (ФЦП), направленных на восстановление разрушенного войной хозяйства Чечни. В частности, на реализацию ФЦП «Восстановление экономики и социальной сферы Чеченской Республики (2002 год и последующие годы)» из федерального бюджета выделено 41 540,47 млн. рублей⁸. Главным результатом реализации данной программы, как нам представляется, было превращение ранее мятежных горцев, непримиримых борцов за свободу Ичкерии, как минимум, в лояльных Кремлю кадыровцев. И если быть до конца честными, в общероссийском разделении труда чеченцы занимают ниши, связанные, в первую очередь, не столько с созданными в ходе реализации названных программ рабочими местами, сколько с полицейской службой, охранным бизнесом, наркоторговлей, рэкетом и откровенным грабежом, что мы и наблюдаем сегодня в Крыму и на Донбассе.

Итак, в названных выше двух стратегиях процесс «замирения» обеспечивается либо путем создания границ и разведения-изоляции конфликтующих сторон, либо путем подкупа элиты и воссоздания социальной базы для мирного развития региона. Фактически ситуация на Донбассе пока что развивается согласно первой – «Придністровської» – стратегії. Об этом свидетельствует провозглашение новых государственных образований – ДНР и ЛНР, создание ими ополчения, вступившего в войну с «киевской хунтой» при активной поддержке РФ, проведение в республиках референдумов и выборов в верховные органы власти. Киев в ответ на открытое разграбление государственного имущества на Донбассе принимает решение о прекращении деятельности на неподконтрольных территориях учреждений, в том числе финансовых, останавливает обслуживание банковских счетов предприятий и населения в зоне АТО, прекращает движение поездов, всячески стимулирует эвакуацию организаций и отдельных лиц, наконец, вводит существенные ограничения для свободного перемещения граждан между Украиной и непризнанными республиками.

Углублению наметившейся таким образом «придністровської стратегії» будут содействовать: установление границ с введением особого пограничного и таможенного контроля, отключение украинских операторов мобильной связи, внесение отметок в паспорта жителей Донецка и Луганска об их новом «гражданстве» или, как вариант, вообще обмен паспортов, переход на расчеты в рублях или введение собственной валюты, выплата в ней задолженностей по зарплате и т.п. В случае внедрения этих мер со стороны ДНР/ЛНР Киев не только не будет им препятствовать, но даже усугубит ситуацию встречными шагами в том же направлении, запретив, например, въезд на свою территорию хозяевам новых паспортов. В результате отказа Киева «бороться» за свои восточные

⁸ В рамках федеральной программы были восстановлены или введены в эксплуатацию 5 473 объекта: жилые дома общей площадью 679,1 тыс. кв. метров, 71 школа на 23 521 ученическое место, 70 учреждений здравоохранения на 9 750 коек и 10 785 посещений, 6 учреждений социального обслуживания населения, 7 объектов полиграфии и печати, 48 километров магистральных теплотрасс, 201 трансформаторная и распределительная подстанция и более 484 километров электрических сетей, 5 промышленных предприятий с объемом производства 458,7 млн. рублей, 428 объектов связи, 4 предприятия стройиндустрии и 23 предприятия агропромышленного комплекса. Созданы 21 316 рабочих мест, в том числе 9 700 – в строительстве, 6 752 – в здравоохранении, 2 104 – в образовании, 1 186 – в промышленности и 1 574 – в агропромышленном комплексе [5].

регионы на гуманитарном, экономическом, социальном фронте миллионы украинских граждан, до поры до времени лояльных Центру, отвернутся от киевской власти, отдавшись «на милость победителя». И тогда на Донбассе возникнет «новое Приднестровье» – серая зона с фейковой государственностью, высоким уровнем криминала, неизменно агрессивная и враждебная, неизвестно кем финансируемая и неизвестно за счет чего выживающая. Разве это является конечной целью украинских властей?

Даже признавая естественное нежелание финансировать неподконтрольные территории, вряд Киев мечтает о легитимации ДНР и ЛНР. Ведь там не могут не понимать, что после этого сразу встанут на очереди Харьковская, Днепропетровская, Одесская и прочие «народные республики». Как нам представляется, более предпочтительным в данной ситуации выглядит «чеченская стратегия», согласно которой искомый мир хоть и «оттянут» во времени, но выглядит более надежным.

Предложение пойти по «чеченскому варианту» было сделано В.В. Путиным непосредственно П.А. Порошенко во время австралийского саммита, но было отвергнуто. Критикуя отказ Украины выплачивать пенсии украинским гражданам на территории ДНР и ЛНР, российский президент назвал это ошибкой и напомнил, что Москва «даже в самые тяжелые дни» не прекращала финансирование Чеченской республики, и это в итоге дало положительные результаты. Здесь, однако, надо учитывать два важных обстоятельства, коренным образом отличающих ситуацию в Чечне и на Донбассе.

Во-первых, «чеченский вариант» стал возможным благодаря победе Центра над мятежным регионом, лоялистов и федералов – над сепаратистами. Москва находилась на пике военных успехов, и ее политика в Чечне проводилась с позиций силы. Государственная граница была перекрыта, в Грозном и других городах располагались крупные гарнизоны федеральных сил, российская авиация господствовала в воздухе. Сама сущность «чеченской стратегии» в том и заключается, что удержавший мятежный регион Центр стремится к его замирению в экономическом, социальном, гуманитарном отношениях. Так ли обстоит дело на Донбассе? Однозначно – нет. Киев не контролирует ни значительного протяжения украинской границы, ни территории нескольких районов восточных областей. Потеря Украиной двух областных центров Донбасса, наступление ополченцев и российских «добровольцев» на Новоазовск и Мариуполь в августе 2014-го, «котел» под Иловайском, позже – уничтожение Донецкого аэропорта, отвод войск с Дебальцевского выступа – все это никак не может свидетельствовать о победоносном для Киева ходе конфликта. Если уж и проводить аналогии с Чечней, то только с августом 1996 года, когда сепаратисты захватили и удерживали Грозный. Тогдашний Президент России Б.Н. Ельцин распорядился вывести федеральные войска с территории Чечни и начать переговорный процесс. Результатом последнего были Хасавюртские соглашения, ставшие символом военных неудач России на Северном Кавказе.

Во-вторых, «чеченский вариант» не предполагал существования на территории России каких-либо государственных образований, проводящих сепаратистскую политику и тем более вынашивающих планы «похода на Москву» при активной поддержке враждебной сверхдержавы. На всей территории Северного Кавказа был установлен конституционный порядок, и Чеченская Республика полностью находилась в правовом поле Российской Федерации. В нашем случае происходит нечто прямо противоположное: мятежные республики не скрывают своих наступательных замыслов, заявляют о выходе за пределы конституционного поля Украины, устанавливают свои законы и откровенно поддерживаются Кремлем, очевидно, им же и финансируются. Лидеры независимого Донбасса – вне зависимости от законности их избрания, вольно или невольно всегда будут марионетками Москвы. Вопрос о рентабельности базовой для региона угольной промышленности и раньше был проблематичным, а без поддержки Киева и дополнительных инвестиций эти районы на долгие годы превратятся в «серую зону». Намерение В.В. Путина превратить их в «черную дыру», поглощающую деньги из украинского бюджета, вряд ли может быть реализовано, хотя бы потому, что у П.А. Порошенко нет таких возможностей, которые предоставляет России ее нефте- и газодобывающая промышленность. Как отмечает Михаил Минаков, лоббирование Путиным «чеченского варианта» для Украины есть ни что иное как «принуждение к мягкому варианту капитуляции перед повстанцами и поддержавшей их Россией. Украинские политики сознают, что подписание «нового Хасавюрта» не только грозит их собственной карьере, но и приведет к разжиганию аппетитов сепаратистов и росту центробежных тенденций на востоке страны» [Цит. по: 6].

Иначе говоря, эксперты склоняются к мысли, что целью Кремля в восточно-украинском конфликте является перманентная дестабилизация ситуации, и «чеченский вариант» – оптимальная легализованная версия такой дестабилизации. На наш взгляд, за этим верным, но глубоко ситуативным выводом теряется то конструктивное начало «чеченской стратегии», которое составляет

ее сущность, а именно – сохранение территориальной целостности страны и процесс замирения. «Русская весна» на Донбассе и стала-то возможной после аннексии Крыма, а получи самостоятельность еще и Донбасс, где гарантия, что на этом закончится парад «народных республик»?

Если Украина в отношении Донбасса все же выберет не «приднестровскую», а «чеченскую» стратегию разрешения конфликта, то нам всем следует запастись терпением и мудростью, поскольку процесс замирения не может быть быстрым и безболезненным.

Такой процесс необходимо будет начинать издали, исправляя те перекосы в восприятии Донбасса массовым сознанием украинцев, которые формировались задолго до Майдана и «русской весны». Практически на каждые выборы отдельные политические силы шли под лозунгом «особенности», «исключительности», как минимум «непохожести» жителей Донбасса на жителей центральной и западной Украины. Безусловно, реальные основания для региональных особенностей украинцев существуют, но над ними надстраивался куда более мощный пласт мифологем. Культивация этих мифов стала той благоприятной почвой, на которой произрастали предвыборные программы подчас полярных политических партий. Одни шли под лозунгами «Солнце Украины встает на Донбассе» и «Донбасс порожняк не гонит», другие – с призывами «Бандитам – тюрьмы!» и требованиями обнести всю область колючей проволокой. Встречались и «научные» обоснования аксиологической несовместимости западных и восточных украинцев (П.П. Толочко, В.А. Волга). Спекуляции на эту тему достаточно быстро переросли из безобидных анекдотов в идеологию ненависти, в значительной мере питающей восточно-украинский конфликт.

Поэтому первым шагом в стратегии замирения является отказ от использования в борьбе за электорат разделения граждан Украины на первосортных и второсортных.

В качестве следующего шага правительство Украины должно внятно обозначить свои цели и планы в отношении Донбасса. Оно, по мнению Евгения Шибалова, может сказать: «Мы воюем до победы, пока ДНР, ЛНР и все их формирования не будут полностью уничтожены». Или: «Хорошо, мы увидели, что вы не с нами, мы берем курс на отделение этих территорий». Или: «Мы принимаем политический план реинтеграции, мы выдвигаем единственное условие – сохранение территориальной целостности, а все прочее – статус региона, автономия, его языковые, культурные, экономические права – готовы обсуждать» [7]. Разумеется, для стратегии замирения более всего подходит последняя позиция, хотя на сегодняшний день мы вынуждены констатировать, что четкого видения будущего послевоенного Донбасса у Киева нет. Те мессиджи, которые доходят до населения, свидетельствуют о сильном влиянии в высшем эшелоне киевской власти субъективных факторов: сказываются старые обиды, желание поквитаться. И в тоже время – рациональное понимание безысходности. Отсюда и шараханье в стратегической сфере, помноженное на отсутствие реальной оценки собственных сил и возможностей. Но определиться все же придется.

И тогда необходимо будет произвести «демонтаж из ментального пространства несостоятельных доктрин и проектов, с которых начинается насилие и которые порождают его новые циклы» [2]. Принимая «чеченскую стратегию» выхода из конфликта, мы должны прекратить разговоры о присоединении Донбасса к России, о Новороссии, ДНР и ЛНР как о неосуществившихся или не до конца реализовавшихся политических проектах, сосредоточившись на строительстве нашего общеукраинского дома. Перефразируя В.А. Тишкова, отметим, что независимость и самоопределение Донбасса – это разные вещи. Полная государственная независимость Донбасса от Украины невозможна по многим причинам, в частности потому что:

- этого, как показывают последние социологические исследования⁹, не желает большинство населения Донбасса, включая вынужденно покинувших его территорию;
- этого не желает большинство населения Украины¹⁰;
- в независимый Донбасс не вернется выехавшее в другие области Украины, в Россию и страны дальнего зарубежья население, без которого не может быть образовано легитимное государство;

⁹ Согласно проведенному в январе 2015 года фондом «Демократические инициативы им. Илька Кучерива» и Ukrainian Sociology Service опросу, лишь 20 % жителей Донецкой области хотели бы выйти из состава Украины и получить независимость, 15 % – присоединиться к другому государству. 58 % опрошенных хотели бы, чтобы Донбасс оставался в Украине: 30 % – в статусе автономного округа в составе федеративной Украины и еще 30 % – в составе унитарной Украины, но с большими полномочиями, а 2% устраивают нынешние полномочия регионов [8].

¹⁰ По данным того же социологического опроса, только 11,5 % украинцев не возражают, чтобы Донбасс вышел из состава Украины [8].

– невозможно обеспечить нормальные условия для восстановления экономики, если конфликт приобретет «замороженный» статус.

О самоопределении Донбасса, его формах и методах можно и нужно дискутировать. Очевидно, что тут необходимо будет идти на уступки всем – и Москве, и Киеву, и самопровозглашенным республикам. Представления, что в XXI веке политические цели можно достичь с помощью силы, являются опасными иллюзиями. Только диалог и толерантность обеспечат желаемый мир.

И здесь свою весомую роль могут сыграть представители «четвертой власти» – средств массовой информации. Они уже продемонстрировали свое могущество в разжигании розни, они же могут использовать имеющиеся в их распоряжении информационные технологии для пропаганды мира. Необходимо, чтобы люди поверили в возможность мира, чтобы о нем заговорили как о реальности. Ведь «само говорение на тему мирных дел и планов есть миростроительство» [2].

Подводя итоги сказанному, еще раз отметим, что вооруженный конфликт на востоке Украины рано или поздно завершится, но разрабатывать стратегии перехода к миру нужно уже сейчас. В настоящий момент преобладают «приднестровские тенденции», чреватые отделением от Украины, вслед за Крымом, еще и ДНР/ЛНР. Более желаемым для нашей страны является «чеченский сценарий», смысл которого состоит в сохранении территориальной целостности при расширении полномочий местных властей. Процесс «замирения», так необходимый для социального и духовного здоровья нации, будет тем эффективнее, чем раньше он начнется. О конкретных формах послевоенного устройства страны можно дискутировать, главное, чтобы этот диспут состоялся, чтобы наши вожди не утратили окончательно возможность раскурить пресловутую «трубку мира».

Список ссылок

1. Додонов Р.А. Процесс замирения в Украине: Приднестровский и Чеченский варианты / Р.А. Додонов // Восточноукраинский конфликт в контексте глобальных трансформаций. – Киев: ООО «Східний видавничий дім», 2015. - С.240-256.
2. Тишков В.А. Как предотвратить третью чеченскую войну? [Электронный ресурс] / В.А. Тишков // Адрес доступа: http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/kak_predot.html
3. Герасимов В. Ценность науки в предвидении / В. Герасимов // Военно-промышленный курьер. — 8(476) 27 февраля 5 марта 2013. — С.5. С.2-3.
4. Блог российского Союза правых сил [Электронный ресурс] / С.Б. Станкевич // Адрес доступа: // http://www.sps.ru/?id=206905&cur_id=10878&PHPSESSID
5. Постановление Правительства РФ от 21.12.2001 N 889 О Федеральной целевой программе «Восстановление экономики и социальной сферы Чеченской Республики (2002 год и последующие годы)» [Электронный ресурс] // Адрес доступа: <http://www.bestpravo.ru/rossijskoje/ot-akty/b3k.htm>
6. От редакции: Донбасс не Чечня // Ведомости [Электронный ресурс] // Адрес доступа: <http://www.vedomosti.ru/persons/>
7. Життя в ізоляції. Сьогоднішній Донецьк в розповіді волонтера Євгена Шибалова [Електронний ресурс] / Титуш Галина // Адреса доступу: <http://life.pravda.com.ua/society/2015/03/3/190090/>
8. Донбасс хочет остаться в составе Украины, – опрос [Электронный ресурс] // Адрес доступа: <http://focus.ua/country/323691/>

References

1. Dodonov R. The process of reconciliation in Ukraine: Transnistrian and Chechen options / The East conflict in the context of global transformations. - Kiev: Shidny vidavnichy Dim, 2015. - S.240-256, (rus).
2. Tishkov V. How to prevent a third Chechen war? Available at: http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/kak_predot.html, (rus).
3. Gerasimov V. (2013), *Military Industrial Courier*, № 8(476)б 27 February – 5 March, pp. 2-3 (rus).
4. Blog Russian Union of Right Forces, S. Stankevich, available at: http://www.sps.ru/?id=206905&cur_id=10878&PHPSESSID
5. Government Decree of 21.12.2001 N 889 on the Federal target program "Restoration of economy and social sphere of the Chechen Republic (2002 and beyond)", available at: <http://www.bestpravo.ru/rossijskoje/ot-akty/b3k.htm>, (rus).
6. From the Editor: Donbass is not Chechnya, *Vesty*, available at: <http://www.vedomosti.ru/persons>, (rus).

7. Life in isolation. Today's Donetsk in story of volunteer Evgen Shibalov, available at: <http://life.pravda.com.ua/society/2015/03/3/190090/>, (ukr).
8. Donbass wants to remain a part of Ukraine – a survey, available at: <http://focus.ua/country/323691/>, (rus).

ДОДОНОВ Р.О.

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії
Донецького національного університету (м. Вінниця, Україна)
e-mail: dodonovr@mail.ru

ДВІ СТРАТЕГІЇ ВИРІШЕННЯ КОНФЛІКТУ НА ДОНБАСІ

Анотація

Стаття присвячена осмисленню існуючого світового досвіду виходу з розробки стратегій виходу з міжетнічних конфліктів. В залежності від збереження або не збереження територіальної цілісності країни виокремлюються «придністровська» і «чеченська» стратегії. Хоча зараз в Україні переважають «придністровські тенденції», чреваті відділенням ДНР/ЛНР, більше бажаною є «чеченська модель», суть якої полягає у збереженні територіальної цілісності за допомогою продуманої і цілеспрямованої державної політики замирення. Доводиться, що процес замирення є життєво необхідним для соціального та духовного здоров'я нації, без нього можливі рецидиви конфлікту.

Ключові слова: Україна, Донбас, конфлікт, замирення, Придністров'я, Чечня, стратегія.

DODONOV R.

Honored Doctor of Philosophy, Professor,
Head of Philosophy Department of
Donetsk National University (Vinnitsa, Ukraine)
e-mail: dodonovr@mail.ru

TWO STRATEGIES OF CONFLICT RESOLUTION IN THE DONBAS

Summary

The paper considers the existing world experience out of the ethnic conflict and the search for the best option for Ukraine. Depending on the save or not save the country's territorial integrity possible scenarios of conflict resolution are summarized in two strategies, tentatively called "Transdnistriean" and "Chechen" options.

The first strategy assumes that during the armed conflict, the central government, as well as the breakaway regions managed to retain more or less large areas of the country, capable of independent social reproduction. Of course, we are talking about the decay of the pre-conflict states, new public formations appear. As a rule, the center standing as the assignee of the pre-conflict state, is gaining recognition of the international community, and a "grey area" appears in the separatist regions with a very problematic prospects for effective development. The standard of this model is the Republic of Moldova, from which Moldovan Transdnistriean Republic (MTR) distinguished itself as the result of the war. Earlier united political space received various civilizational "poles of attraction": Kishinev is focused on Romania, and through it – on Europe, while Transdnistriean – on Russia, without military, financial and economic assistance of which it would hardly have existed for such a long period. With some reservations to this particular model all conflicts should be included, ending with the loss of territorial integrity of the country, including Yugoslavia, which new Balkan states came from (Slovenia, Bosnia, Croatia, and so on); Azerbaijan that lost the Nagorno-Karabakh districts; Georgia that lost Abkhazia and South Ossetia, and so on.

The second strategy is based on the premise that the central government manages to overcome the conflict, without losing the final breakaway region. After the active phase of the conflict, a period of adaptation on both sides to the new conditions comes, requiring significant and, more importantly, a conscious effort to address the whole range of political, economic, military, social and humanitarian problems. As a reference of this model the Chechen Republic should be indicated, which, after two bloody wars with Russia has remained in the Federation.

In fact, the situation in the Donbas is developing according to the Transdnistria scenario. This is evidenced by the proclamation of the new state formations – the DNR and the LNR, the establishment of their militia that went to war with the “Kiev junta” with the active support of the Russian Federation, conduction of the referendum and elections to the supreme authorities in the republics.

The “Transdnistria trends” currently dominate that are fraught with separation of the DNR/the LNR from Ukraine after the Crimea. A more desirable for our country is the “Chechen scenario”, the meaning of which is to preserve the territorial integrity at the expansion of the powers of local authorities. The process of “pacification”, so necessary for the social and spiritual health of the nation will be more effective as earlier it starts. The specific forms of the postwar country can be discussed; the main thing is that this debate will take place, that our leaders will not lose the ability to light this notorious “pipe of peace”.

Keywords: Ukraine, Donbass, conflict, pacification, Transdnistria, Chechnya, strategy.

УДК 316.37

ПАЛАГУТА В.И.

професор, доктор философских наук,
заведующий кафедрой инженерной педагогики
Национальной Металлургической академии Украины (г. Днепропетровск, Украина)
e-mail: palaguta@ua.fm

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ДИСКУРСИВНЫХ ПРОСТРАНСТВАХ

Аннотация

В статье рассматривается формирование коллективной идентичности в контексте выявления и изучения базовых характеристик дискурсивных пространств – силового воздействия, позиционности, диспозиции, иерархичности, задающих социальную позицию в них субъекта. На основе концепции габитуса П. Бурдьё исследуются онтологические основания социально-дискурсивных полей. Решение вопроса – какова «природа» идентичности субъекта – коллективная или индивидуальная в данном концептуальном контексте демонстрирует её глубокую коллективистскую основу. Вместе с тем, само понятие идентичность не может в полной мере удовлетворять требованиям полноценного социального анализа и ориентирует на поиск новых концептуальных решений данного вопроса.

Ключевые слова: коллективная и индивидуальная идентичность, социально-дискурсивные пространства и поля, силовое воздействие, позиционность, диспозиция, иерархичность, габитус.

Современные бурные, стремительные и достаточно противоречивые социально-политические, социально-экономические и социально-этнические события в Украине как никогда заостряют проблему изучения условий и факторов формирования коллективной, прежде всего, национальной, идентичности среднестатистического украинского гражданина. Вопросы, которые очень многие граждане Украины сейчас себе задают, а именно: «Кто я?» по своей национальной, культурной, языковой принадлежности, или «К какой коллективной этнической общности я себя отношу?», «Как она сочетается с моей индивидуальностью, с историей и традициями моей семьи, моего рода и моими языковыми практиками?» становятся сейчас весьма злободневными. Они сейчас поднимаются не только в среде политиков, политтехнологов и масс-медиа, но и становятся предметом всестороннего изучения со стороны украинских учёных – обществоведов и гуманитариев. Следует признать, что эти и многие другие подобного рода вопросы требуют серьёзного междисциплинарного анализа и аналитически взвешенных ответов, ибо в ответах на них содержится ключ к объяснению целого ряда социально-политических, гуманитарных, межнациональных, межгосударственных проблем, до предела обострившихся в последнее время в Украине.

Так, в современной Украине основная направленность так называемого долгосрочного национального строительства ориентировано на создание цельной, монолитной нации с одним национальным языком – украинским, единой национальной украинской культурой, традициями и единой идентичностью. Но эта направленность существенно отличается от практики национального строительства, принятой в Европейском союзе, куда стремится со временем присоединиться и

Україна. Там принята довгосрочна програма створення *єдиної* європейської національної ідентичності на політичній і економічній основі. Основними принципами створення нового загальноєвропейського державства є федералізм і регіоналізм, децентралізація, багатомовність, і, як наслідок, прийняття множинності колективних ідентичностей.

Вместе с тем, если рассматривать два полюса человеческой идентификации – индивидуальная и коллективная, по субъектам в своей массе свойственна групповая или коллективная идентификация, ориентация на групповой или коллективный образец, подражание групповому поведению. А нации и государства представляют собой группы самой высокой степени иерархии, являясь основным источником формирования коллективных идентичностей, как правило, заимствованных субъектами бессознательным образом.

Поэтому, как никогда становится актуальным исследование механизмов формирования коллективной идентичности, их взаимосвязи с процессами идентификации и самоидентификации субъекта, изучение противоречий и неоднородностей коллективной идентичности. Сейчас ставится под вопрос существование индивидуальной идентичности как своего рода гипостазированной сущности, производной от западного понятия «самости» субъекта, благодаря чему возникло множество мнимых, надуманных, «фантомных» идентичностей. Известный американский социальный мыслитель Р. Брубейкер в этой связи отмечает: «Если идентичность находится везде, то её нет нигде» [1, с.62]. По мере их увеличения сам термин идентичность начинает утрачивать свою исследовательско-аналитическую значимость. Более того, они вроде бы мало чего имеют общего с реальным процессом самоидентификации субъекта, изначально имеющего коллективистскую, а не индивидуалистическую основу. В этой связи возникает ряд проблемных вопросов, которым Р. Брубейкер дал точную формулировку: «Если идентичность текуча, то, как понять, каким образом самопонимания крепнут, твердеют и кристаллизируются? Если она множественна, то, как понять ту ужасную единичность и единственность, которой часто жаждут и иногда достигают политики, желающие превратить простые категории в унитарные и исключаящие группы? Как мы можем понять силу и пафос политики идентичности?» [1, с.62].

Если обратиться к процессу субъективной самоидентификации, то, действительно, форма вопрошания субъекта о самом себе наглядно свидетельствует о непрерывно совершаемом, смыслобжителним по своему содержанию, акте субъективного самоуверения, основа которого заключается в ключевом вопросе: «Откуда и куда я?». Данный акт самоуверения является одним из основных индикаторов идентификации человеком самого себя в обществе, и осуществляется он в форме речевого вопрошания о своей идентичности, вопрос к самому себе и к миру, что наглядно демонстрирует роль дискурса как *базисной структуры самоопределения* субъекта. Поэтому, дискурс как особого рода речевая структура имеет власть над субъектами благодаря неотъемлемой потребности человека к самовопрошанию и, как следствие, самоименованию и, тем самым, установлению своего места или позиции в том или ином поле социальной реальности. Тем самым, характеристика *силового воздействия дискурса* априорно предполагается *непрерывное*, подчас скрытое, но как правило откровенно явное, навязывание посредством дискурса того или иного комплексного представления или ментального картографирования со стороны различного рода создателей дискурсов – политиков, идеологов, политологов, политтехнологов, журналистов, телеведущих или каких-либо коллективных общностей. Они непосредственно и занимаются «*производством*» дискурсов, что предполагает социальные отношения доминирования, манипуляции и подчинения субъектов той или иной социальной группе, восприятию формируемых ими представлений и практических схем действия.

Известный представитель критического дискурс-анализа (КДИ) Тён ван Дейк в одной из последних своих работ замечает, что «властвовать означает сегодня обладать не столько аппаратом принуждения, сколько возможностью определять (описывать, объяснять, прогнозировать, конструировать) текущую ситуацию в обществе, формулируя критерии объективности, непредвзятости, авторитетности, правдивости и истинности» [2, с.8]. Одна из ключевых характеристик дискурса – *позиционность* задаёт структуру социального пространства через распределение (перераспределение) относительных (реляционных) позиций и, тем самым, конкретизирует социальное отношение как отношение устанавливаемого порядка и предписанных или оговоренных правил следования ему со стороны субъектов, лишая их тем самым возможности и права возможности выбора. А характеристика *диспозиции* акцентирует внимание на занятии субъектом определенного места или позиции, которые проявляются через антагонистические и гегемонические взаимодействия в дискурсивных полях, что, в конечном счете, и является одной из подоснов всей системы структурирующихся и подвергающихся осмыслению со стороны субъектов

силовых или властных отношений. Уже упоминаемый нами ранее голландский учёный замечает, что «мы не поймём, как социальные ситуации или социальные структуры вторгаются в текст и речь, если не поймём, как люди интерпретируют и репрезентируют эти социальные условия в рамках особых ментальных моделей – *контекстных моделей*. То же справедливо в отношении «эффектов» дискурса, оказываемых на людей, - влияния, которое должно быть описано в терминах ментальных репрезентаций» [2, с.15].

Во многом формирование контекстных моделей определяет онтологическая характеристика *субординации или иерархичности*, которая фиксирует публичное установление, т. е. легитимизацию и дальнейшее воспроизводство субъективных позиций в границах социально-дискурсивных полей, что в полной мере соответствует пониманию дискурса как вместилища множества мест или позиций, где непрерывно осуществляются процессы самоидентификации субъектов.

Рассмотрение характеристик дискурсивных полей, в которых осуществляется самоидентификация субъекта, зиждется на том методологическом допущении, что дискурс можно определить как своего рода *материальную основу* практик социального конструирования реальности, где лейтмотивом и руководящим принципом является известное изречение Ж. Деррида «Всё есть дискурс». Иначе говоря, под дискурсивными полями понимается совокупность социальных практик, в границах которых конструируется весь спектр значений и смыслов социальной реальности, в том числе и кажущиеся, на первый взгляд, не дискурсивными – макросоциальные образования. К примеру, такие неотъемлемые компоненты общества как социальные институты, социально-политические и социально-экономические процессы и т. д. Все они сконструированы посредством дискурсивных пространственных практик, формирующихся в дискурсивные системы.

Другое дело, что выявить «след» дискурса в различных макросоциальных образованиях бывает подчас весьма и весьма затруднительно, ибо он «упакован» в целый ряд опосредований или промежуточных звеньев. Но так или иначе, конструируемые дискурсом социальные структуры рассматриваются сквозь призму отождествления субъекта и коллективной общности, что позволяет рассматривать данные структуры как поля приобретения субъектом своей идентичности, которая выявляет её содержание через специфические дискурсивные *индексы*, отсылающие к социальным позициям действующих в определенных местах или позициях субъектов.

Поэтому, *социальная позиция* субъекта (определяемая, прежде всего такими характеристиками-показателями как *силовое воздействие дискурса, позиционность, диспозиционность, субординация или иерархичность* задается здесь как тождественная специфическому топосу высказывания, т.е. совокупностью условий и правил функционирования дискурсивных практик в том или ином социальном поле. Определение социального существования субъекта как существования-В-позиции в данном контексте означает, что никто из субъектов, существующих в социальной реальности, не может говорить всё «что угодно» и «как угодно», если, конечно, не брать крайних экстремальных случаев. Поэтому имеет смысл рассмотреть онтологическую основу социально- дискурсивных полей, определяющих идентификационные матрицы и ответить на вопрос – какой «природы» являются эти идентификационные матрицы – индивидуальной или коллективной?

Прежде всего, обратимся к рассмотрению характеристики *силового воздействия или силовой «природы» дискурса* и выстраиваемых на его основе социальных отношений. Данная характеристика изначально предполагает непрерывное навязывание властью ментальных моделей, представлений и установок субъектам, что позволяет управлять их будущими действиями. Действительно, данная характеристика является одной из ключевых для процессов самоидентификации субъектов, она демонстрирует условия и возможности конституирования идентификационных матриц субъективности.

Если обратиться к генетическому структурализму П. Бурдьё, то он в своей основе восходит к лейбницеvской трактовке пространственности, –*перспективизму*, который и сформировал представления французского социального теоретика о социальном пространстве как формы, выражающей определенные *силовые отношения*. Феномен социальной пространственности проявляет свое воздействие через складывающиеся конфигурации силы, которая конституирует сегменты или поля социального пространства и определяет диспозиции или силовой баланс между субъектами социального взаимодействия.

Здесь не существует никакого «абсолютного» социального пространства, экстраполированного последователями субстанционализма на исследование в качестве самостоятельной и независимой от опытной реальности формы социального бытия. Напротив, в концепции П. Бурдьё социальное пространство конституируется каждый раз заново с учетом постоянно изменяющейся структуры позиций участников социального взаимодействия, указующих на их диспозиции. Иначе говоря, у П.

Бурдьє конституирование социального пространства ни в коем случае не руководствуется архитектурой физического пространства, т. е. французский социальный мыслитель не руководствуется принципом так называемого опространствливания социальной реальности, а ищет какую-то другую основу. В его теоретических построениях социальная реальность рассматривается как многомерная и многоуровневая, построенная по принципу дифференциации, распределения и перераспределения действующих сил в социальных полях. А наиболее характерно для М. Бурдьє то, что «в той мере, в какой свойства, выбранные для построения социального пространства являются активными его свойствами, можно описать это пространство как поле сил, которые *навязываются* всем входящим в это поле и которые несводимы к намерениям индивидуальных агентов или же к их непосредственным взаимодействиям» [3, с.56]. Тем самым, П. Бурдьє констатирует *силовую природу* социального пространства и его полей, практически ничего не имеющего общего с геометризованным или физическим пространством Рене Декарта и Исаака Ньютона. Пространство сил в подобной мыслительной перспективе нельзя редуцировать к визуально представленной диспозиции агентов социальной реальности подобно объектам физического мира.

Вместе с тем, сила как таковая не имеет самостоятельного существования, а всегда обозначает наличные свойства социальной структуры, складывающейся в процессе функционирования *многочисленных полей* социального пространства. При этом множество вложений или активных свойств, а в терминологии П. Бурдьє «капиталов», дают его обладателю власть и влияние в иерархизированных полях социального пространства, что является по существу *непосредственным* проявлением конфигурации силы. Сила конституируется посредством постоянно производимых и воспроизводимых практик и представлений индивидов в различных полях социального пространства. Объясняя свое представление о социальном пространстве, П. Бурдьє определяет его « \diamond и как поле борьбы, внутри которого агенты противостоят друг другу со своими средствами и целями, различающимися в зависимости от их позиции в структуре поля сил, участвующих таким образом в сохранении или трансформации структуры этих позиций» [4, с.15-16].

Иначе говоря, *в силу* того, что каждое поле социального пространства едино и одно, меняются лишь различные состояния одного и того же поля. А *в силу* того, что поле как ансамбль отношений нельзя разделить на части, для его описания невозможно корректно использовать субстанциальные понятия, о чем уже говорилось ранее. Поэтому, субъекты, понимаемые как агенты социального взаимодействия, будь-то индивидуальные или коллективные, по своей форме не могут считаться самостоятельными источниками конструирования поля и социального пространства в целом, поскольку конституирующие его структуры предпосланы этим субъектам как необходимые условия и предпосылки их практик и представлений. Тем самым, одной из характеристик концепции социального пространства и его полей П. Бурдьє явилось положение о двойном социальном структурировании [3, с.14-48; 64-96; 179-219], что легло в основание разработки концепта *габитуса*. Можно утверждать, что в концепции П. Бурдьє единственным по-настоящему самостоятельно изменяющимся предметом социально-философского и социологического исследования является именно социальное пространство, поскольку оно выступает как ансамбль социальных полей и структур, обуславливающих все социальные явления. Все социальные феномены лишь взаимодействуют друг с другом при его деятельном участии, соответственно изменяя свое положение в системе социальных позиций. И как уже говорилось ранее, поля социального пространства не являются только лишь конфигурационным пространством вместилища индивидуальных или коллективных агентов, а дополняется постоянно действующими в них и *изменяющимися силовыми балансами и потенциалами*.

Их сущность заключается в том, что социальная реальность структурирована генерирующим действием полей социального пространства, определяющих социальные отношения и места субъектов. Эти социальные отношения определяются в соответствии с вложенными субъектами в *эти поля своего «капитала»* или силового воздействия, а, с другой стороны, представлениями субъектов о социальных структурах, оказывающих эффект обратного воздействия на первичное структурирование. В конечном итоге, именно *социальные структуры* являются целью практик и представлений индивидуальных и коллективных субъектов, которые *эти социальные структуры*, аккумулирующиеся в социальных полях, могут определенным образом контролировать, т. е. подавлять или стимулировать их развитие.

Таким образом, *социальные поля* обуславливают практики и представления субъектов, а те, в свою очередь, *непрерывно* производят социальные практики субъектов, и, тем самым, воспроизводят или преобразуют социальные структуры. Здесь обусловленность практик и представлений субъектов полями социального пространства и реализуется, и поддерживается именно через их производство и

воспроизводство самими субъектами. У П. Бурдьё одним из основных является то положение, что субъекты всегда осуществляют свои практики в предопределенных для них заранее социальных структурах, формируемых социальными полями. Социальные структуры являются, в свою очередь, необходимыми условиями и предпосылками любых типов социальных практик.

Поэтому, субъекты как бы «заклочены» в уже существующие в социальных полях структуры и, тем самым, «обречены» либо на их репродукцию, либо на трансформацию, – третьего не дано. Тем самым, активность субъектов в производстве или воспроизводстве социальной реальности предопределена воздействиями структур социальных полей. Эти структуры интериоризированы в виде практических схем, социальных представлений, поэтому в превращенной форме они отражают конфигурацию социальных сил и место в них конкретного субъекта. Подобное положение расставляет акценты в концепции двойного структурирования, а именно: субъективное структурирование социальной реальности есть раз и навсегда ведомый, подчиненный элемент объективного структурирования. П. Бурдьё здесь себе не изменяет и придерживается идеи, что *вся* социальная реальность изначально целостна и *структурирована*. Данное обстоятельство нашло свое выражение, как уже говорилось ранее, в разработке французским социальным теоретиком концепта габитус, которое изначально является *матрицей коллективной идентичности*.

Стоит обратиться к определению габитуса у П. Бурдьё: «Детерминации, связанные с особым классом условий существования, производят *габитусы* – системы устойчивых и переносимых *диспозиций*, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры. То есть как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые, хотя и могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непрременное овладение необходимыми операциями по ее достижению»[5]. «Габитус, – уточняет П. Бурдьё в другой своей работе, – поддерживает с социальным миром, продуктом которого является, настоящее *онтологическое соучастие*, принцип знания без сознания, интенциональности без интенции и практического освоения закономерностей мира, который позволяет предвосхищать будущее, даже не нуждаясь в том, чтобы полагать его как таковое» [6, с.34].

Если руководствоваться данным определением габитуса П. Бурдьё, то это значит, что прошлый опыт субъекта априорно присутствует в настоящем, он как бы «упакован», но не в форме неких абстрактных структур или идей, а в форме считающихся универсальными схем восприятия, мышления и действия. Последние «оживают» в системе взаимодействия и взаимообмена между субъектами в форме инсценирования и исполнения перформативных речевых актов, конструирования субъективных и коллективных дискурсов в определенных социальных полях.

Эти схемы во многом и позволяют удерживать определенные социальные поля от распада. Таким образом, «габитус как приобретенная система порождающих схем, – отмечает М. Бурдьё, – делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы, свойственные особенным условиям производства данного габитуса и только им»[5]. Поэтому, имеет место диалектическое соединение внешней и внутренней, коллективной и индивидуальной идентификации, что «дает возможность внешним силам реализоваться в соответствии со специфической логикой организмов, в которых они инкорпорированы, т. е. устойчивым, систематическим и не механическим образом» [5].

Более того, габитус призван давать множество ответов на различные встречающиеся ситуации субъектов, исходя из ограниченной совокупности уже имеющихся схем действия и мышления. Тем не менее, габитус воспроизводится не только тогда, когда сталкивается с привычными ситуациями, но и при встрече с незнакомыми ситуациями он оказывается способен к субъективным инновациям, вследствие того, что специфическим образом комбинирует в себе определенное разнообразие социальных опытов.

Об этом говорил Ф. Коркюф, выделяя в структуре габитуса как основы самоидентификации субъекта наравне с более или менее константной идентичностью – самостью, отвечающей на вопрос «Что я?» также и идентичность – тожество, отвечающую на вопрос «Кто я?», а также моменты становления – субъективации [7, с.255-256]. А если это так, то социально-дискурсивное поле имеет несколько иную «природу» и внутренние структуры, являющиеся необходимыми условиями различного рода индивидуальных и коллективных дискурсивных актов (само)идентификации, и производных от них мысленных схем и представлений субъектов, направляющих, в одних случаях, их непосредственные взаимодействия по определенному «руслу», а в других – определяющих *новое «русло»*. При этом базисной или исходной является коллективная идентичность, но допускается её переформирование или формирование новой коллективной идентичности. Тем самым, можно с

некоторыми допущениями утверждать, что как таковой индивидуальной идентичности в «чистом виде» не существует, субъект уже изначально идентифицирует себя с той или иной наперёд заданной, уже как бы для него предуготованной группой или коллективом, которые и определяют его коллективную идентичность. Но это на первый взгляд, и как писал Р. Брубейкер: «Концептуальное осмысление всех сходств и присоединений, всех форм принадлежности, всякого опыта восприятия общности, связанности и сплочённости, всех самопониманий и самоидентификаций с помощью идиомы идентичности навязывает нам грубый, плоский, недифференцированный словарь» [1, с.62]. Поэтому, само понятие «идентичность» ввиду его действительной и мнимой многозначности не может в полной мере удовлетворять требованиям для полноценного и значимого социально-философского анализа механизмов формирования коллективной идентичности, для исследования соотношения коллективной и индивидуальной идентичности субъекта. Этот вывод ориентирует социально-гуманитарных исследователей к поиску новых концептуальных решений данной достаточно сложной проблемы. К тому же, отдельного рассмотрения заслуживает вопрос приемлемости применения понятия «идентичность» для социально-философского исследования механизмов самоидентификации человека как *коллективного и говорящего* субъекта в социально-дискурсивных полях. Решение этого вопроса позволит осмыслить всю многомерность рассматриваемой проблемы и позволит создать условия для отхода от одномерности политики идентичности, навязанной группами влияния в Украине, концентрирующими в своих руках всю полноту власти.

Отдельного, комплексного исследования заслуживает изучение условий и механизмов формирования такого типа коллективной идентичности как национальная, по поводу которой в Украине в последнее время возникло очень много спекуляций и поверхностных точек зрения. В самом деле, *как сейчас* формируется такой тип идентичности у субъекта, как соотносится этот тип с идентичностью по родству или предкам, с этнической идентичностью, с государственной идентичностью (идентичностью по гражданству или подданству). Тем более, в современную эпоху глобализации возникают, или приобретают новое значение и статус такие типы коллективной идентичности как религиозная, цивилизационная, гендерная, фанатская, интернетная коллективная идентичность. Открытым в социально-гуманитарной науке остаётся и вопрос, какой подход в наибольшей степени будет способствовать эффективности исследования механизмов формирования национальной идентичности – примордиальный (органицизм, почвенность, кровное родство), модернистский (ориентация на монолит политической нации и гражданственность) или постмодернистский (конструктивизм), где нация рассматривается как воображаемое сообщество.

Список ссылок

1. Брубейкер Р. Этничность без групп [Текст] / Р. Брубейкер; пер. с англ. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с.
2. Дейк ван Т. А. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации [Текст] / Т. А. ван Дейк; пер. с англ. – М.: Книжный дом «Либроком», 2013.– 344 с.
3. Бурдьё П. Социология социального пространства [Текст] / П.Бурдьё; пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – 288 с.
4. Бурдьё П. Социальное пространство и генезис классов [Текст] / П.Бурдьё; пер. с фр. // Социология социального пространства, – СПб.: Издательство «Алетейя», 2005. – С. 14-48.
5. Бурдьё П. Структура, габитус, практика [Электронный ресурс] / П.Бурдьё; пер. с фр. // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Т.1. – № 2. <http://www.soc.pu.ru:8101/publications/jssa/1998/1/home.html>.
6. Бурдьё П. Начала [Текст] / П.Бурдьё; пер. с фр. - М: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
7. Коркюф Ф. Коллективное в споре с единичным: отталкиваясь от габитуса [Текст] / Ф.Коркюф; пер. с фр. // Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института Социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. – С. 251-280.

References

1. Brubeyker R. Etnichnost' bez grupp [Tekst] / R. Brubeyker; per. s angl. – М.: Izd. Dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2012. – 408 s.
2. Deyk van T. A. Diskurs i vlast': Reprezentatsiya dominirovaniya v yazyke i kommunikatsii [Tekst] / T. A. van Deyk; per. s angl. – М.: Knizhnyy dom « Librokom», 2013.– 344s.

3. Burd'yo P. Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva [Tekst] / P.Burd'yo; per. s fr. - M.: Institut eksperimental'noy sotsiologii; SPb.: Aleteyya, 2005. – 288 s.
4. Burd'yo P. Sotsial'noye prostranstvo i genezis klassov [Tekst] / P.Burd'yo; per s fr. // Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva, - SPb.: Izdatel'stvo «Aleteya», 2005. - S. 14-48.
5. Burd'yo P. Struktura, gabitus, praktika [Elektronnyy resurs] / P.Burd'yo; per. s fr. // Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii. - 1998. - T.1. - № 2. <http://www.soc.pu.ru:8101/publications/jssa/1998/1/home.html>.
6. Burd'yo P. Nachala [Tekst] / P.Burd'yo; per s fr. - M: Socio-Logos, 1994. – 288 s/
7. Korkyuf F. Kollektivnoye v spore s yedinichnym: ottalkivayas' ot gabitusa [Tekst] / F.Korkyuf; per. s fr. // Sotsioanaliz P'yera Burd'ye. Al'manakh Rossiysko-frantsuzskogo tsentra sotsiologii i filosofii Instituta Sotsiologii Rossiyskoy Akademii nauk. – M.: Institut eksperimental'noy sotsiologii; SPb.: Aleteyya, 2001. – S. 251-280.

ПАЛАГУТА В.І.

професор, доктор філософських наук,
завідувач кафедри інженерної педагогіки
Національної металургійної академії України (м. Дніпропетровськ, Україна)
e-mail: palaguta@ua.fm

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ КОЛЕКТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ДИСКУРСИВНИХ ПРОСТОРАХ

Анотація

У статті розглядається формування колективної ідентичності в контексті виявлення і вивчення базових характеристик дискурсивних просторів - силової дії, позиційності, диспозиції, ієрархічності, які задають соціальну позицію в них суб'єкта. На основі концепції габітуса П. Бурдьє досліджуються онтологічні підстави соціально-дискурсивних полів. Вирішення питання – яка "природа" ідентичності суб'єкта – колективна або індивідуальна в цьому концептуальному контексті демонструє її глибоку колективістську основу. В той же час, саме поняття ідентичність не може повною мірою задовольняти вимогам повноцінного соціального аналізу і орієнтує на пошук нових концептуальних вирішень цього питання.

Ключові слова: колективна і індивідуальна ідентичність, соціально- дискурсивні простори та поля, силова дія, позиційність, диспозиція, ієрархічність, габітус.

PALAGUTA V.

Honored Doctor of Philosophy, Professor,
Head of Engineering Pedagogy Department of
National Metallurgical Academy of Ukraine (Dnepropetrovsk, Ukraine)
e-mail: palaguta@ua.fm

A PROBLEM OF FORMING OF COLLECTIVE IDENTITY IS IN DISCURSIVE SPACES

Summary

The article explains the importance of research interest in the problem forming of collective identity, which is much more complicated while one's referring to the study of the multiple subjects' self-identification and collective identification real processes in a particular social group. After the famous American social thinker R. Brubaker, the author considers that the self-identity and collective identity processes cannot be reduced to the ready identities of various kinds, such as "Self", "Me" - for the individual identity, or professional, confessional, ethnic, national, civic identity - for the collective identification.

There is no usual natural scientific correlation between the result and the process, between the final product and the resources complex as well as there is no mechanical transfer of group characteristics on the subject's identification process, and also there is no formal subject's initiation to the collective identity in the subjective self-identity and collective identity study.

The author focused on the study of the question of individual identification and excluded any consideration of ready identities. The latter are usually ideological cliché intended to disorient and to

impose imaginary, "phantom" identity to the subject. The main feature of individual identity is the ability to name and certify one's self through the discourse as a special kind of speech structure and, thus, to establish its place or position in a particular field of social reality. But this place is not guaranteed to the subject. It is extremely difficult for the subject to determine it, especially the continuous, sometimes invisible, but usually frankly explicit imposition of any complex representation or mental mapping by the discourse is antecedent supposed. This feature is called "a force effect of discourse" and associated with a particular field of social space. The related discourse and its fields characteristics is positionality which defines the structure of social space through the distribution (redistribution) of relative (relational) positions and thus specifies the social relation as the relation of the installed order and prescribed or defined rules of the follow him by the subjects, thus depriving them a possibility and the right of possibility of choice. A characteristics of disposition focuses on a particular subject's place or positions that are manifested through hegemonic and antagonistic interactions in the discursive fields that is, in the end, one the whole system's real cause of the force or power relation being structured and comprehended by the subjects .structuring and understanding suffer from subjects of power or power relations . Another important characteristic is the hierarchy that captures the public establishment, i. e. legitimization and further reproduction of subject positions within the boundaries of social and discursive fields that is fully consistent with the understanding of discourse as a container of multiple locations or positions where the processes of self-identification are continually carried out.

Consideration of the characteristics of discursive fields where a self-identification is performed rests on the methodological assumption that discourse can be defined as a kind of a social reality construction material practices base, where the leitmotif and guiding principle is a well-known Derrida's adage "Everything's discourse." In other words, discursive fields are understood as a set of social practices where the whole range of values and meanings of social reality is constructed.

At the same time, the force as such has no independent existence, and always refers to the properties of available social structure folding in the process of functioning of numerous fields of social space. Wherein the plurality of attachments or active properties, and in P. Bourdieu's terminology "the capitals", - gives the holder the power and influence in the hierarchic fields of social space, which is essentially a direct manifestation of the configuration of power. A force is constituted by constantly produced and reproduced practices and perceptions of individuals in various fields of social space. Taking this position, Bourdieu had proposed the concept of habitus, as a kind of collective identity matrix.

According to the concept of habitus the past experience of the subject is a priori in the present, he seems to be "packed", but not in the form of some abstract ideas or structures, and in the form considered universal schemes of perception, thought and action. The latter "come alive" in the system of interaction and exchange between actors in the form of performance and dramatizing and performative speech acts representation, constructing subjective and collective discourses in certain social fields. Therefore, there is a dialectical connection of external and internal, collective and individual identity. The issue - what is the "nature" of individual identity of the subject in this conceptual context demonstrates its deep collectivist basis.

At the same time, the concept of subjective identity, as well as collective identity cannot fully meet the requirements of a full-fledged social analysis and focuses on the search for new conceptual solutions of this issue.

Keywords: collective and individual identity, social and discursive spaces and fields, force impact, position, disposition, hierarchy, habitus.

УДК: 141.7 : 316. 42 : 327 (73+510)

СКВОРЕЦЬ В.О.

доктор філософських наук, доцент,
завідувач кафедри соціології
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: vskvorets@yandex.ua

МОДЕЛІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА: ВАШИНГТОНСЬКИЙ І ПЕКІНСЬКИЙ КОНСЕНСУС

Анотація

Стаття містить порівняльний аналіз впливу моделей Вашингтонського і Пекінського консенсусу на зміни в засадах життя народів сучасного світу. Країни, які прийняли Вашингтонський консенсус, потрапляють у фінансово-боргову залежність від світової олігархії, перетворюються на об'єкт експлуатації, позбавляються ресурсів, що їм необхідні для технологічної модернізації, стають жертвами економічних убивць, приречені на деградацію та зубожіння. Модель Пекінського консенсусу дає країнам можливість, різко обмеживши втручання світової олігархії у свої справи, використовувати всі національні ресурси на потреби економічної, технологічної та соціальної модернізації суспільства, утвердження своєї держави як впливового суб'єкта міжнародних відносин.

Ключові слова: Вашингтонський консенсус, Пекінський консенсус, глобалізація, ресурси, світова олігархія, національна олігархія, національні інтереси, фінансово-боргова залежність, модернізація, модель трансформації суспільства.

Постановка проблеми та стан її вивчення. Доля народів сучасного світу визначається здатністю реалізовувати стратегії національного розвитку, що дають можливість не лише адаптуватися до умов глобалізованого світу, але й здійснювати модернізацію, яка забезпечує поступальний розвиток країни у всіх сферах суспільного життя. Є країни, які успішно розвиваються і закладають фундамент свого майбутнього. В той же час є низка країн, в яких домінують деградаційні процеси. Напрямок руху країни визначається не тільки внутрішніми тенденціями соціально-економічного розвитку, але й глибокими світо-системними змінами, що характеризуються глобалізацією і боротьбою за природні ресурси, доступом кожної конкретної країни до цих ресурсів. Саме доступ до природних та технологічних ресурсів постає найважливішою умовою успішної модернізації. В період останнього десятиліття виділилися як конкуруючі основні шляхи і способи ринкової трансформації суспільства та подальшої його модернізації. Основними серед них є Вашингтонський і Пекінський консенсус, хоча, крім них, мають місце й інші економічні моделі.

Г. Каспаров доводить, що в сучасному світі головними суб'єктами світової політики є наддержавні об'єднання, які можна назвати «проектами». Серед них американський проект, проект «Єдиної Європи», китайський проект і проект радикального ісламу. В середині кожного з них досягнуто певного консенсусу відносно самоідентифікації та цілей розвитку. Якщо Росія хоче бути самостійним гравцем, а не об'єктом в чужій грі, то росіянам необхідно визначитися тим, хто вони і в якому напрямку рухатися [10].

Подібна проблема вибору моделі економічного розвитку стоїть перед сучасним українським суспільством. Та реальна модель економічної системи, що сформувалася в Україні періоду незалежності, на жаль, не виправдовує сподівання українського народу на краще життя. Вона не здатна забезпечити навіть нормальні умови проживання для значної частини населення України, адже протягом останніх п'ятнадцяти років за даними офіційної статистики більше 25 % її населення проживає за межею бідності. Стан економічної системи кожної країни оцінюють за рівнем валового внутрішнього продукту. Загальний обсяг ВВП України в 1990 р. становив 90,2 млрд. дол., а в 2000 р. знизився до 31,3 млрд. дол., тобто майже в 3 рази. Зміни в економіці 90-х років ХХ ст. виявилися дуже руйнівними для соціального і гуманітарного розвитку українського суспільства: неоліберальні реформи призвели до зниження ВВП на душу населення з 1745 дол. США в 1990 р. до 639 дол. США в 2000 р. [22], тобто до рівня найбідніших африканських країн. У 2010 р. Ю. Пахомов назвав діючу економічну систему України деградуючою.

Сутність, зміст, характер і наслідки ринкових реформ за моделлю Вашингтонського консенсусу вивчали: в Україні Ю.Збітнев та М.Сенченко [7], М.Павловський [12], О.Шнипко [23; 24]; в Росії – О.Гражданкін, С.Кара-Мурза [5]; в інших країнах – Дж.Стігліц [21] та інші.

Порівняння Вашингтонського і Пекінського консенсусу зустрічається в науковій літературі, але питання про те, яку траєкторію руху вони задають суспільству, залишається недостатньо дослідженим.

Мета дослідження – порівняти вплив моделей Вашингтонського і Пекінського консенсусу на зміни в житті народів сучасного світу.

Виклад основного матеріалу. Розглянемо передумови появи і сутність феномена Вашингтонський консенсус, його вплив на становище країн світу, роль і значення цього феномена в процесах глобалізації сучасного світу.

Поняття «Вашингтонський консенсус» вперше з'явилося в кінці 80-х років ХХ ст. Його ввів до наукового обігу Джон Уільямсон, економіст Інституту міжнародної економіки у Вашингтоні. Зміст цього поняття включав макроекономічну стабілізацію, приватизацію, жорстку монетарну політику, відмову від бюджетного дефіциту, лібералізацію торгівлі, відкритість для іноземних інвестицій. Ці заходи розглядалися як припис МВФ щодо країн, що розвиваються, які, потрапивши в борговий зашморг, гостро потребували валютних кредитів фонду. Підхід став стандартним «правильним» рецептом для вирішення проблем країн, що розвиваються, його було покладено в основу реформ в Латинській Америці та Східній Європі [11].

Основною передумовою появи Вашингтонського консенсусу було соціально-економічне становище країн Латинської Америки, які в 1980-х рр. опинилися в безнадійній борговій кабалі кредитів великих американських банків, виданих, в т.ч., під гарантії МВФ, Світового банку та американського уряду (більше 500 млрд. дол.). «Вашингтонський консенсус» було створено як план для групи країн Латинської Америки, що спрямований на досягнення стабілізації і стійкості в цих країнах з метою забезпечення повернення боргів американським банкам. Цим країнам запропонували «Вашингтонський консенсус», що являв собою програму структурної перебудови економік цих країн і включав такі 10 пунктів: 1) приватизація; 2) фінансова дисципліна; 3) переорієнтація державних видатків; 4) реформа оподаткування; 5) фінансова лібералізація; 6) лібералізація торгівлі; 7) досягнення конкурентоздатності валютних курсів; 8) цінова лібералізація; 9) відкриття кордонів для прямих іноземних інвестицій; 10) зміцнення майнових прав власників [2].

Наслідки реалізації економічних реформ за моделлю Вашингтонського консенсусу виявилися невтішними практично для всіх країн, у яких вони проводилися. Дослідження, здійснене Б. Джонсоном і Б. Шефером у 1997 році для «Фонду спадщина» (Heritage Foundation), показало, що в період з 1965 по 1995 рік МВФ прагнув «врятувати» 89 країн. Сьогодні 48 із них знаходяться приблизно в тій же ситуації, що й до отримання коштів МВФ, а 32 стали ще біднішими, опинившись в економічному колапсі [11].

Механізм Вашингтонського консенсусу склався як система взаємодії сукупності держав-боржників і міжнародних установ-кредиторів, діяльність яких спирається на інтереси та підтримку США та країн Заходу, пов'язаних з ними транснаціональних корпорацій (ТНК). Цей механізм має безпосередній зв'язок із процесом глобалізації та структурами, що його здійснюють.

С. Єгишянц розкриває структуру мондіалістських установ і організацій, що формують світову політику, включаючи процес глобалізації. Він наводить характеристику трьох впливових організацій, таких як Рада з міжнародних відносин (РМО), Більдерберзький клуб (БК), Тристороння комісія (ТК), і називає їх умовно законодавчою гілкою світової «прото-влади». Зародки ж виконавчої влади були створені ще на Бреттон-Вудській конференції в 1944 р. Прообразами всесвітнього казначейства стали Міжнародний валютний фонд (МВФ, International Monetary Fund – IMF) та Світовий Банк (СБ, World Bank – WB), які покликані видавати кредити будь-яким країнам, що входять до них, на певних умовах. Але є й розподіл повноважень між ними: МВФ видає гроші на покриття дефіцитів платіжних балансів, що виникли, тобто в разі різкого дефіциту бюджетних доходів, обвалу зовнішньоторговельного балансу або високих видатків щодо обслуговування державного боргу тощо. Тоді як СБ фінансує проекти розвитку інфраструктури і соціальні проекти, такі як освоєння територій, будівництво доріг, реструктуризацію збиткових галузей економіки, регулювання народжуваності тощо [6, с. 160-165].

До складу РМО, БК і ТК входять дуже багато впливових осіб. По-перше, ряд професорів та функціонерів з наукових установ та університетів, зокрема елітарних, таких як Колумбійський, Каліфорнійський, Гарвардський, Йельський, Стенфордський і Массачусетський технологічний інститут. По-друге, кількість власників, видавців та провідних журналістів світових ЗМІ не

піддається обчисленню, їх там – декілька сотень. По-третє, представники державної влади усіх країн світу. По-четверте, керівники усіх найважливіших міжнародних організацій: ООН, МВФ, СБ, Світової організації торгівлі, Міжнародного суду в Гаазі, Нобелівського комітету. По-п'яте, керівники і високопоставлені персони центральних банків головних європейських країн є членами мондіалістських організацій і регулярно звітують перед ними. По-шосте, ряд неурядових організацій – від жіночих до міжнародної амністії. По-сьоме, справжньою вершиною цих структур є найбільші корпорації [6, с. 165-169]. Ці складові мондіалістської структури влади мають найбільший вплив на світову політику та економіку. Вони реалізують Вашингтонський консенсус і забезпечують формування нового світового порядку.

О. Зінов'єв аналізує становлення нового соціального устрою Заходу і називає його західнізмом. Процес його формування відбувався водночас як процес інтеграції Заходу і формування глобального суспільства. Він зазначає, що ініціатива руху до глобального суспільства витікає із Заходу. «В основі її лежить не стільки прагнення різних народів до об'єднання (таке прагнення з'являється рідко), стільки прагнення Заходу зайняти панівне становище на планеті, організувати все людство у своїх інтересах, а не в інтересах якогось абстрактного людства. Світова економіка є перш за все завоюванням планети транснаціональними компаніями Заходу, при чому в інтересах цих компаній, а не в інтересах інших народів планети. Звичайно, дещо перепадає і їм, але рушійний мотив глобалізації економіки не в них. Некомерційні міжнародні організації в більшості суть організації західні, що контролюються силами Заходу і так чи інакше відчувають вплив цих сил. Світовий інформаційний порядок є порядок, встановлений країнами Заходу. Фірми та уряди Заходу здійснюють контроль глобальної комунікації. Західні ЗМІ панують у світі. Світова культура є перш за все нав'язування народом світу сучасної західної (...) культури. Вираз «інформаційний імперіалізм» та «світова культурна імперія» придумали не комуністи, а самі західні ідеологи» [8, с. 146-147].

Вітчизняний економіст О. Шнипко переконливо доводить, що сутність Вашингтонського консенсусу полягає «в цілеспрямованій заміні національної державно орієнтованої моделі економічного реформування моделлю монетаристською. Задум полягав у зламі національно-державних меж економічного регулювання, забезпеченні відкритості ринків незахідних країн, створенні передумов для заволодіння ними транснаціональним капіталом (переважно західним). Процес нав'язування монетаристської моделі МВФ десяткам країн супроводжувався небаченою раніше інформаційною атакою та «промиванням мізків» щодо рятівної ролі монетаризму. Фактично відбувалося бомбування країн-клієнтів, вилучення з їхньої суспільної свідомості та наукового обігу (якщо такий був) основ самостійного економічного мислення. Збіг у часі Вашингтонського консенсусу з бурхливим початком процесу глобалізації не випадковий. Саме тоді стартував обвальний процес перерозподілу світового багатства на користь ТНК і провідних країн Заходу. При цьому сам Захід для себе рецептів Вашингтонського консенсусу не використав» [23, с. 165].

Отже, за своєю сутністю Вашингтонський консенсус постає засобом, з допомогою якого світова олігархія, спираючись на провідні держави світу, міжнародні фінансові інституції та ТНК, встановлює контроль над ресурсами країн сучасного світу. З допомогою Вашингтонського консенсусу народам держав, які прийняли його умови, нав'язується така модель політичного і соціально-економічного устрою, в якій національні олігархії підпорядковані світовій олігархії, що дозволяє ігнорувати національні інтереси цих народів.

Аналізуючи діяльність глобальних інституцій, з якими пов'язувалася реалізація ринкових реформ за моделлю Вашингтонського консенсусу в низці країн світу, відомий економіст, лауреат Нобелівської премії Джозеф Стігліц визнав, що національні інтереси народів цих країн були проігноровані [21]. Він зазначає, що в наш час, із подальшим зниженням витрат на транспорт та комунікації, скасуванням багатьох штучних бар'єрів для вільного руху через кордони товарів, послуг і капіталу, постає процес «глобалізації», аналогічний попередньому процесові, в результаті якого сформувалися національні економіки. Ми не маємо всесвітнього уряду, підзвітного народів кожної країни, який би забезпечував перебіг глобалізації у формах, подібних до тих, якими національні уряди забезпечували розбудову національних держав і економік. Ми маємо систему, яку можна назвати глобальним управлінням без глобального уряду, систему, в якій невелика кількість інституцій – Світовий банк, МВФ, СОТ, – і невелика кількість гравців – міністерства фінансів, комерції і торгівлі, тісно пов'язані з певними фінансовими і комерційними колами – панують на сцені, але за якої багато з тих, на кому відбиваються їхні рішення, лишаються майже непочутими [21, с. 42].

Гіркий досвід дії Вашингтонського консенсусу в країнах Латинської Америки був проігнорований більшою частиною еліт країн пострадянського простору, які вдалися до ринкової

трансформації економіки і суспільства саме за цією моделлю. Ю. Пахомов проаналізував вплив цієї моделі на Україну. Він доводить, що невірними є твердження, згідно яким реформи за рецептами МВФ (тобто Вашингтонського консенсусу) були успішними. Результат, до якого прийшли Україна і Росія, тобто повний крах, мав місце в країнах Латинської Америки, де ці рецепти періодично застосовувалися. Він наводить висновок Комісії Конгресу США (Комісії Кокса): «Курс МВФ призвів до нищівного провалу реформ і відкинув Росію та інші республіки колишнього СРСР на задвірки світового співтовариства». Дж. Сакс, який на початку 90-х років був радником з реформ у керівників Росії та України визнав, що «у клієнта виявилася зовсім інша анатомічна будова» [13, с. 5, 6].

Розглянемо основні наслідки впливу Вашингтонського консенсусу на країни, які погодилися на визначену ним модель трансформації суспільства. По-перше, держави цих країн потрапляють у фінансово-боргову залежність, певною мірою втрачають державний суверенітет, перетворюються на об'єкти зовнішнього управління, що позбавлені будь-якої можливості вирватися із пастки відсталості. С. Пирожков зазначає, що глобалізація торкнулася практично всього світу, однак тільки найрозвинутіші країни світу мають можливість користуватися її плодами. Водночас «значна кількість відсталих країн, втягуючись на не вигідних для себе умовах у процес світової економічної та політичної інтеграції, відмовляються миритися з роллю постачальників сировини і природних ресурсів або з роллю аграрного придатка до індустріального і постіндустріального світу» [17, с. 5].

По-друге, ці країни перетворюються на об'єкт нещадної експлуатації з боку ТНК, які забезпечують перекачування сировинних ресурсів та палива з них до США та провідних країн світу. О. Платонов визначив інструменти перерозподілу ресурсів інших країн на користь США: 1) величезна кількість незабезпечених доларів, які американська система пустила на світовий ринок; 2) «в механізмі перерозподілу ресурсів країн, що не відносяться до західного світу, на користь США є навмисно занижені ціни на сировину та паливо, які США отримують із країн, що розвиваються»; 3) США і весь західний світ обплутав їх мережею кабальних боргів; 4) транснаціональні корпорації, які за своєю фінансовою могутністю та масштабами діяльності перетворилися на справжні імперії, встановлюють контроль над життєво важливими ресурсами країн шляхом розміщення дочірніх філіалів, а також у формі переливу капіталів і товарів в Америку через системи трансферних цін; 5) економія на витратах на робочу силу американського капіталу в зарубіжних країнах [18, с. 764-769].

Аналізуючи проблему фінансового поневолення світу, М. Сенченко акцентує увагу на існуванні невидимого каналу перекачування ресурсів до рук поневолювача (деякі дослідники називають їх «насосами перекачування ресурсів» до країн «золотого мільярда»). «Найрезультативніший спосіб підкорення країн і народів – фінансове поневолення, яке досягається через інформаційний, психологічний і економічний тиск, інтелектуальну обробку і за допомогою цілого ряду інших, на перший погляд нешкідливих, засобів. Багато держав давно фінансово поневолено. Постійно платять данину глобальній фінансовій мафії (ГФМ), при цьому, частенько не розуміючи, що потрапили в залежність. Не бачать силу, яка тримає їх у своїх лежачках так уміло, що гноблений навіть не відчуває тиску. Люди нібито мають право вільного висловлювати думку, самі обирають президентів, губернаторів, місцеву владу і не розуміють, що суспільство, в якому вони живуть, використовується для того, щоб перекидати багатства їх країни невидимим каналом в руки поневолювача» [20, с. 3].

По-третє, країни, які прийняли модель Вашингтонського консенсусу, позбавляються ресурсів, необхідних для власної технологічної модернізації. О. Шнирко зазначає, що в другій половині ХХ ст. виникли нові механізми стратифікації людства і розподілу світу на цивілізаційні кластери, позначені як «золотий мільярд», «другий клас», «третій клас». Ареал «золотого мільярда» охоплює приблизно 30 країн – технологічних лідерів, які генерують, акумулюють, інтенсивно застосовують високі технології, зросли до рівня інформаційних суспільств, а також інтелектуально експлуатують решту світу. До категорії «другого класу» або «другого світу» відносять 30-40 країн, які певною мірою спроможні брати участь у продукуванні високих технологій, а також ставлять перед собою, хоча б гіпотетично, цілі розвитку, схожі з досягненнями і орієнтирами країн-лідерів. Табір аутсайдерів («третій світ») об'єднує 120-130 країн, не здатних до конкурентного саморозвитку в глобалізованому середовищі, приречених на бідність, прогресуючий занепад, деградацію і, не виключено, політичну смерть. Водночас США з населенням, що не перевищує 5 % населення планети, споживають до 40 % глобальних ресурсів. І цей рівень продовжує зростати [24 с. 7-8].

Оцінку тенденцій перерозподілу багатств світу навів М. Павловський: «В межах геоekonomіки стандарт життя як відношення багатства розвинутих країн до багатства країн периферії світового господарства складає 80:1 і має тенденцію до збільшення. Лібералізація, відкритість та інтеграція в

межах геоeкономіки ведуть до збагачення країн елітаризму і зубожіння периферії світового господарства (нагадаємо, що в 1960 році вказане співвідношення складало 40:1)» [12, с. 41].

По-четверте, країни, які прийняли Вашингтонський консенсус, стають об'єктами діяльності економічних убивць. Розкриття різноманітних аспектів діяльності економічних убивць почалося з публікації книги Джона Перкінса «Сповідь економічного убивці» [16]. Дещо пізніше вийшла ще одна книга – «Ігри економічних убивць», в якій група авторів (Джон Перкінс, Стівен Хайат, Сем Гвін, Джон Крістенсен, Люсі Комісар, Кетлін Керн, Ендрю Роуелл, Джеймс Маріотт, Грег Маттіт, Стів Беркман, Еллен Огюстін та інші) розкривають руйнівний зміст діяльності ТНК в країнах третього світу. В ній Джон Перкінс констатує: «Економічні убивці – це люди, які обкрадали країни по всьому світу на трильйони доларів. Вони «перекачують» гроші із світового банку, Агентства США з міжнародного розвитку та інших іноземних організацій, що надають допомогу бідним країнам, в казну гігантських корпорацій і кишені декількох сімей, які контролюють природні багатства планети. Їх інструменти – це фальсифіковані фінансові звіти, сфабриковані вибори, хабарі, здирицтво, секс і вбивства. Вони грають у гру, таку ж давню, як «Імперія», але, яка набула нових, жахливих масштабів в теперішній період глобалізації» [9, с. 13].

Є. Гільбо охарактеризував одну із соціальних технологій, з допомогою якої на початку 90-х років ХХ століття неурядова організація заволоділа величезними обсягами інформації про стан технічних досягнень колишнього СРСР. В той час в Російській Федерації з'явилася благодійна організація під назвою фонд Сороса. Вона займалася тим, що організувала вчителям по всій країні гуманітарну допомогу, видавала премії вчителям та вченим. Всій тій нещасній інтелігенції, яка постраждала від ельцинських реформ, які називають чомусь реформами Гайдара, хоча офіційним їх автором був знаменитий «економічний убивця» Джеффри Сакс. Фондом Сороса для поважних вчених була встановлена премія в 500 доларів, але для того щоб її отримати претендент повинен був детально описати усі свої розробки: чим займався, чого досяг тощо. 30 000 вчених написали звіти. За 15 мільйонів доларів Сорос отримав повний огляд всієї технічної документації, огляд технічних досягнень СРСР. Щоб у рамках нормальної розвідувальної роботи, якою займалися відповідні служби СРСР і США в роки холодної війни, отримати такий обсяг інформації потрібні були витрати та інвестиції порядку 150 мільярдів доларів та років 10-12 роботи. Фонд Сороса за пару років, витративши смішні гроші, весь цей обсяг інформації отримав [4, с. 65].

По-п'яте, країни, які прийняли модель Вашингтонського консенсусу, приречені на деградацію і зубожіння. Оцінюючи реформи МВФ, Ю. Пахомов констатує: «жодна країна, що використовувала моделі МВФ, по суті, не витримала випробування на міцність, і, навпаки, успіх у реформах мали ті, які порушували емвеефівські догмати і шаблони». Далі застереження: для України «в рамках емвеефівської моделі інший шлях – крім технологічної та інтелектуальної деградації – просто виключався» [13, с. 7, 8].

Фахівці визнають обмеженість моделі «вашингтонського консенсусу». Основна проблема полягала в філософії «вашингтонського консенсусу», а саме – в думці про те, що існує єдина в світі економічна і політична модель, єдина модель безпеки, яка підходить для кожної країни. Ця концепція в наш час – повний нонсенс. Ми ніколи не побачимо однієї єдиної економічної моделі, яка буде влаштовувати всі країни світу. Остаточна перевірка придатності тієї чи іншої моделі проводиться на населенні країни [15].

Помічник Генерального секретаря ООН з економічного розвитку Джомо Кван Сундарам у своїй доповіді на Конференції міжнародної Спільки економістів у Москві в 2005 р. пов'язав формування труднощів в економіці більшості країн з їх спробами використати рекомендації МВФ, основані на «Вашингтонському консенсусі». Для успішного розвитку перехідних економік потрібен зовсім прагматичний і надійний «новий консенсус», оснований на здоровому розумі, досвіді та перевірених експериментах. Це, на його думку, такі заходи: імперативна необхідність активного використання політики (тобто держави), прагматичних елементів теорії та методології науки (економічної та управлінської), врахування місцевих умов, створення відповідних інститутів, що корелюють самі ці місцеві умови. Треба використовувати різні методи і підходи, подивитися, що працює, а що приносить негативний ефект, щоб відмовитися від таких методів [2].

Основними передумовами появи Пекінського консенсусу стали успіхи економічних реформ у Китаї та розчарування наслідками Вашингтонського консенсусу. Поняття «Пекінський консенсус» ввів до наукового обігу відомий американський політолог і економіст Джошуа Купер Рамо, який у 2004 році написав книгу з такою назвою. В ній «пекінський консенсус» розглядається як альтернатива «вашингтонському консенсусу» [15].

Фахівці виділяють відмінності між «Вашингтонським консенсусом» і «Пекінським консенсусом». У 2004 р. Лондонським центром міжнародної політики була опублікована доповідь під назвою «Пекінський консенсус», в якій мова йшла не лише про ефективність китайського досвіду, але й про сутність цього проекту. Якщо «вашингтонський консенсус», на думку авторів доповіді, «ощасливив одних банкірів», то «пекінський консенсус» працює в інтересах простих людей. Його мета – забезпечення зростання економіки при збереженні незалежності. Відмінні риси – «рішуче прагнення до інновацій та експериментів», (спеціальні економічні зони), «захист державних кордонів та інтересів», «накопичення інструментів асиметричної сили» (у вигляді потужних валютних резервів). Китайська модель видається лондонським дослідникам універсальною відповіддю на виклики сучасності [10].

На основі аналізу основних факторів економічного розвитку Китаю Рамо сформулював три основні рекомендації для економічного розвитку. 1) Прихильність інноваціям та постійному експериментуванню. 2) Доход на душу населення не може бути єдиним показником прогресу, поряд із ним повинні враховуватися стійкість економічної системи та розподіл багатства. 3) Політика самовизначення, за якої менш розвинені держави контролюють відношення запозиченого капіталу до власних коштів з метою економічного захисту від наддержав і збереження свого фінансового суверенітету. Також поряд із цим рекомендується побудова ефективної воєнної стратегії, що має переважно асиметричний характер і не передбачає прямої конфронтації [1].

Китай в ході реформ досяг і макроекономічної стабільності, і активізації суб'єктів господарства, і переконливих зовнішньоекономічних успіхів при провідній ролі держави в економіці, різкому скороченні бідності, підвищенні уваги до розвитку науки і освіти. В КНР реалізована інвестиційна (а не рівноважна чи монетаристська) модель розвитку з дуже високими темпами зростання та нормою накопичення. Ці риси виділяють китайську модель економічного розвитку, як приклад вдалої модернізації [12].

Китай створив за роки реформ 15 промислових галузей, що дало 300 мільйонів робочих місць кваліфікованої праці. Китай виконав два глобальних завдання: 1) розв'язав проблему самозабезпечення продуктами харчування (маючи 7% орних земель світу, не тільки забезпечує продуктами харчування більш як 1,2 млрд. млн. населення, але й експортує сільськогосподарську продукцію); 2) повністю забезпечив себе товарами легкої промисловості. У Китаї за межею бідності живе лише 5 % населення [12, с. 138].

М.А. Павловський виділив причини успіху Китаю: 1) Впроваджуються ринкові відносини, не під впливом інших держав чи міжнародних фінансових організацій, а самостійно і цілеспрямовано з державним регулюванням, яке полягає в розробці промислової політики, забезпеченні порядку в суспільстві, ефективній боротьбі зі злочинністю; в процесі переходу до ринку державний сектор не руйнується, а створюються приватні, нові виробництва; щорічний приріст виробництва – 10-12 %. 2) Китайську модель економіки започатковує саме опора на власні сили, власну науку, власну економічну думку. 3) Реалізується захист свого ринку та виробника, або ідеологія протекціонізму. Кредити та міжнародні угоди вважаються корисними лише тоді, коли вони ведуть до створення робочих місць у Китаї. 4) Керівництво країни визначило як пріоритет своєї діяльності національне та економічне відродження Китаю з урахуванням історії своєї країни, традицій, менталітету народу без оглядки на підказки міжнародних фінансових організацій, вибравши за стратегічний шлях реформ розбудову соціалістичної ринкової економіки з науковим поняттям соціалізму, тобто шлях в коло розвинутих держав елітаристського типу з елементами східного етатизму. 5) Свою відкритість зовнішньому світу Китай підпорядкував своїй стратегії економічного розвитку [12, с. 142-143].

Китай сьогодні називають «зоною технологічного ренесансу». КНР для вирішення фундаментальних проблем науки і технологій залучає великі світові ТНК передового рівня у відповідних галузях. В останні роки створено сотні нових технологічних центрів з найбільш актуальних напрямків науки із залученням наукових кадрів не тільки всіх регіонів Китаю, але і всіх розвинутих держав світу. Чисельність цих центрів та інститутів від 50 до 200 осіб наукового персоналу, проте оплата праці в багато десятків разів вища, ніж на державних підприємствах [3, с. 208-209].

Аналітики визнають, що «Пекінський консенсус» орієнтований, по-перше, на інновації, по-друге, на стійкий, збалансований і якісний розвиток, а також на соціальну рівність, по-третє, на національне самовизначення. Він надає соціальним змінам такого ж великого значення, як і економічним. В «Пекінському консенсусі» економіка і управління націлені на вдосконалення суспільства, що повністю ігнорується «Вашингтонським консенсусом» [14].

Отже, за своєю сутністю Пекінський консенсус є засобом модернізації країни, що втілений у створеній на основі китайського досвіду економічної моделі, яка має наступні ознаки: 1) провідна роль держави у формуванні та регулюванні ринкових відносин у країні; 2) захист і розвиток національного виробництва країни шляхом введення технологічних інновацій; 3) опора на власні сили, власну науку і власні соціокультурні ресурси; 4) орієнтиром є економічний і соціальний прогрес; 5) швидкий економічний, технологічний і соціальний розвиток за умов цілеспрямованої і виваженої політики держави виступають важливими факторами зміцнення соціального організму країни.

За оцінкою Рамо «мирна стратегія Китаю, що має на меті економічне зростання, не мислиться як виклик США. Але сама модель має таку силу, що привертає прихильників майже з такою швидкістю, з якою американська модель їх відлякує» [15].

Завдяки стратегії Пекінського консенсусу Китай виступає впливовим суб'єктом міжнародних відносин, позиції якого з року в рік посилюються. Фахівці зазначають, що КНР без особливих припущень можна віднести до числа країн, які успішно адаптують глобалізацію. Критично сприймаючи цей феномен, китайські політики та науковці розглядають його як зовнішній по відношенню до Китаю процес. Беручи участь у ньому, країна, по-перше, залишається сама собою, а по-друге, здатна внести в глобалізацію певні корективи, «стимулювати створення справедливого і раціонального нового міжнародного політичного і економічного порядку» [11].

Глобалізація вигідна КНР, але це не значить, що все в ній влаштовує Пекін. Там не втомлюються підкреслювати позитивне відношення до участі в сучасному міжнародному господарському житті і що кожен уряд відповідає перед світовою економікою станом свого національного господарства. При цьому підкреслюється провідна роль держави в економіці. Державний контроль потрібен для відвернення несприятливих зовнішніх впливів – адже результати високих темпів економічного зростання в Китаї повною мірою відчувають його торгівельні партнери в Азії, для яких китайський ринок стає все важливішим. Необхідна держава і для захисту внутрішнього ринку від чужих монополій, і для створення власних великих кампаній. Без цього не можна добитися реального рівноправ'я у світі глобальної конкуренції [19].

Висновки. Вивчення Вашингтонського і Пекінського консенсусу як економічних моделей, що визначають характер трансформації суспільства, дає підстави для таких висновків. Якщо Вашингтонський консенсус постає засобом, з допомогою якого світова олігархія, спираючись на провідні держави світу, міжнародні фінансові інституції та ТНК, встановлює контроль над ресурсами країн сучасного світу, то Пекінський консенсус є засобом модернізації країни, в якому провідну роль відіграє сильна держава, що забезпечує оптимізацію процесу залучення внутрішніх і зовнішніх ресурсів для розвитку країни в умовах глобалізації світової економіки. Якщо країни, які прийняли Вашингтонський консенсус, потрапляють у фінансово-боргову залежність від світової олігархії, перетворюються на об'єкт експлуатації, позбавляються ресурсів, що їм необхідні для власної технологічної модернізації, стають жертвами економічних убивць і, фактично, є приреченими на деградацію та зубожіння, то модель Пекінського консенсусу дає країнам можливість, різко обмеживши втручання світової олігархії у свої справи, використовувати всі національні ресурси на потреби економічної, технологічної та соціальної модернізації суспільства, утвердження своєї держави як впливового суб'єкта міжнародних відносин.

Перспективи подальшого дослідження обраної проблеми вбачаються у вивченні впливу моделей цих консенсусів на зміни в житті конкретних країн.

Список посилань

1. Арапов А.В. Современные модели экономического развития // Агентство по инновациям и развитию. – 19.06.2013. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.innoros.ru/publications/articles/13/sovremennye-modeli-ekonomicheskogo-razvitiya>
2. Вашингтонский консенсус: причины появления. – Режим доступу: http://studme.org/159502107893/ekonomika/vashingtonskiy_konsensus_prichiny_poyavleniya
3. Воронкова В.Г. Філософія економіки: монографія / В.Г. Воронкова, А.М. Ткаченко. – Запоріж. держ. інж. акад. – Запоріжжя: ЗДІА, 2011. – 280 с.
4. Гильбо Е.В. Постиндустриальный переход и мировая война. Лекции по введению в социологию и геополитику современности / Е.В. Гильбо. – Изд-во Тенерифе, 2013. – 119 с.
5. Гражданкин А. Белая книга России / Сергей Кара-Мурза, Александр Гражданкин. – М.: Либроком, Москва, 2013. – 93 с.

6. Егишянц С.А. Тупики глобализации: Торжество прогресса или игры сатанистов / Сергей Альбертович Егишянц. – М.: «Вече». – 2008. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=89452>
7. Збітнев Ю.І. Біла книга України або Вашингтонський консенсус в дії. Наслідки економічних реформ 1991-2001 років / Ю.І. Збітнев, М.І. Сенченко. – К.: ВД «Княгиня Ольга», 2003. – 250 с.
8. Зиновьев А. Несостоявшийся проект: Распутье. Русская трагедия: [сб.] / Александр Зиновьев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 542 с.
9. Игры экономических убийц / Под ред. Стивена Хайата. – М.: «Претекст», 2007. – 592 с.
10. Маслов О.Ю. Конкуренция глобальных Проектов: «Вашингтонский консенсус» vs «Пекинский консенсус» // Ежедневное независимое аналитическое обозрение. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.polit.nnov.ru/2009/01/06/gistpewashproj2/>
11. Мямлин К. «Вашингтонский консенсус» против «пекинского консенсуса» / Око планеты. – 19.02.2010. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://oko-planet.su/politik/politikmir/31695-vashingtonskij-konsensus-protiv-pekinskogo.html>
12. Павловський М.А. Стратегія розвитку суспільства: Україна і світ (економіка, політологія, соціологія). – К.: Техніка, 2001. – 312 с.
13. Пахомов Ю. МВФ: урок для Украины / Ю. Пахомов // Економічний часопис – XXI. – 2003. – № 1. – С. 3-8.
14. Пекинский консенсус. Аналитика // Энергетическая политика. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://neftegaz.ru/analisis/view/7781>
15. Пекинский консенсус как согласие наций. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/pdf/Rus_Jornal/49/10.pdf
16. Перкинс Д. Исповедь экономического убийцы. – М.: ООО «Претекст», 2005. – 290 с.
17. Пирожков С.І. Соціальний прогрес і проблеми безпеки / Сергій Іванович Пирожков // Стратегічна панорама. – 2004. – № 4. – С. 3-9.
18. Платонов О.А. Русская экономика без глобализма / Олег Анатольевич Платонов. – М.: Алгоритм, 2006. – 800 с.
19. Салицкий А. Пекинский консенсус или смена вех в мировой экономике // Промышленные ведомости. – 2007. – № 7. – Режим доступа: <http://www.promved.ru/articles/article.phtml?id=1216&nomer=44>
20. Сенченко М.І. «Доларовий лохотрон» чи Фінансове поневолення світу / М.І. Сенченко. – К.: ФОП Стебеляк, 2014. – 376 с.
21. Стігліц Дж. Глобалізація та її тягар: Пер. з англ. – К.: Вид дім «КМ Академія», 2003. – 252 с.
22. Украина: социально-экономическая характеристика / Кушнир И.В. Мировая экономика в таблицах и графиках. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://fan-5.ru/na5/ukraine.php#1>
23. Шнипко О.С. Економічна влада в системі соціальних координат / Олександр Сергійович Шнипко. – К.: ПАТ «ВІПОЛ», 2012. – 403 с.
24. Шнипко О. Інноваційний дефолт України: економіко-технологічний контекст: Монографія / О.С.Шнипко. – К.: Генеза, 2009. – 248 с.

References

1. Arapov A.V. Sovremennyye modeli ekonomicheskogo razvitiya // Agentstvo po innovatsiyam i razvitiyu. – 19.06.2013. – [Elektronnyiy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.innoros.ru/publications/articles/13/sovremennye-modeli-ekonomicheskogo-razvitiya>, (rus).
2. Vashingtonskiy konsensus: prichinyi poyavleniya. – Rezhim dostupa: http://studme.org/159502107893/ekonomika/vashingtonskiy_konsensus_prichiny_poyavleniya, (rus).
3. Voronkova V.H. Filosofiya ekonomiky: monohrafiya / V.H. Voronkova, A.M. Tkachenko. – Zaporiz. derzh. inzh. akad. – Zaporizhzhya: ZDIA, 2011. – 280 s., (ukr).
4. Gilbo E.V. Postindustrialnyiy perehod i mirovaya voyna. Lektsii po vvedeniyu v sotsiologiyu i geopolitiku sovremennosti / E.V. Gilbo. – Izd-vo Tenerife, 2013. – 119 s., (rus).
5. Grazhdankin A. Belaya kniga Rossii / Sergey Kara-Murza, Aleksandr Grazhdankin. – M.: Librokom, Moskva, 2013. – 93 s., (rus).
6. Egishyants S.A. Tupyki globalizatsii: Torzhestvo progressa ili igryi satanistov / Sergey Albertovich Egishyants. – M.: «Veche». – 2008. – [Elektronnyiy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.e-reading.club/book.php?book=89452>, (rus).

7. Zbitnyev Yu.I. Bila knyha Ukrayiny abo Vashinhonts'kyy konsensus v diyi. Naslidky ekonomichnykh reform 1991-2001 rokiv / Yu.I. Zbitnyev, M.I. Senchenko. – K.: VD «Knyahynya Ol'ha», 2003. – 250 s., (ukr).
8. Zinovev A. Nesostoyavshiyshya proekt: Raspute. Russkaya tragediya: [sb.] / Aleksandr Zinovev. – M.: AST: AST MOSKVA, 2009. – 542 s., (rus).
9. Igyi ekonomicheskikh ubiys / Pod red. Stivena Hayata. – M.: «Pretekst», 2007. – 592 s., (rus).
10. Maslov O.Yu. Konkurentsiya globalnykh Proektov: «Vashingtonskiy konsensus» vs «Pekinskyy konsensus» // Ezhenedelnoe nezavisimoe analiticheskoe obozrenie. – [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.polit.nnov.ru/2009/01/06/gistpewashproj2/>, (rus).
11. Myamlin K. «Vashingtonskiy konsensus» protiv «pekinskogo konsensusa» / Oko planetyi. – 19.02.2010. – [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://oko-planet.su/politik/politikmir/31695-vashingtonskij-konsensus-protiv-pekinskogo.html>, (rus).
12. Pavlovs'kyy M.A. Stratehiya rozvytku suspil'stva: Ukrayina i svit (ekonomika, politolohiya, sotsiolohiya). – K.: Tekhnika, 2001. – 312 s., (ukr).
13. Pahomov Yu. MVF: urok dlya Ukrainy / Yu. Pahomov // EkonomIchnyy chasopis – HHI. – 2003. – № 1. – S. 3-8, (rus).
14. Pekinskyy konsensus. Analitika // Energeticheskaya politika. – [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://neftegaz.ru/analysis/view/7781>, (rus).
15. Pekinskyy konsensus kak soglasie natsiy. – [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.intelros.ru/pdf/Rus_Jornal/49/10.pdf, (rus).
16. Perkins D. Ispoved ekonomicheskogo ubiysyi. – M.: OOO «Pretekst», 2005. – 290 s., (rus).
17. Pyrozhhov S.I. Sotsial'nyy prohres i problemy bezpeky / Serhiy Ivanovych Pyrozhhov // Stratehichna panorama. – 2004. – № 4. – S. 3-9, (ukr).
18. Platonov O.A. Russkaya ekonomika bez globalizma / Oleg Anatolevich Platonov. – M.: Algoritm, 2006. – 800 s., (rus).
19. Salitskiy A. Pekinskyy konsensus ili smena veh v mirovoy ekonomike // Promyishlennyye vedomosti. – 2007. – № 7., (rus).
20. Senchenko M.I. «Dolarovyy lokhotron» chy Finansove ponevolennya svitu / M.I. Senchenko. – K.: FOP Stebelyak, 2014. – 376 s., (ukr).
21. Stiglits Dzh. Hlobalizatsiya ta yiyi tyahar: Per. z anhl. – K.: Vyd dim «KM Akademiya», 2003. – 252 s., (ukr).
22. Ukraina: sotsialno-ekonomicheskaya charakteristika / Kushnir I.V. Mirovaya ekonomika v tablitsah i grafikah.
23. Shnytko O.S. Ekonomichna vlada v systemi sotsial'nykh koordynat / Oleksandr Serhiyovych Shnytko. – K.: PAT «VIPOL», 2012. – 403 s., (ukr).
24. Shnytko O. Innovatsiynyy defolt Ukrayiny: ekonomiko-tekhnologichnyy kontekst: Monohrafiya / O.S.Shnytko. – K.: Heneza, 2009. – 248 s., (ukr).

СКВОРЕЦ В.А.

доктор философских наук, доцент,
заведующий кафедрой социологии

Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

e-mail: vskvoretz@yandex.ua

МОДЕЛИ ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА: ВАШИНГТОНСКИЙ И ПЕКИНСКИЙ КОНСЕНСУС

Аннотация

Сравнительный анализ раскрывает влияния моделей Вашингтонского и Пекинского консенсуса на изменения основ жизни народов современного мира. Страны, которые приняли Вашингтонский консенсус, попадают в финансово-долговую зависимость от мировой олигархии, превращаются в объект эксплуатации, лишаются ресурсов, которые необходимы им для технологической модернизации, становятся жертвами экономических убийц, обречены на деградацию и обнищание. Модель Пекинского консенсуса дает странам возможность ограничить вмешательство мировой олигархии в свои дела, использовать национальные ресурсы для потребностей экономической,

технологической и социальной модернизации общества, утверждать свое государство в качестве влиятельного субъекта международных отношений.

Ключевые слова: Вашингтонский консенсус, Пекинский консенсус, глобализация, ресурсы, мировая олигархия, национальная олигархия, национальные интересы, финансово-долговая зависимость, модернизация, модель трансформации общества.

SKVORETS V.

Honored Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Head of Sociology Department,
Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: vskvorets@yandex.ua

MODELS OF SOCIETY TRANSFORMATION: WASHINGTON AND BEIJING CONSENSUS

Summary

The article contains a comparative analysis of the impact of Washington and Beijing Consensus on the changes of the peoples' lifestyle in the modern world.

Washington Consensus was established as a plan for certain Latin American countries in a difficult socio-economic situation. The plan aimed to achieve stabilization and stability in these countries to ensure their debt repayment to American banks. This plan intended to implement the IMF program on structural transformation of economy in these countries. In the period from 1965 to 1995, the IMF expected to "save" 89 countries, however, 48 countries still remain in the same situation as before receiving credit tranches, and 32 countries have become poorer.

The Washington Consensus mechanism is a system of interactions between debtor countries and international creditor institutions. The latter totally support and act in the best interest of the USA and western countries, being connected with them through transnational corporations. This mechanism is directly related both to the process of globalization and the structures that carry it. Among them one should mention: The Council on Foreign Relations, Bilderberg Club, Trilateral Commission (conventionally termed as the legislative branch of the world "proto-government"), the International Monetary Fund and the World Bank (representing the executive power or the prototype of global treasury). These structures form the new world order, which ignores the national interests of debtor countries.

In essence the Washington Consensus represents the power of global oligarchy, which establishes control over the world resources with the help of leading countries, international financial institutions and transnational corporations. So, on accepting conditions of the Washington Consensus the states receive such a model of political and socio-economic system when the national oligarchy is subordinated to the global oligarchy.

Countries that have accepted the Washington Consensus model of society transformation will have to deal with certain consequences. Firstly, they fall into debt bondage, lose their national sovereignty, turn into objects of external control. Secondly, transnational corporations take their advantage by pumping energy and raw materials from them to the countries of the "golden billion". Thirdly, they are deprived of the resources necessary for their own technological modernization. Fourthly, these countries become targets of economic hitmen. Fifthly, these countries tend to be doomed to degradation and impoverishment.

The main prerequisites for the Beijing Consensus were successful economic reforms in China and disappointment caused by the Washington Consensus effects. The Beijing Consensus appears as an alternative to the Washington Consensus. If Washington Consensus "was advantageous only for bankers", the Beijing Consensus serves the interests of average people, aiming to ensure economic growth while maintaining independence. The Chinese model is a universal answer to the challenges of the present time.

In essence, the Beijing Consensus is an instrument for modernizing a country, embodied in the Chinese economic model. It has the following characteristics: 1) the state plays a leading role in the formation and regulation of its market relations; 2) protection and development of national production, the introduction of technological innovations; 3) relying on the own strength, science and socio-cultural resources; 4) economic and social progress are essential; 5) socio-economic and technological changes reinforce the social body of the country.

The study of Washington and Beijing Consensus as economic models, specifying the nature of society transformation, allows to draw the following conclusions. While the Washington Consensus represents the power of global oligarchy, which establishes control over the world resources with the help of leading countries, international financial institutions and transnational corporations. The Beijing Consensus

encourages the modernization – when the leading role is played by a strong state, thus providing the process of optimization to attract internal and external resources for the country's development in the age of economic globalization. If the countries that have accepted the Washington Consensus model of society transformation fall into debt bondage, turn into objects of external control, are deprived of the resources necessary for their own technological modernization, become targets of economic hitmen, and are doomed to degradation and poverty; the Beijing Consensus model through setting strict limits to the interference of world oligarchy enables countries to use all national resources for economic, technological and social modernization of society, to establish the state as an important subject in international relations.

Keywords: Washington Consensus, Beijing Consensus, globalization, resources, global oligarchy, national oligarchy, national interests, debt bondage, modernization, transformation model of society.

УДК : 37 : 37.013.77 : 316.74

ПОДМАЗИН С.И.

доктор философских наук, доцент, заведующий областным научно-методическим Центром психологии и социологии образования Запорожского областного института последипломного педагогического образования (г. Запорожье, Украина)
e-mail: anelina65@mail.ru

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТНОГО ПОДХОДА В ОБРАЗОВАНИИ

Аннотация

Статья посвящена анализу эволюции философского понимания личности в контексте проблем современного образования.

В философии до сих пор доминирует атрибутивный подход к понятию личности. Все философские направления и школы, делая шаг, приближающий нас к пониманию сущего, выстраивали определенные мировоззренческие системы, в которые «встраивали» человека, личность. Личность рассматривалась как «необходимый элемент» системы, векторно направленной к Богу, Абсолюту, идеальному духу, всеединству, необходимости, свободе и другому, всему тому, что отражало дух времени.

До тех пор, пока речь идет о функциональных аспектах бытия человека, его сущность обнаруживается мыслителями в нем самом, он мыслится целью и ценностью для себя, субъектом своей жизни и деятельности. В случае если предмет исследования смещается на генезис, историю развития личности вообще и на онтогенез – историю развития конкретной личности, то этими же мыслителями субъектность личности начинает существенно трансформироваться в свою противоположность, личность низводится до объекта, который должен логически «встроиться» в ту или иную объяснительную систему.

Значительный вклад в понимание человека как самоценности сыграли экзистенциализм и персонализм. Именно на их идеях и основывается современная теория и практика личностно-ориентированного образования

Ключевые слова: человек, личность, субъектность, образование, экзистенциализм, персонализм.

Проблема человека всегда занимала центральное место в философии. Сократовское обращение к человеку «Познай себя» многократно повторяли философы всех времен. Так, И. Кант полагал что, цель философия сводится к поиску ответа на вопрос: «Что такое человек?». Довольно давно стало понятно, что ответ на данный вопрос невозможен без определения того, что представляет собой человек как единичный, уникальный микрокосм – конкретный человек, человек как личность.

В философии, начиная с ее зарождения как особой формы общественного сознания происходило как «восхождение к личности». Категорию гуманизма наиболее всеобъемлюще, по нашему мнению, определяет уже знакомое нам выражение И. Канта: «...в ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть цель сама по себе, т.е. никогда никем (даже Богом) не может быть использована как средство, не будучи при этом и целью, что, следовательно, само человечество в

нашем лице должно быть для нас святым, так как человек есть субъект морального закона, стало быть того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым» [1, С.465-466].

Со сменой взглядов, а особенно с накоплением знаний о человеке, изменяется и понятие личности. В процессе исторического развития, в особенности с начала нового времени, многие интерпретации личности выступают в философском обличье. Почти все эти интерпретации сводятся к декартовскому дуализму тела и души, к религиозному (христианство) его источнику – будь то дуализм между Я и не-Я (Фихте); дуализм природы и духа (Гегель); воли и представления (Шопенгауэр); жизни и духа (романтизм, в последнее время – Клагес), сознательного и бессознательного (романтизм, Э.Гартман, психоанализ), или наличного бытия и существования (Кьеркегор, современный экзистенциализм).

Гартман «Личность – этический феномен. Она представляет собой содержание, центр и единство актов, интенционально направленных на другие личности. Подобно тому, как каждому субъекту принадлежит объект, так и каждой личности принадлежит «вторая личность»: всякому «Я» принадлежит «Ты». [2.С.244].

Однако вернемся к тому, что мы определили как атрибутивный подход к понятию личности. Все философские направления и школы, делая шаг, приближающий нас к пониманию сущего, выстраивали определенные мировоззренческие системы, в которые «встраивали» человека, личность. Личность рассматривалась как «необходимый элемент» системы, векторно направленной к Богу, Абсолюту, идеальному духу, экзистенции, всеединству, необходимости, свободе и другому, всему тому, что отражало дух времени.

В условиях развитых демократий нравственность подкрепляется в основном «правом»

В контексте восхождения философии к личности особую значимость приобретает «прорыв», который совершили в этом направлении И. Кант, определивший человека прежде всего как субъекта, способного «начинать ряд событий из самого себя», и И. Фихте, утверждавший, что личность как «Я» всегда является своим собственным творением, и рассудок человека реализует возможность выбора в самосозидании личности, в преодолении всего того, что навязывается снаружи.

И. Кант и И. Фихте впервые совершили довольно результативную попытку размещения человека в эпицентр вращения всего философского мировоззрения: Сформулированный И. Кантом нравственный закон (знаменитый категорический императив Канта) гласит: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом [3.С.260]. Другая формула того же самого нравственного императива гласит: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели и никогда не относился бы к нему ... как к средству» [Там же. С.270].

В философии И. Канта утверждается абсолютное достоинство и ценность каждой личности. Всякая личность в этом смысле – самоцель и ни в коем случае не должна рассматриваться как средство для осуществления каких бы то ни было задач, хотя бы это были задачи всеобщего блага. [4. С.19].

Весьма плодотворное развитие гуманистической методологии И.Канта совершил И. Фихте. Фихте принадлежит важное положение о том, что возникновение сознания предполагает неосознаваемую творческую деятельность «Я». Причем активно-творческое «Я» как изначальная деятельность и чистая активность сначала полагает себя, а затем, чтобы раскрыть и утвердить свою сущность, полагает и творит, конституирует и упорядочивает «не-Я» [5.С.20]. Другими словами, личность (активно-творческое Я) существует изначалью и сама наполняет себя определенным содержанием (образует себя), творчески взаимодействуя с окружающим миром (не-Я).

Философия Г. Гегеля соединяет идеи кантовско-фихтеанского трансцендентального субъекта-сознания и спинозовской субстанции. «На мой взгляд, – писал он, – который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект: живая субстанция есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку оно есть движение самоутверждения, или поскольку оно есть опосредствование становления для себя иною» [6.С.9]. В этом положении Гегель утверждает субъекта и как субстанцию, и как бытие, и как личность – «поскольку она есть опосредствование становления себя иною». Другими словами, Гегель подтверждает тезис И. Фихте о том, что личность сама является причиной своего развития.

Различая внутренний и внешний планы активности, Г. Гегель именно с внутренним самоопределением связывал представление о целесообразном действии и о субъекте:

«Целесообразное действие есть внутреннее самоопределение, то есть определение через свободу, через субъекта, ибо внутреннее есть не что иное, как сам субъект» [Там же. С.53].

Довольно спорные взгляды на Личность имел К. Маркс, однако важнейшая его заслуга, состоит в том, что он попытался разрушить зависимость человека от влияния абстрактного Абсолюта, придав тем самым силам, которые посягают на свободу человека, реальный характер. Освобождение человека он видел в преодолении самоотчуждения, порожденного делением общества на эксплуатирующих и эксплуатируемых, и возвращении к своей истинной сущности.

«Философские учения И. Канта, И. Фихте, Г. Гегеля, Л. Фейербаха, К.Маркса, – пишет В.А.Татенко, – при всем различии присущих каждому из них принципов и подходов к объяснению природы человека, оказываются внутренне связанными друг с другом определенной логикой восхождения к человеческой личности и ее субстанциональной основе – субъектности» [4.С.28].

Таким образом, до тех пор, пока речь идет о функциональных аспектах бытия человека, его сущность обнаруживается мыслителями в нем самом, он мыслится целью и ценностью для себя, субъектом своей жизни и деятельности. В случае, если предмет исследования смещается на генезис, историю развития личности вообще и на онтогенез – историю развития конкретной личности, то этими же мыслителями субъектность личности начинает существенно трансформироваться в свою противоположность, личность низводится до объекта, который должен логически «встроиться» в ту или иную объяснительную систему.

Нетрудно усмотреть одну из причин таких трансформаций, в основе которых лежит... умысел самих мыслителей. Возводя в Абсолют Бога, общество, государство, нацию, класс и т.п., одни люди под прикрытием абсолютов используют других людей, а философы обслуживают интересы правящей элиты, подводя под эти интересы научную основу.

По мнению К. Поппера, подобная ситуация начала складываться именно с эпохи Г. Гегеля, который, по мнению первого, стал первым официальным государственным (прусским) философом, живущим на содержании власти [7.С. 36]. К сожалению, советский период отечественной философии подтвердил опасения К. Поппера о готовности к конъюнктуре философов, находящихся на «государственной службе».

Одним из наиболее последовательных пропагандистов марксистской концепции личности стал советский философ Э.В. Ильенков. В своей, специально посвященной данному вопросу, работе «Что же такое личность» он категорически возражает против попыток многих ученых «дополнить» марксистское понимание личности некоей особой, относительно автономной, этической теорией. Теорией, ставящей в центр своего внимания личность как таковую, интересы и счастье индивидуального «Я», проблему свободы и достоинства личности и, как пишет Ильенков: «подобных им сюжетов». [8.С.321]. Всеобщее, пишет Ильенков, с точки зрения диалектической логики – синоним закона, управляющего массой индивидов и реализующегося в движении каждого из них, несмотря на их неодинаковость и даже благодаря ей; синоним конкретных взаимосвязей, объединяющих в одно целое, в одну конкретность бесконечно разнящихся между собой индивидов (безразлично, каких именно – людей или листьев на дереве, товаров на рынке или микрочастиц в «ансамбле»). Так понимаемое всеобщее и составляет сущность каждого из них, конкретный закон их существования [Там же.С.324].

Согласно Э.В. Ильенкову, К. Маркс ставил и решал вопрос о сущности человека – о конкретно всеобщем определении человеческого индивида, личности как совокупности (ансамбле) всех общественных отношений. «Сущность» каждого индивида, относящегося к данному «роду», заключается, согласно логике Маркса, в той совершенно конкретной системе взаимодействующих между собой индивидов, которая только и делает каждого из них тем, чем он есть [Там же. С.325].

Вершиной восходящей к личности философии стала французская школа «философия личности», основоположником которой является Эманюэль Мунье. В поисках сущности человека Мунье обращается к практической стороне его жизнедеятельности и пытается определить роль труда в его жизни, пользуясь понятием «вовлечение».

Мунье и его единомышленники диалектически понимали взаимодействие духа и материи и в нем видели главное условие для самоосуществления человека как личности. В работе «Персоналистская и общностная революция» Мунье пишет о трех основных измерениях личности: призвании, воплощении и сопричастности, где акцент делается на «воплощение в труде» [9.С.59].

Труд для Мунье есть прежде всего творчество, в процессе которого человек выступает законодательным, целеполагающим существом («труд осуществляется ради творчества»); создавая тот или иной продукт, человек не только выражает себя, но и определенным образом завершает себя («труд есть средство завершения человека как личности») и конституирует собственное Я («труд

возвращает индивида к самому себе»); в труде человек осуществляет себя не только как существо мыслящее, но и как чувственное, эмоциональное («труд сопровождается радостью»); дисциплина труда, его конкретный порядок и строгая определенность организуют человека, давая ему чувство уверенности и вселяя веру в самого себя. Одним из наиболее существенных моментов трудовой деятельности, считает Мунье, является опыт человеческой самоотверженности: человек, творчески осуществляя себя в труде, отрекается от самого себя и делает это не столько ради производимого им продукта, сколько ради другого человека, которому он посвящает свой труд. Таким образом, труд выступает изначальным условием подлинно человеческого общения и инструментом воспитания: дух товарищества и любви, господствующий в процессе совместного труда, – вот та основа, на которой создается истинно человеческое, личностное сообщество.

Признавая влияние марксизма на формирование идей персонализма о «вовлеченном» существовании, Мунье вместе с тем стремится, по его словам, включить марксистский гуманизм в более широкую перспективу, считая, что он игнорирует внутреннюю жизнь человека, его индивидуальное и коллективное предназначение. Основное, что отличает персоналистскую концепцию деятельности от марксистской, – это попытка связать труд с целостным самопроявлением личности, осуществляющей себя в качестве субъекта не только производственной деятельности, но и деятельности нравственной, эстетической, религиозной, в терминологии персоналистов – духовной. Как пишет Ж. Лакруа, «трудиться – значит делать себя, создавать произведения – значит совершенствовать себя и совершенствовать мир» [9 С.6].

Одновременно, в таком же направлении развивались взгляды и мыслителей в области педагогики.

Гуманистическая педагогика эпохи Ренессанса, которая возродила и наполнила обновленным гуманистическим содержанием античную идею гармоничного развития личности, учитывание в процессе обучения природных задатков ребенка, что нашло свое отражение в трудах мыслителей-гуманистов Мишеля Монтеня, Витторино да Фельтре, Эразма Роттердамского, Франсуа Рабле, характеризовалась уважением к личности ребенка, учетом того, что «...способности их (учеников) вовсе не одинаковы, но отличаются по своему объему и по своему характеру», что, в свою очередь, согласно утверждению М. Монтеня в его работе «Опыты», приводит к необходимости использования различных способов объяснения учебного материала: «...пусть, объясняя что-то ученику, он (учитель) покажет ему это с сотни разных сторон и применит ко множеству различных предметов, чтобы проверить, понял ли ученик как надо и в какой мере он это усвоил» [10. 71].

Эпоха капиталистических общественных отношений выдвинула новые требования к системе образования, которая оказалась непригодной для распространения научных знаний, поскольку не обеспечивала охвата большого количества учеников. Возникла необходимость в создании новых форм организации обучения. С внедрением классно-урочной системы можно связать следующий этап (начального теоретического обоснования) проблемы личностно ориентированного обучения и соотнести его с научно-педагогической деятельностью Я. А. Коменского – автора «Великой дидактики» (1633) и «Материнской школы» (1632). В основе педагогической системы Я. А. Коменского – собственное философское видение мира и человека в нем. Четко разграничивая понятия «обучение» и «учение», великий педагог настаивает на мысли, что эти процессы по своей природе должны служить человеку, быть приятными и «представлять собой чистую игру и забаву для духа» [11. С. 208].

К пониманию необходимости системы естественного и свободного воспитания пришел французский философ-просветитель Жан-Жак Руссо (1712–1778), в интерпретации которого принцип природосообразности приобрел новое звучание. В трактате «Эмил, или О воспитании» Ж.-Ж. Руссо утверждал, что в основе воспитания и обучения должен лежать принцип следования указаниям природы, согласно которым каждому возрастному периоду должны соответствовать особые формы обучения и воспитания, воспитание должно быть трудовым и способствовать развитию самостоятельности и инициативы учащихся, интеллектуальному развитию должны предшествовать упражнения для развития физических сил и органов чувств воспитанников.

В отличие от Я. А. Коменского, который искал общие законы в природе и в работе школы, Ж.-Ж. Руссо пробовал найти закономерности в природе самого ребенка и благодаря им определить ход обучения и воспитания.

Социальное звучание принцип природосообразности приобрел в педагогической теории Иоганна Генриха Песталоцци (1746–1827), который видел цель воспитания в развитии всех природных способностей ребенка с учетом его индивидуальных особенностей и возраста с целью

формирования не просто гармонично развитой личности, но и труженика – полноправного члена общества.

Выявляя природные закономерности из особенностей «отдельного задатка человека», обусловленных, в свою очередь, единством человеческой природы, выдающийся педагог указывал, что «совокупность средств искусства воспитания предусматривает <...> внутреннее понимание того пути, по которому идет природа, развивая и формируя наши силы» [10: 305].

1. Дальнейшее развитие принцип природосообразности получил в произведениях немецкого ученого и педагога Фридриха Адольфа Вильгельма Дистервега (1790–1866), который считал, что главное требование к тому, кто осуществляет процесс обучения – «учить природосоответственно» [12. с.145]. Согласно педагогической теории А. Дистервега, обучение должно быть согласованным с природой ребенка и законами его развития.

2. Определяя три степени развития человека (превалирование ощущений (чувственного познания) созерцания, памяти и размышления), педагог определил правила обучения, касающиеся ученика и учителя как субъектов этого процесса, учебный материал при этом определялся как категория объекта. Исходя из концепции личности как субъекта учебного процесса, А. Дистервег сформулировал правила обучения, среди которых: учить, исходя из уровня развития ученика [12. С. 148]; обучать тому, что является для ребенка актуальным, что он способен усвоить, что не превышает уровень его развития; обучать, чтобы заложить общие основы человеческого, гражданского и национального образования [Там же: 164], считаться с индивидуальностью ученика при выборе предметов, объема их изучения, с целью достижения наибольшего успеха.

А. Дистервег считал несправедливыми требования, когда все ученики должны достигать одинаковых успехов во владении одним предметом, должны изучать его в одинаковом объеме, что в современном понимании отрицает необходимое условие организации процесса обучения – создание ситуации успеха для каждого ребенка.

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает пример личностно ориентированного обучения, которое ввел в своей практической педагогической деятельности один из основоположников движения нового воспитания во Франции, основатель «Кооператива светского образования», Френе, который наряду с другими педагогическими организациями того времени («Группой нового воспитания» А. Жуен, «Движением новых сельских учителей» Р. Кузине), целью своих экспериментов считал внедрение принципов демократизации обучения и воспитания, что обеспечит «максимальное развитие личности ребенка в разумно организованном обществе, которое будет служить ему и которому он будет сам служить» [13. С.38].

Определяя перспективы развития школы как социального института, С. Френе определял школу будущего как такую, которая «будет ориентирована на ребенка – члена общества». Основные потребности личности, отмечает талантливый педагог-практик, зависят от потребностей общества, поэтому задача школы как социального института заключается в том, чтобы максимально приспособить личность с ее неоспоримой ценностью к требованиям жизни в обществе [Там же: 95].

Список ссылок

1. Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т.4.часть 2. : М., 1965.
2. Философский энциклопедический словарь – М.: ИНФРА-М,1997.
3. Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т.4.часть 1. : М., 1965.
4. Татенко В.А. Прихология в субъектном измерении. – Киев.: Просвіта, 1996.
5. Соловьев В.С. Смысл любви / состав. В.А. Роменец – К.: Лыбидь1991.
6. Гегель Сочинения, Т. 4, Феноменология духа – М.: Наука, 1959.
7. Поппер К. Відкрите суспільство і його вороги. У 2-х томах. – К.: Основи, Т.2.
8. Ильенков Л.И. Что же такое Личность // С чего начинается Личность. М.: Политиздат, 1984,
9. Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999.
10. Пискунов А. И. Хрестоматия по истории зарубежной педагогики. – М.: Просвещение, 1981. – 528 с.
11. Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения: В 2-х т. – Т. 1. – М.: Педагогика,1982. – 656 с.
12. Хрестоматия по истории педагогики. – М., 1961. – 598 с.
13. Френе С. Избранные педагогические сочинения: Пер. с франц. – М.: Прогресс, 1990. – 304 с.

References

1. Kant I. Soch. in 6 volumes. Vol. 4. part 2 : M., 1965.
2. Philosophical encyclopaedic dictionary. – M.: INFRA. – M., 1997.
3. Kant I. Soch. in 6 volumes. Vol. 4. part 1 : M., 1965.
4. Tatenko V. A. Psihologija in the subjective dimension – Kiev.:Enlightenment, 1996.
5. Soloviev, V. S. Sense of love / composition. Romanets V. – K.: Лыбидь 1991.
6. Hegel Writings, Vol. 4, Phenomenology of spirit. – M.: Nauka. 1959.
7. Popper K. Vidkrite society I his the enemy. In 2 volumes. To, Principles Of, T2.
8. Пыенков, L. I. What is Personality // how To start a Personality. M.: Politizdat, 1984,
9. E. Mounier Manifesto of personalism. – M.: Republic, 1999.
10. Piskunov A. I. reading book on history of foreign pedagogics. – M: Education, 1981. – 528 p.
11. Komensky J. A. Selected pedagogical works: In 2 t. – T. 1. – M.: Pedagogy, 1982. – 656 p.
12. Readings on the history of pedagogy. – M.: 1961. – 598 p.
13. Freinet C. Selected pedagogical works: TRANS. from Franz. – M.: Progress, 1990. –304 p.

ПОДМАЗІН С.І.

доктор філософських наук, доцент,
завідувач обласним науково-методичним Центром психології та соціології освіти
Запорізького обласного інституту післядипломної педагогічної освіти (м.Запоріжжя, Україна)
e-mail: anelina65@mail.ru

СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТІСНОГО ПІДХОДУ В ОСВІТІ

Анотація

Стаття присвячена аналізу еволюції філософського розуміння особистості в контексті проблем сучасної освіти

У філософії досі домінує атрибутивний підхід до поняття особистості. Всі філософські напрямки і школи, роблячи крок, що наближає нас до розуміння суцього, вибудовували певні світоглядні системи, в які «вбудовували» людини, особистість. Особистість розглядалася як «необхідний елемент» системи, векторно спрямованої до Бога, Абсолюта, ідеального духа, всеєдності, необхідності, свободи і іншого, всього того, що відображало дух часу.

До тих пір, поки мова йде про функціональні аспектах буття людини, його сутність виявляється мислителями в ньому самому, він мислиться метою і цінністю для себе, суб'єктом свого життя і діяльності. У випадку, якщо предмет дослідження зміщується на генезис, історію розвитку особистості взагалі і на онтогенез – історію розвитку конкретної особистості, то цими ж мислителями суб'єктність особистості починає істотно трансформуватися в свою протилежність, особистість зводиться до об'єкта, який повинен логічно «вбудуватися» в ту чи іншу пояснювальну систему.

Значний внесок у розуміння людини як самоцінності зіграли екзистенціалізм і персоналізм. Саме на їх ідеях і ґрунтується сучасна теорія і практика особистісно-орієнтованої освіти.

Ключові слова: людина, особистість, суб'єктність, освіта, екзистенціалізм, персоналізм.

PODMASIN S.

Honored Doctor of Philosophy, Professor,
Head of the Regional Scientifically-Methodical Centre of
Psychology and Sociology of Education of Zaporizhzhya Regional Institute of
Postgraduate Pedagogical Education (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: anelina65@mail.ru

PHILOSOPHICAL AND PEDAGOGICAL FOUNDATIONS THE FORMATION OF PERSONAL APPROACH TO EDUCATION

Summary

This article analyzes the development of philosophy in view of man as the subject – Personality.

In philosophy, since its inception as a special form of social consciousness, occurred the "ascent to the identity". Category of humanism the most comprehensive, in our opinion, defines already familiar expression

of Kant: "among the goals person (and with it, any reasonable being) is an end (a goal) in itself, i.e., can never and by no one (even God) be used as a means, without being a purpose".

A very fruitful development of Kant's humanistic methodology was committed by Fichte. The important position that the emergence of consciousness involves unconscious creative activity of "self" belongs to Fichte. Moreover, active and creative "self" as the initial and clear activity first posits itself, then, discovers and adopts its essence, believes and works, organizes and constitutes "non-self".

The philosophy of Hegel connects the ideas of Kant and Fichte of transcendental subject-consciousness and Spinoza's substance. "In my opinion, – he wrote, – it has to be justified only by outlining the system itself, the thing is to understand and express "the true" not only as substance, but equally as a subject: a living substance is a being that truly is a subject". Hegel associated the idea of expedient action and the subject with an internal self-determination exactly: "The expedient action is an internal self-determination that is a definition through the freedom, through the subject, because the inner is none other than the subject itself".

Quite controversial views on personality had Marx, but his most important achievement is the fact that he tried to destroy the man's dependence on the influence of abstract absolute, thereby giving forces that impinge on the freedom of human, a real character. He saw the liberation of human in overcoming of self-alienation generated by the division of society into exploiting and exploited, and returning to its true nature.

"The philosophical teachings of Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx, – wrote V.A. Tatenko, – despite the differences in principles and approaches to the explanation of human nature, are intrinsically related to each other with certain logic to the ascent of the human personality and its substantial basis – subjectivity".

Thus, as long as we are talking about the functional aspects of human existence, thinkers found its essence in it, human is thought as the purpose and value for itself, the subject of its life and activities. If the subject of the study is shifted to the genesis, history of development of the individual in general and ontogenesis, history of a particular individual, then the subjectivity of the individual begins to transform into its opposite, as the same thinkers say, a person is reduced to an object, which should be logically "built in" to one or another explanatory system.

The peak of philosophy, which rises to the identity, is the French school of philosophy. It became the "philosophy of the person," which founder was Emmanuel Mounier. In search of the essence of human Mounier refers to the practical side of his life and trying to define the role of work in his life, using the concept of "engagement".

Mounier and his associates understood interaction of spirit and matter dialectically, and in "engagement" they saw the main condition for self-fulfillment as human beings. In "Revolution personaliste et communautaire" Mounier writes about the three basic dimensions of personality: calling, incarnation and belonging, where the emphasis is on "embodiment in the work".

Keywords: person, personality, subjectivity, education, existentialism, personalism.

УДК 141.7 [111.82(=111.21)]

КРИВЕГА Л.Д.

доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой философии
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: viant2000@mail.ru

СУХАРЕВА Е.В.

кандидат философских наук, доцент кафедры бизнес-администрирования
и менеджмента внешнеэкономической деятельности Запорожского
национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: katerine.2010@mail.ru

БЛИЖНИЙ ВОСТОК: ФАКТОРЫ ТУРБУЛЕНТНОСТИ

Аннотация

В статье анализируются такие факторы социальной турбулентности на Ближнем Востоке как: процесс смены традиционных консервативных форм государственности современными,

демократическими; – борьба мировых стран-лидеров за влияние на Ближний Восток – мировую кладовую углеводородов, ресурс, определяющий социально-экономический рост наряду с другими факторами; – усиление взаимозависимости развития ближневосточных стран и мирового содружества, мировой экономики и политики; – исламизация мира из-за увеличения масштабов миграционных потоков из Ближнего Востока.

Ключевые слова: социальная турбулентность, Ближний Восток, факторы развития, военный конфликт, ислам, миграция.

Ближний Восток всегда играл особую роль в мировых процессах, и социальные реалии современности еще более актуализировали внимание востоковедов к анализу происходящих в этом регионе событий. Среди исследований особенностей социального бытия Ближнего Востока на современном этапе можно отметить работы А. Богомолова и С. Данилова [1-2], С. Дякиной [4], О. Мазур [6], Е. Примакова [7], Е. Сатановского [8], В. Фареса [9], а также аналитику ряда зарубежных ближневосточных центров [12-14]. Целью написания этой статьи выступает выяснение основных факторов социальной турбулентности современного Ближнего Востока.

Ближним Востоком называют регион, расположенный в Западной Азии и Северной Африке и в который входят, по мнению ООН, 19 стран. Некоторые исследователи включают в ближневосточный ареал такие страны как Бахрейн, Египет, Израиль, Иорданию, Ливан, Турцию, Ирак, Иран, Йемен, Катар, Кувейт, ОАЭ, Оман, Саудовскую Аравию, исключая Кипр, Азербайджан, Армению и Грузию из этого перечня. Однако все более доминирующей линией становится использование понятийной конструкции «Большой Ближний Восток» ибо термин «Ближний Восток», в старом понимании обозначавшем преимущественно арабский и исламский регионы, сейчас уже недостаточен, ибо не включает всего пространства, которое представляет собой новую геополитическую территорию, вызывающую интересы всех мировых стран-лидеров. Поэтому в последнее время Ближний Восток рассматривают как Большой Ближний Восток. Используют также аббревиатуру БВСФ – Ближний Восток и Северная Африка. Эти понятия охватывают не только страны, прилегающие к Средиземному и Аравийскому морям, но и территории, прилегающие к Среднеазиатскому нефтегазовому ареалу, то есть Малую Азию, Кавказ, Средний Восток и Среднюю Азию.

На современном этапе Ближний Восток находится в состоянии сильной социальной турбулентности. Это обусловлено таким фактором развития современного Ближнего Востока как смена традиционных консервативных форм государственности (при поддержке – идейной, организационной, финансовой – внешних игроков – мировых центров силы) современными, демократическими. Этот процесс происходит противоречиво, драматично и, в целом, пока социально неэффективно. Текущие события, начиная с «арабской весны» и завершая военным столкновением ряда стран с армией Исламского государства (ИГ), привели некоторые территории и государства к началу процесса саморазрушения, самоуничтожения. Этому способствует и стремительно развертывающаяся спираль насилия, а также конфликты, которые повсеместно возникающие на основе религиозных различий и между региональными силами. Уже можно констатировать, что уничтожение правящей власти и существующего режима в ряде ближневосточных стран приводит к разрушению государства, в результате чего усиливается анархия, хаос и укрепляются позиции ИГ и Аль-Каиды. Явными являются негативные последствия арабской весны: Ливия в руинах, Йемен в плачевном состоянии, ситуация в Ираке и Сирии является нестабильной. Несмотря на награждение в 2015 году Квартета национального диалога Туниса за демократические изменения в Тунисе после революции 2011 года Нобелевской премией мира, Тунис, как и другие ближневосточные страны, продолжают сотрясать террористические акты. Отметим, что в "квартет" вошли четыре организации, играющие ключевую роль в жизни тунисского гражданского общества – это Всеобщая тунисская конфедерация труда, Тунисская конфедерация промышленности, торговли и ремесленничества, Тунисская лига по защите прав человека и Национальный ордер адвокатов Туниса. Но организации гражданского общества могут только дополнять, а не заменять государство и его институты, особенно в периоды радикальной социальной трансформации. На Ближнем Востоке в вакууме, который образовался с уходом светских идеологий, ислам, доминирующую религию этого региона, начали все больше и больше использовать для реализации универсалистских и экспансионистских амбиций, которые давно накопились у значительной части арабского общества, его элит, его экстремистов и политических активистов. Дестабилизация, хаос и разложение таких стран, как Афганистан, Ирак, Ливия и Сирия, не взялись из ниоткуда. Эти рухнувшие государства — продукт неудачных войн, сомнительных революций и внутренних мятежей (волнений), часто инициированных, или по крайней мере поддерживаемых западным миром, который переживает

постепенную утрату идентичности, культурный и цивилизационный упадок, экономическую стагнацию [10].

Борьба против ИГ актуализировала вопрос о его происхождении. Эта организация является частью исламской истории, его сторонники были задолго до формирования исламского государства. Эта внутренняя проблема ислама превращается внешними игроками в глобальную. И сейчас ИГ имеет много последователей на Ближнем Востоке и в Европе. Они включают в себя специальных фанатиков и людей, просто недовольных с жизнью в своих странах. Идеология исламского государства, оказалась, привлекательной для них, и ИГ было, возможно, местом, где они могли бы реализовать себя в иной, чем обычно, ипостаси.

Исламское государство оказалось самой богатой террористической организацией мира с современной инфраструктурой. По оценкам экспертов, бюджет ИГ составляет почти миллиард долларов – это больше, чем годовой бюджет Монако. Астрономические доходы боевики получали преимущественно из таких источников как продажа нефти, захват банковских счетов, торговля предметами искусства и людьми. Благодаря захвату нефтедобывающих центров ИГ продавало тысячи баррелей нефти по бросовым ценам в 20 долларов за баррель. Таким образом, в день ИГ зарабатывало по два-три миллиона долларов. Это 70% бюджета ИГ. Вторая статья доходов – банки: исламисты увели со вкладов почти полмиллиарда долларов. Не менее важным источником обогащения стала торговля артефактами и культурными ценностями. Захваченные территории Сирии и Ирака – это колыбель цивилизации: древняя Ассирийская земля, Месопотамия, Персия. По данным ЮНЕСКО, в руках боевиков сейчас почти пять тысяч археологических площадок. Черные рынки и частные коллекции наводнили предметы искусства: манускрипты, монеты, вазы, украшения из слоновой кости и золота, что позволило боевикам ИГ получить сотни миллионов долларов. Деструктивность ценностных ориентаций сторонников ИГ привела к уничтожению многих артефактов мирового значения, например, такой как Триумфальной арка в Пальмире. Похищение, торговля людьми стала повседневной практикой игиловцев. Террористы даже устраивали распродажи в Интернете и объявляли сезонные скидки. Средняя зарплата рядового боевика ИГ – 400–500 долларов. Бригадные командиры получают до полутора тысяч в месяц. Фактом является современная военная и транспортная оснащенность игиловцев, что свидетельствует о финансовом благополучии ИГ [3]. Необходимо отметить, что часть оппозиции в ближневосточных странах поддерживается Западом и именуется «умеренной». Она обладает современными средствами связи, бронетехникой, артиллерией, минометами и противотанковыми ракетными комплексами, часть которых были захвачены на государственных армейских складах, а часть достались от спонсоров. Анализ событий последних лет в кризисных странах Ближнего Востока свидетельствует о том, что мир и стабильность могут быть достигнуты только на основе политического процесса урегулирования с участием всех политических сил, этнических и религиозных групп и с условием сохранения целостного, светского и независимого государства.

Фактором, который также обусловил турбулентность в ближневосточном регионе, выступает тот факт, что Ближний Восток – мировая кладовая углеводородов, ресурса, определяющего экономический рост наряду с другими факторами. Усиление борьбы между странами-лидерами за доступ к природным ресурсам и вызывает рост влияния внешних игроков – мировых центров силы на ближневосточные процессы. Так, развязывание гражданской войны в Сирии рассматривается и как часть проекта по прокладку „трубы“ для поставки газа из Катара в Турцию через территорию Сирии. А серия террористических актов в Париже как ответ боевиков на бомбардировку Францией их нефтяных месторождений на Ближнем Востоке. Нападение ИГ именно на Париж обусловлено и тем, что Франция находится на переднем крае борьбы против исламских экстремистов как в Африке южнее Сахары, так и в Сирии. Мусульманская община Франции слабо интегрирована во французское общество, а поскольку большинство ее членов имеют африканское происхождение, они острее чувствуют себя причастными к конфликтам в арабском мире, нежели южные азиаты в Британии или турки в Германии. Поэтому французские мусульмане в большей мере уязвимы для пропагандистской риторики и вербовки ИГ – исламским государством. Париж был выбран объектом для террористических атак еще и потому, что Париж (город, где все напоминает о революциях, расправах, войнах и оккупации – и не только в музеях, но и в названиях улиц и в самой архитектуре города) рассматривается современниками как символ красоты, беззаботности и творческого духа.

ИГ использует войну и терроризм в качестве инструмента для борьбы мусульман с неверными, будь это американцы или европейцы. В связи с конфликтом суннитов и шиитов, ИГ хочет, чтобы сунниты Ближнего Востока и всего мира видели в нем своего предводителя и знаменосца. Поэтому атаки «Исламского государства» в Париже – это, прежде всего, демонстрация силы и месть за

вмешательство Запада во внутренние дела ближневосточных стран. Можно согласиться, что никакого терроризма без финансирования не бывает. Это значит, чтобы прекратить военное противостояние на Ближнем Востоке (Сирия, Ирак, Йемен, Ливия и др.) необходимо прекратить финансирование террористов и поставку им оружия. На саммите «Большой двадцатки» – G-20 в Анталии (Турция) в ноябре 2015 были представлены доказательства финансирования террористов физическими лицами из 40 государств мира, включая страны, входящие в «Большую двадцатку». Однако, следует заметить, что терроризм в таких масштабах – это дело не отдельных фанатов, а работа уровня государственных структур и мощных финансовых фондов. Усиление взаимозависимости развития ближневосточных стран и мирового содружества, мировой экономики и политики выступает также важным фактором турбулентности на Ближнем Востоке.

Фактором турбулентности ближневосточного ареала выступает и значительный рост масштабов миграции ближневосточного населения. Предполагается, что в 2015 году только в Германию прибудет до 800 тысяч лиц, претендующих на получение убежища, а в Европу в целом в ближайшие годы, если не изменится ситуация на Ближнем Востоке, – до 7 млн. человек [11]. Разрушительные войны, террор и насилие, экономический коллапс в ряде ближневосточных стран вызывают огромные миграционные потоки. Ближневосточный мир испытывает также кризис традиционного образа жизни, упадок прежних авторитетов и ценностей и необыкновенный демографический рост, что образует множество неустроенных и жаждущих перемен людей – топлива протестных движений, революций, а также миграционных настроений. Общинная жизнь и сетевая организация формирования исламских мировоззренческих ориентаций делает их устойчивыми и эффективными в плане активности и жертвенности. Фанатизм и экстремизм обусловлены узким горизонтом картины мира и ограниченным набором возможностей у молодежи, выходцев из разрушенных войной ближневосточных городов и сел, пришедших в упадок. Часто из-за бюрократии или новых установлений власти не задавался традиционный бизнес и это увеличивало число недовольных и желающих эмигрировать в Европу. Тем более, что мигранты в Великобритании получают в неделю 35 фунтов (около 50 евро) на человека, а семья с двумя детьми — 148 фунтов (208 евро). Неудивительно, что беженцы с Ближнего Востока так стремятся в Великобританию, однако туда намного сложнее попасть ввиду жесткого пограничного контроля. Довольно щедрые выплаты существуют и во Франции, где беженцы получают медицинскую страховку, а на одного человека выделяется 340 евро в месяц, если он не размещен в центре приема. Для живущих в общежитиях в зависимости от семейной ситуации выделяется от 91 до 718 евро в месяц. Число вставших на учет в Великобритании беженцев относительно невелико в сравнении с Германией. Это связано с островным положением Великобритании, не входящей в Шенгенскую зону, и более рестриктивной иммиграционной политикой. Именно Германии стала основной точкой притяжения для мигрантов, и здесь сложилась двойственная ситуация. Страна нуждается в рабочей силе и «молодой крови», учитывая демографический кризис и старение населения. Но речь идет о тех мигрантах, которые способны к интеграции на рынке труда и готовы принять европейские нормы поведения. На практике значительная часть прибывших стремится сесть на социальное пособие и жить за счет немецких налогоплательщиков. Это вызывает недовольство у многих немцев. Вместе с тем, немецкое общество боится любого обвинения в расизме и ксенофобии, что связано с памятью о Второй мировой войне. Поэтому антииммигрантские и ксенофобские движения не получили здесь такого размаха, как в других странах Европы. Политические элиты и СМИ Германии пытаются всеми силами навязать населению «позитивный образ» беженца и объяснить обывателю, что помощь новоприбывшим – его «интернациональный долг». Очевидно, что такой подход не может сохраняться слишком долго, и консервативная Бавария демонстрирует либеральному Берлину необходимость более жесткой политики [4]. Ключевыми условиями для улучшения ситуации в ближневосточном регионе выступают: – прекращения действия источников финансирования террористической деятельности; – воздержание внешних сил от бесцеремонного вмешательства в одностороннем порядке во внутренние дела суверенных ближневосточных государств; – необходимость многополярного подхода по вовлечению всех сторон в переговорный процесс для достижения компромисса.

Итак, рассмотрев факторы турбулентности ближневосточного региона, в качестве основных можно отметить следующие: – процесс смены традиционных консервативных форм государственности современными, демократическими; – борьба мировых стран-лидеров за влияние на Ближний Восток – мировую кладовую углеводородов, ресурс, определяющий социально-экономический рост; – усиление взаимозависимости развития ближневосточных стран и мирового

содружества, мировой экономики и политики; – возрастание масштабов миграционных потоков из Ближнего Востока в европейские страны.

Список ссылок

1. Богомолов А., Данилов С. В чем исторический смысл арабских революций / А. Богомолов, С. Данилов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://uames.org.ua/publications.php>
2. Богомолов О., Данилов С. Геополітичний аспект подій на Близькому Сході / А. Богомолов, С. Данилов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=Ip19EarnW5U>
3. Деньги для террористов: как зарабатывает «Исламское государство» // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://tvzvezda.ru/news/vstrane_i_mire/content/201510071814-6gy0.htm
4. Добров Д. Германия: что делать с беженцами ? / Д.Добров. - [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://inosmi.ru/world/20150823/229806347.html>
5. Дякина С.П. Обострение борьбы за природные ресурсы в современном мире/ С.П. Дякина// Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2015. – № 1. – С.52-54.
6. Мазур О.А. Ближний Восток: на острие противоречий / Мазур Ольга Анатольевна//Век глобализации. – 2015. – № 1. – С. 106–113.
7. Примаков Е.М. Конфиденциально: Ближний Восток на сцене и за кулисами (вторая половина XX – начало XXI века) / Е.М.Примаков. - М.: Российская газета, 2012. – 414 с.
8. Сатановский Е. Россия и Ближний Восток. Котел с неприятностями [Russia and the Middle East. Boiler with adversity]. – М: Эксмо, 2012. – 384 с.
9. Фарес В. Борьба за свободу на Ближнем Востоке / Валид Фарес. – М.:ИД Коммерсант, 2012. – 480 с.
10. Klaus V.: Valdai's debate about threats: The threat is us/ Václav Klaus// [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://valdaiclub.com/opinion/highlights/v-clav-klaus-valdai-s-debate-about-threats-the-threat-is-us/>
11. Valdai 2015 Special Session. Middle East: To Break the cycle of violence // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://valdaiclub.com/valdai2015/summary/valdai-2015-special-session-middle-east-to-break-the-cycle-of-violence/>.
12. Middle East Centre at London School of Economics and Political Science. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lse.ac.uk/middleEastCentre/home.aspx>
13. Center for Middle East Policy at Brookings. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.brookings.edu/about/centers/middle-east-policy>
14. Middle East Research at Cambridge Judge Business School – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jbs.cam.ac.uk/faculty-research/centres/middle-east-research>

References

1. Bogomolov A., Danilov S. V chem istoricheskij smysl arabskih revolyucij [What is the historical significance of the Arab revolutions]/ A. Bogomolov, S. Danilov. – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://uames.org.ua/publications.php>
2. Bogomolov O., Danilov S. Geopolitichnij aspekt podij na Bliz'komu Shodi [The geopolitical aspect of events in the Middle East] / A. Bogomolov, S. Danilov. – [Elektronij resurs]. – Rezhim dostupu: <https://www.youtube.com/watch?v=Ip19EarnW5U>
3. Den'gi dlya terroristov: kak zarabatyvaet «Islamskoe gosudarstvo» [Money for terrorism: how to make an "Islamic state"] // [Elektronnyj resurs]. –Rezhim dostupa: http://tvzvezda.ru/news/vstrane_i_mire/content/201510071814-6gy0.htm
4. Dobrov D. Germaniya: chto delat' s bezhencami[Germany: what to do with the refugees?]/ D.Dobrov. – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://inosmi.ru/world/20150823/229806347.html>
5. Dyakina S.P. Obostrenie bor'by za prirodnye resursy v sovremennom mire [Intensification of the struggle for natural resources in the modern world] / S.P. Dyakina// Gumanitarnye, social'no-ekonomicheskie i obschestvennye nauki. – 2015. – № 1. – S.52-54.
6. Mazur O.A. Blizhnij Vostok: na ostrie protivorechij [Middle East: on the edge of contradictions] / Mazur Ol'ga Anatol'evna//Vek globalizacii. – 2015. – № 1. – S. 106-113.
7. Primakov E.M. Konfidental'no: Blizhnij Vostok na scene i za kulisami (vtoraya polovina XX - nachalo XXI veka) [Confidential: The Middle East on the stage and behind the scenes (the second half of XX – the beginning of the XXI century)] / E.M.Primakov. – М.: Rossijskaya gazeta, 2012. – 414 s.

8. Satanovskij E. Rossiya i Blizhnij Vostok. Kotel s nepriyatnostyami . - M: `Eksmo, 2012. – 384 s.
9. Fares V. Bor'ba za svobodu na Blizhnem Vostoke / Valid Fares. – M.:ID Kommersant, 2012. – 480 s.
10. Klaus V.: Valdai's debate about threats: The threat is us/ Václav Klaus// [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://valdaiclub.com/opinion/highlights/v-clav-klaus-valdai-s-debate-about-threats-the-threat-is-us/>.
11. Valdai 2015 Special Session. Middle East: To Break the cycle of violence // [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://valdaiclub.com/valdai2015/summary/valdai-2015-special-session-middle-east-to-break-the-cycle-of-violence>
12. Middle East Centre at London School of Economics and Political Science. – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.lse.ac.uk/middleEastCentre/home.aspx>
13. Center for Middle East Policy at Brookings. – [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa: <http://www.brookings.edu/about/centers/middle-east-policy>
14. Middle East Research at Cambridge Judge Business School. – [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa: <http://www.jbs.cam.ac.uk/faculty-research/centres/middle-east-research>.

КРИВЕГА Л.Д.

доктор філософських наук, професор,
звідувач кафедри філософії
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: viant2000@mail.ru

СУХАРЕВА Е.В.

кандидат філософських наук,
доцент кафедри бізнес-адміністрування та менеджменту
зовнішньоекономічної діяльності
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: katerine.2010@mail.ru

БЛИЗЬКИЙ СХІД: ФАКТОРИ ТУРБУЛЕНТНОСТІ

Анотація

У статті аналізуються такі фактори соціальної турбулентності на Близькому Сході як: процес зміни традиційних консервативних форм державності сучасними, демократичними; - боротьба світових країн-лідерів за вплив на Близький Схід - світову комору вуглеводнів, ресурс, що визначає соціально-економічне зростання поряд з іншими факторами; - посилення взаємозалежності розвитку близькосхідних країн і світового співтовариства, світової економіки і політики; - ісламізація світу через збільшення масштабів міграційних потоків з Близького Сходу.

Ключові слова: соціальна турбулентність, Близький Схід, чинники розвитку, військовий конфлікт, іслам, міграція.

KRIVEGA LUDMILA

Honored Doctor of Philosophy, Professor,
Head of Philosophy Department at
Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: viant2000@mail.ru

SUKHAREVA C.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of
Business Administration and International Management Department
at Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: katerine.2010@bluewin.ch

MIDDLE EAST: THE FACTORS OF TURBULENCE**Summary**

The Middle East has always played a special role in global processes and social realities of our time even more updated the attention of orientalists to analyze ongoing developments in the region. The aim of writing this article serves to clarify the basic factors in the development of the modern Middle East.

Middle East region is called, is located in West Asia and North Africa, and that includes, according to the UN, 19 countries. Some researchers include the Middle East area countries such as Bahrain, Egypt, Israel, Jordan, Lebanon, Turkey, Iraq, Iran, Yemen, Qatar, Kuwait, UAE, Oman, Saudi Arabia, excluding Cyprus, Armenia, Azerbaijan and Georgia from the list. However, the increasingly dominant line becomes the use of the conceptual design of the "Greater Middle East" for the term "Middle East", in the old sense denotes the predominantly Arab and Islamic regions, already insufficient, because they do not include all of the space, which is a new geopolitical territory, is of interest all the world's leading countries. Therefore, in recent years the Middle East is considered as the Greater Middle East. Also used abbreviation MENA - Middle East and North Africa. At the current stage, the Middle East is in a state of strong social turbulence. This is due to a trend in the development of the modern Middle East as change the traditional conservative forms of statehood (with support - ideological, organizational, financial - foreign players - the world's centers of power), modern and democratic. This process is contradictory, dramatic and, in general, socially inefficient. Current events, starting with the "Arab Spring" and ending with a series of military confrontation with the army of the Islamic State (IG), and resulted in some areas of the state to start the process of self-destruction, self-destruction. This contributes to the rapidly unfolding spiral of violence and conflicts that commonly occur on the basis of religious differences between regional forces. Already we can say that the destruction of the ruling government and the current regime leads to the destruction of the state, resulting in increased anarchy and strengthened the position of the IG and al-Qaeda. The article analyzes the factors of social turbulence in the Middle East as the process of changing the traditional conservative forms of statehood modern, democratic; - the struggle of the world's leaders for influence in the Middle East - the global pantry hydrocarbon resource that defines the socio-economic growth, among other factors; - the increasing interdependence of the Middle Eastern countries and the world community, the world economy and politics; - the Islamization of the world because of the increase in the scale of migration flows from the Middle East. A key condition for improving the situation in the Middle East region are: - sources of financing for terrorist activities and their termination; - abstention from external forces unceremonious intervention unilaterally; - the need for a multipolar approach to involve all parties in the negotiating process to reach a compromise.

Keywords: social turbulence, the Middle East, factors of development, military conflict, Islam, migration.

УДК 141.7:316.75

ЗУБОВ В.О.

доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: zubov15021967@mail.ru

НОВИЙ СВІТОВИЙ ПОРЯДОК: КРОСКУЛЬТУРНИЙ ПАСТИШ

Анотація

У статті розглядається зміст понятійної концепції «новий світовий порядок». Зміна балансу сил світових центрів, розгортання глобалізаційних, інформаційних та міграційних процесів, зростання мобільності і темпів життя, освоєння новітніх комунікаційних технологій і виникнення нових зовнішніх обставин сприяло становленню нового світового порядку. Кроскультурний пастиш виступає як суттєва характеристики сучасного соціального розвитку, відображає багатобарвність сучасного соціального буття, соціокультурну неоднорідність і ослаблення або відсутність аксіологічних пріоритетів. Обґрунтовується зростання впливу нових центрів сили на розвиток світової спільноти. Поява нових культурних комплексів, які з еkleктичної суміші елементів різномісних культур, змінює баланс сил в сучасному світі.

Ключові слова: новий світовий порядок, кроскультурний пастиш, суспільство, інтереси, сучасність.

Соціальні зміни актуалізували увагу дослідників до логіки переформатування сучасного соціального простору, з'ясування його суб'єктів, правил взаємовідносин та тенденцій подальшого розвитку. Певний внесок в дослідження зазначеної теми належить таким науковцям як Е.Я. Баталов [1], Зб. Бжезінський [2], І.С. Іванов [3], В. Л. Іноземцев [4], Д.М. Темников [8], Тэцзя Дзицу [9], П.А. Циганков [10], Т.А. Шаклеїна [11], А.І. Уткин [12]. Серед українських фахівців зазначеної проблеми вагомими є наукові розвідки С.В. Саранова [7], М.М. Книш [5], Х.В. Ялі [14] та інших. Спираючись на творчий доробок попередників і звертаючи увагу на кроскультурну пастишність сучасного світу, появу нових соціальних реалій, вважаємо за доцільне здійснення філософської рефлексії становлення нового світового порядку, що і виступає метою написання цієї статті. Для реалізації поставленої мети передбачається вирішити наступні завдання: з'ясувати семантичний простір понятійної конструкції «новий світовий порядок», виявити основні концепції подальшого розвитку світового порядку та обґрунтувати його кроскультурний характер.

Концепт «світовий порядок» в першому наближенні можна тлумачити як глобальну сукупність соціальних суб'єктів, що перебувають у регулярних відносинах між собою і природним середовищем, які виникають у процесі системної самоорганізації. Понятійна конструкція «новий світовий порядок» вживається для позначення змін у глобальному устрою світу. Вона також вживається в дискусіях про майбутній устрій світу в різні історичні періоди. Латинський девіз «Новий світовий порядок» був розміщений Чарльзом Томпсоном в 1782 році на печатці США в підґрунті зображення піраміди. У свою чергу цей девіз сходить до знаменитої IV еклоги Вергілія – «Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo» – «Великий цикл починається заново», де зображається майбутнє процвітання людства. У Середньовіччі ці слова трактувалися як пророцтво про епоху християнства. Іронічне трактування словосполучення «Чудовий новий світ» (англ. Brave New World) у Р. Кіплінга і О. Хакслі протистоїть цим уявленням і носить вже антиутопічний характер [6]. Виокремлюють неоколоніалістську та конспірологічну точки зору на цей феномен. Розглянемо сутність кожної з них.

Згідно неоколоніальному трактуванню, «новий світовий порядок» – це концепція світового устрою, що являє собою відображення неоколоніалізму Заходу і його сателітів. Така концепція нового світового порядку тісно пов'язана з ідеєю мондіалізму. Згідно поглядам прихильників цієї теорії, в якості «Світового уряду» будуть виступати представники конгломерату найбагатших країн світу. При цьому країни багаті не тому, що багаті природними та іншими ресурсами, а тому, що змогли підкорити собі всю світову фінансово-економічну систему. Таким чином, новий світовий порядок, з точки зору неоколоніального трактування – це безпосереднє впровадження у світову практику і в суспільну свідомість ідей, що все людське суспільство має бути розділене на два класи – клас обраних і клас тих, хто обслуговує обраних. Критики неоколоніалізму стверджують, що в останні десятиліття в життя світової спільноти входить радикальний мондіалізм, а саме заперечення

суверенітету народів над їхньою територією і ресурсами. Це привело до важливого зрушення в уявленнях про право. Ті сили, які володіють економічною та військовою силою для того, щоб формулювати принципи нового світового порядку, по суті оголосили своє право володіння і розпорядження ресурсами усього світу.

Згідно конспірологічній теорії «новий світовий порядок» трактують як девіз курсу зовнішньої політики США, що ведеться спільно з власниками та топ-менеджерами транснаціональних корпорацій. Вважається, що певна інтелектуальна еліта світового співтовариства є більш впливовим фактором, ніж національне самовизначення окремих держав. При новому світовому порядку багато подій та їх результатів визначаються участю впливової групи міжнародних державних діячів, міжнародних банкірів, бізнесменів, медіа-магнатів та інших осіб, що впливають на політику окремих країн. Новий світовий порядок супроводжуються концентрацією світових капіталів і формуванням особливої громадської думки про те, що «новий світовий порядок» нібито повинен вважатися найбільш правильним шляхом розвитку всього людства. На думку Збігнева Бжезінського [2] багато політичних та економічних подій останніх десятиліть були результатом глобальної гри групи міжнародних державних діячів, банкірів та нафтових магнатів. Зазначимо, що для американців характерно уявлення про свою обраність і про виключне місце Сполучених Штатів в сучасному світі. Розповсюджена ідея особливого призначення США у світі, домінування цієї країни в сучасному світі. Внаслідок цього знімається питання про просторові межі країни: зоною інтересів і відповідальності США стає весь світ. Важкий удар по національному престижу, нанесений 11 вересня 2001 року, тільки підсилив імперські амбіції. Так Е.Я. Баталов стверджує, що америкоцентризм в цілому носить ідеологічний характер. Специфіка американської моделі багато в чому пояснюється початковим конструктивізмом, свідомим будівництвом суспільства у відповідності з наявними проектами, в чому важливу роль відіграє саме ідеологія. Такий тип мислення США прагнуть поширити і в глобальному масштабі. Звідси і неминучий висновок про альтернативність подальшого світового розвитку: або зростання керованості (маніпульованості) і програмованості розвитку міжнародних відносин, або зростання некерованих змін у світовому порядку – можливо, з катастрофічними для нього наслідками [1, с. 363].

Під світовим порядком можна також розуміти упорядковану актами і нормами міжнародного права врівноважену системну форму глобальної геополітичної інтеграції та взаємодії, яка сприяє поліпшенню життєдіяльності і розвитку як окремих локальних спільнот, так і світового соціуму в цілому.

До ключових характеристик та функціонального стану світового порядку, які в сукупності і визначають його зміст і структуру, відносяться: межі розповсюдження; структурність – побудова ієрархічної вертикалі глобальних суб'єктів світової політики; стабільність – відносна сталість сформованих міжнародних зв'язків; динамічність – розвиток системи відносин в певному напрямку під впливом ряду об'єктивних і суб'єктивних факторів; легітимність – добровільне правове та етичне визнання даного порядку більшістю суб'єктів, які його заснували.

Світовий порядок як процес світорозвитку визначає взаємозв'язок глобальної політики і геополітичного простору, сприяє вирішенню проблеми загального (тотального) контролю над ним. Виокремлюють дві позиції щодо розвитку соціальних світосистем від моменту їх зародження (генезису) до варіацій їх збереження, видозміни та відтворення. Прихильники першої позиції розглядають розвиток соціальних світосистем через призму загальної ентропії, конфлікту і разупорядоченості. У другому випадку за основу беруться стандарти збереження і заощадження порядку з опорою на консервативні джерела та технології «жорсткої руки».

Світовий порядок в сучасній теорії представлений безліччю просторових моделей геополітичного розвитку, починаючи з класичних, що спираються на основний закон геополітики про дуальність світобудови: протистояння континентальних (телурократичний) і морських (таласократичний) сил; Серцевинної землі (Хартленд) і зони Римленд; геополітичної дихотомії «Північ – Південь», «Захід – Схід»; моделі «континентального блоку» і закінчуючи постмодерністськими моделями: кінця історії Ф. Фукуями, уніполярної інтеграції А. Страуса, багаторівневої взаємозалежності Дж. Ная, єдиної наддержави Збігнева Бжезінського, багатопольярного конструктивізму Є. Примакова та іншими.

Зміст світового порядку складає все різноманіття взаємин і взаємодій різних акторів глобальної політики, що розглядаються з точки зору геополітичних інтересів, правових режимів, ціннісних орієнтацій, науково-технічних досягнень (особливо в області комунікаційних систем, біотехнологій, засобів зв'язку та інформації), а також актуальних міжнародно-правових і соціокультурних проблем світового соціуму. Форма ж світового порядку обумовлена в першу чергу геополітичним

протиборством, значення якого полягає у здатності ліквідувати загальнолюдські ризики (небезпеки, виклики і загрози), не допустити подій, які продукують конфронтаційну ситуацію, забезпечити міжнародну стабільність і безпеку, як в окремо взятому регіоні, так і в цілому світі.

Становлення нового світового порядку залишає актуальним питання про світове панування. Світове панування можна визначити як механізм здійснення влади, заснованої насамперед на збройній силі і економічній потужності, що використовуються з метою контролю інших держав. Світова гегемонія виступає як складання двох начал – панування (силові та економічні ресурси) і впливу (ідеологічні, культурні, інформаційні ресурси), що переходить у панування з неминучими елементами диктату і /або придушення незгодних. Світове лідерство передбачає наявність спільних інтересів у лідера(ів) і його послідовників, добровільне визнання авторитету лідера, формування лідером ціннісних орієнтацій, що спонукають інші держави імітувати його політичний та економічний устрій, політичні та культурні цінності, легітимність лідерства. Теоретичними підставами доктрини світового панування стали ідеї «винятковості» і «богообраності» певного народу і його політичної системи.

Виділяються два стратегічні (базові) напрямки розвитку геополітичних теорій і доктрин. Перший напрямок базується на класичних геополітичних постулатах глобального панування, здійснюваного з одного центру сили. Це такі концепції як концепція «кінця історії» (Френсіс Фукуяма); концепція «глобального хаосу» (Джон Міршаймер); концепція «багаторівневої взаємозалежності» (Джозеф Най); концепція «єдиної наддержави» (Збігнев Бжезинський). Другий напрямок складають геополітичні концепти, що детерміновані новими явищами і процесами. Найбільш типовими з них є концепція «регіонального детермінізму» (Генрі Кіссінджер); концепція «військово-силового домінування» (Ганс Моргентау); концепція «національно-релігійного фундаменталізму» (Андре Глюксман); концепція «екологічного фаталізму» (Поль Галуа); концепція «транснаціонального корпоративного монізму» (Борис Варюсфель); концепція «економічної циклічності і системного світового розвитку» (Микола Кондратьєв, Іммануїл Валлерстайн); концепція «багатополосного геополітичного простору» (Самюель Хантінгтон); концепція «поліцентричного світу, побудованого за мережевим типом» (Джеймс Розенау); концепція «геополітичного підключення до ядра» (Томас Барнет).

Можна погодитися, що за часів «холодної війни» світ був розділений на ідеологічні групи: «вільний» світ на чолі з США, комуністичний блок, який очолював СРСР, і менш розвинені країни третього світу, де відбувалися більшість подій Холодної війни. Зараз вже немає згаданих трьох груп, натомість існує декілька основних цивілізацій — західна, православна, китайська, японська, мусульманська, індуїстська, латиноамериканська та африканська цивілізації. Країни-лідери, а до них належать США, Росія, європейські країни, Японія, Китай та Індія, представляють різні цивілізації. До лідерів належать також важливі ісламські країни, які (завдяки стратегічному розташуванню, великій чисельності населення та нафтовим ресурсам) мають значний вплив у системі міжнародних відносин.

Якщо говорити про новий світовий порядок, що формується, то на локальному рівні — це політика етно-релігійності, а на глобальному рівні — це політика цивілізацій та великих об'єднань. І вперше за світову історію новий світовий порядок стає кроскультурним. В новому світовому просторі відносини між країнами-представниками різних цивілізацій часто ускладнюються, а в певні моменти стають навіть антагоністичними.

Виклики мусульманського світу суттєво відрізняються від тих, що мали місце у ХХ столітті. Вони походять як з фінансово-економічних, ресурсних чинників розвитку, так і із зростання чисельності населення арабських країн та зростання міграційних потоків громадян цих країн в Європу. «Чинниками виштовхування» міграційних потоків з країн Близького Сходу та Африки є: економічна неспроможність країн, численне підростаюче покоління, колосальне за масштабами безробіття, нерозвинута соціальна інфраструктура. З іншого боку, брак робочих рук у старіючих розвинених суспільствах і дефіцит там молоді створюють потребу в іммігрантах і служать потужним «фактором притягання». Однак, оскільки міграційні процеси все частіше здійснюються через нелегальні канали, в багатьох країнах наростає ксенофобія, лунають заклики звести на шляху прибульців більш потужні бар'єри. Разом з тим відбувається посилення прихильності молодих європейців до ісламу як способу життя та виду світоглядних орієнтацій. Різноспрямований вектор модернових змін, протиборство та взаємодія головних соціальних суб'єктів, зростання мобільності населення планети обумовили появу такого феномену як кроскультурний пастиш. Кроскультурний пастиш – соціальне утворення, що носить еkleктичний та гібридний характер і виникнення якого обумовлено існуванням сучасної людини на перехресті культур. Пастиш – це тип соціальної

конструкції, що є мейнстрімом для сучасного соціального розвитку, для якого характерна багатобарвистість стилів соціального буття, соціокультурна неоднорідність та атомарність. Поняття «пастиш» фіксує спосіб співвідношення між собою соціальних явищ, процесів, подій, текстів, жанрів, стилів в умовах тотальної відсутності семантичних або аксіологічних пріоритетів. Основним атрибутом кроскультурного пастишу – є витіснення корінних культурних форм і створення еkleктичної суміші елементів з різнотипних культур життєдіяльності людини. Різноманітні форми перетворення подій та артефактів в пастиші свідчать про нескінченність його репрезентації. Кроскультурний пастиш, з одного боку, постає штучним створенням щодо традиційної культурної побудови світу, а з іншого – сам стає елементом соціального простору ХХІ століття. Новий світовий порядок характеризується новими центрами сили в регулюванні регіональних та глобальних процесів. Головною проблемою нового світового порядку є проблема війни і миру, а точніше, відвернення глобальних та регіональних воєн, бо вихід з накопичених протиріч часто шукають і 21 столітті саме через війну, бо війна слугує засобом встановлення нових ієрархій у світі.

Закінчення «Холодної війни» поклало кінець домінуванню ідеологічного протистояння, а основою для суперечок і геополітичних протиріч більшою мірою будуть інтереси держав. Розвиток світової історії завжди супроводжувала конкуренція держав та їх об'єднань. Новий світовий порядок актуалізує проблему багатополярного світу і розширення «Великої сімки» до «Великої двадцятки» є тому підтвердженням.

Отже, одним з найбільш важливих напрямів формування нового світового порядку будуть, як і раніше, відносини між Заходом та рештою цивілізацій, тому що Захід і надалі буде намагатися нав'язувати свої цінності і культуру іншим країнам. Конфлікти та нестабільна політична ситуація в новому світі будуть спричинені, головним чином, протиріччям інтересів між США, ЄС, Росії, Китаю, посиленням впливу периферійних країн на регіональний порядок та змістовну наповненість глобальних процесів. Головне питання становлення нового світового порядку — це питання впливу, а саме: яка з країн або їх об'єднань протягом наступних десятиріч відіграватиме найважливішу роль у формуванні ситуації в Європі та Азії.

Список посилань

1. Баталов Э.Я. Мировое развитие и мировой порядок. Анализ современных американских концепций / Баталов Э.Я. – М.: РОССПЭН, 2005. – 366 с.
2. Бжезинский Зб. Стратегический взгляд. Америка и кризис глобальной власти [. – М.: АСТ, 2013. – 285 с. - [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.e-reading.co.uk/chapter.php/1022010/11/Bzhezinskiy_-Strategicheskiy_vzglyad_Amerika_i_globalnyy_krizis.html
3. Иванов И.С. Соперничающие модели и сценарии формирования нового миропорядка: суть и перспективы реализации // Полития. - 2004. - №4. -[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ecsocman.hse.ru/data/2012/03/13/1269114390/1.pdf>.
4. Иноземцев В.Л. Несколько гипотез о мировом порядке ХХI века [Текст] / В.Л. Иноземцев // Свободная мысль. - ХХI. - 2003. - №10.- С.3-9.
5. Книш М. Наукові підходи до формування нового світового порядку/ М.Книш//Вісник Львівського національного університету. Серія «Географія». – Л.: ЛНУ, 2010. – Вип. 38. – С. 158–166.
6. Новый мировой порядок// Википедия. - [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.google.com.ua/>
7. Саранов С.В. Новый мировой порядок и его отражение в Центрально–Восточной Европе / С.В. Саранов // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К.: Видавництво «Гілея», 2015. – Вип. 95. - С. 133-136.
8. Темников Д.М. Лидерство и самоорганизация в мировой системе: Научное издание. – М.: Аспект Пресс, 2011. – 173 с.
9. Тэцуя Дзицу (Tetsuya Jitsu) Пошатнувшийся мировой порядок и трудности мировой экономики/ Тэцуя Дзицу // "Nikkei", Япония. - 2015. - 26.01. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.nikkei.com/article/DGXXKZO82374420W5A120C1FF8000>
10. Цыганков П.А. Политическая динамика современного мира: теория и практика. – М.: Изд-во Московского университета, 2014. – 576 с.
11. Шаклеина Т.А. Мировой порядок в ХХI веке. Эволюция глобальной стратегии США (2001-2011) // Вестник Московского Университета. Серия: Международные отношения и мировая политика.

- Серия 25. – №3. – 2011. – С. 35 – 58. - [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://elibrary.az/docs/jurnal-11/1048.doc>
12. Уткин А.И. Мировой порядок XXI век / А.И. Уткин. – М.: Издатель Соловьев; Алгоритм, 2001. – 480 с.
13. Ялі Х.В.Формування нового світового порядку в умовах глобалізації [Текст] : автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.04 / Ялі Максим Харлампійович ; Нац. акад. наук України, Ін-т світ. економіки і міжнародн. відносин. – К., 2007. – 18 с.

References

1. Batalov E.Ya. Mirovoe razvitie i mirovoj poryadok. Analiz sovremennyh amerikanskikh koncepcij / [World development and world order]. The analysis of modern American concepts] Batalov `E.Ya. - M.: ROSSP`EN, 2005. – 366 s.
2. Bzhezinskij Zb. Strategicheskij vzglyad. Amerika i krizis global'noj vlasti Strategic look. America and the Crisis of Global Power]. – М.: AST, 2013. - 285 s. - [Elektronij resurs]. - Rezhim dostupu: http://www.e-reading.co.uk/chapter.php/1022010/11/Bzhezinskiy_-Strategicheskij_vzglyad_Amerika_i_globalnyy_krizis.html
3. Ivanov I.S. Sopernichayushchie modeli i scenarii formirovaniya novogo miroporyadka: sut' i perspektivy realizacii [Competing models and scenarios for the formation of a new world order: the nature and prospects of implementation]] // Politiya. – 2004. – №4. -[Elektronij resurs]. - Rezhim dostupu: <<http://ecsocman.hse.ru/data/2012/03/13/1269114390/1.pdf>>.
4. Inozemcev V.L. Neskol'ko gipotez o mirovom poryadke HH1 veka [Several hypotheses about an amicable manner HH1 century] [Tekst] / V.L. Inozemcev // Svobodnaya mysl'. – XXI. – 2003. – №10. – S.3–9.
5. Knish M. Naukovi pidhodi do formuvannya novogo svitovogo poryadku [Scientific approaches to formation of a new world order]/ M.Knish//Visnik L'vivs'kogo nacional'nogo universitetu. Seriya «Geografiya». - L.: LNU, 2010. - Vip. 38. – S. 158-166.
6. Novyj mirovoj poryadok [New World Order]// Vikipediya. - [Elektronnij resurs]. - Rezhim dostupu: <https://www.google.com.ua/>
7. Saranov S.V. Novyj mirovoj poryadok i ego otrazhenie v Central'noVostochnoj Evrope [The New World Order and its reflection in Central and Eastern Europe] / S.V. Saranov // Gileya: naukovij visnik. Zbirnik naukovih prac'. – К.: Vidavnictvo «Gileya», 2015. – Vip. 95. – S. 133-136.
8. Temnikov D.M. Liderstvo i samoorganizaciya v mirovoj sisteme: Nauchnoe izdanie[Leadership and self-organization in the world system:]. – М.: Aspekt Press, 2011. – 173 s.
9. T`ecuya Dzicu (Tetsuya Jitsu) Poshatnushijsya mirovoj poryadok i trudnosti mirovoj `ekonomiki [Shaky world order and the difficulties of the world economy] / T`ecuya Dzicu // "Nikkei <http://inosmi.ru/nikkei_com/>", Yaponiya <http://inosmi.ru/magazines/country_japan/>. – 2015. – 26.01. [Elektronnij resurs] // Rezhim dostupu: <http://www.nikkei.com/article/DGXXZO82374420W5A120C1FF8000>
10. Cygankov P.A. Politicheskaya dinamika sovremennogo mira: teoriya i praktika [Political dynamics of the modern world: theory and practice]. - М.: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 2014. - 576 s.
11. Shakleina T.A. Mirovoj poryadok v XXI veke. `Evoluciya global'noj strategii SShA (2001-2011) [The world order in the XXI century. The evolution of the global strategy of the United States (2001-2011)] // Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya: Mezhdunarodnye otnosheniya i mirovaya politika. Seriya 25. – №3. – 2011. – S. 35 – 58. - [Elektronij resurs]. - Rezhim dostupu: [http:// elibrary.az/docs/jurnal-11/1048.doc](http://elibrary.az/docs/jurnal-11/1048.doc)
12. Utkin A.I. Mirovoj poryadok; XXI vek[World order : XXI centure / A.I. Utkin. – М.: Izdatel' Solov'ev; Algoritm, 2001. – 480 s.
13. Yali H.V. Formuvannya novogo svitovogo poryadku v umovah globalizacii[Formation of a new world order in the context of globalization and] [Tekst] : avtoref. dis... kand. polit. nauk: 23.00.04 / Yali Maksim Harlampijovich ; Nac. akad. nauk Ukraїni, In-t svit. ekonomiki i mizhnarodn. vidnosin. – К., 2007. – 18 s.

ЗУБОВ В.А.

доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: zubov15021967@mail.ru

НОВЫЙ МИРОВОЙ ПОРЯДОК: КРОССКУЛЬТУРНЫЙ ПАСТИШ

Аннотация

В статье рассматривается содержание понятийной концепции «новый мировой порядок». Изменение баланса сил мировых центров, развертывание глобализационных, информационных и миграционных процессов, рост мобильности и темпов жизни, освоения новейших коммуникационных технологий и возникновение новых внешних обстоятельств способствовало становлению нового мирового порядка. Кросскультурный пастичи выступает как существенная характеристика современного социального развития, отражает многокрасочность современного социального бытия, социокультурную неоднородность и ослабление или отсутствие аксиологических приоритетов. Обосновывается возрастание влияния новых центров силы на развитие мирового сообщества. Появление новых культурных комплексов, состоящих из эклектической смеси элементов разнотипных культур, меняет баланс сил в современном мире.

Ключевые слова: новый мировой порядок, кросскультурный пастичи, общество, интересы.

ZUBOV V.

Honored Doctor of Philosophy, Professor of Philosophy Department
at Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: zubov15021967@mail.ru

CROSS-CULTURAL PASTICHE AS A PHENOMENON OF MODERN TIMES

Summary

The article discusses the conceptual content of the concept of "new world order". The concept of "world order" in the first approximation can be interpreted as a global set of social subjects that are scheduled between themselves and the natural environment, resulting in the self-organizing system. The conceptual design of the "new world order" is used to refer to changes in the global world order. It is also used in discussions on the future structure of the world in different historical periods. There is no longer mentioned three groups, there are a few major civilizations - Western, Orthodox, Chinese, Japanese, Muslim, Hindu, Latin American and African civilization. The leading countries, and they include the USA, Russia, European countries, Japan, China and India represent different civilizations. The leaders are also important Islamic countries, which (thanks to the strategic location, large population and oil resources) have significant influence in international relations.

Speaking about the new world order is emerging, at the local level – a policy of ethno-religious and globally – a policy civilizations and large associations. And the first time in world history a new world order is cross-cultural. The new international space relations between people of different civilizations, often complicated, and in some moments even become antagonistic. Changing the balance of power centers of the world, the deployment of globalization, information and migration processes, increase mobility and the pace of life, the development of new communication technologies and the emergence of new external factors contributed to the emergence of a new world order. Cross-cultural pastiche acts as an essential characteristic of modern social development, multicolour reflect modern social life, socio-cultural heterogeneity and the weakening or absence of axiological priorities. Contents of world order is the diversity of relationships and interactions of different actors of global politics, considered in terms of geopolitical interests, legal regimes, values, science and technology (especially in the field of communication technology, biotechnology, communications and information), and as current international legal and cultural problems of the world society. Form is the world order is primarily due to geopolitical confrontation whose value lies in the ability to eliminate common risks (dangers, threats and challenges), prevent events that produce confrontational situation, ensure international stability and security as a single region, and worldwide.

The formation of a new world order leaves important questions about world domination. World Domination can be defined as a mechanism of power, based primarily on armed force and economic power, used to control other countries. World hegemony serves as a compilation of two principles – the rule (power

and economic resources) and influence (ideological, cultural, information resources) that goes into the rule of the inevitable elements of dictatorship and / or suppression of dissent. Provides global leadership in the common interests of the leader (s) and his followers, voluntary recognition of the authority of the leader, the leader of the formation of values, to encourage other countries to imitate its political and economic system, political and cultural values, the legitimacy of leadership. Theoretical bases doctrine of world domination began the idea of "exclusivity" and "chosen by God" certain people and its political system.

Substantiates the growing influence of new centers of power in the development of the world community. The emergence of new cultural complexes consisting of an eclectic mixture of elements of different types of crops, changing the balance of power in the modern world.

Keywords: new world order, cross-cultural pastiche, society, interests.

УДК 141.7:172.3

ПОВЗЛО А.Н.

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету
(м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: shura.povzlo@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ ЧЕРЕЗ ФИЛОСОФСКУЮ «ПРИЗМУ» ТЕОРИИ АБСУРДА И БУНТА А. КАМЮ

Аннотация

Основная философская проблематика творческих и духовных поисков Камю аккумулируется в системе действий и противодействий двух сил. Первая, связана с положительной энергией и «намеченными» целями и идеалами личности, а вторая – с процессом их осуществления, с реализацией их потребностей и интересов в реальной жизни, результаты которых являются далеко не идеальными и поэтому для этого человека являются негативными. Как раз «абсурд родился в этом столкновении между призванием человека и неразумным молчанием мира», поэтому между «первым» и «второй» неизбежно будет «раскол». Это заставит Камю сделать вывод о том, что всё является абсурдным. «Чувство абсурда ждет нас на каждом углу». Вот именно это состояние абсурдности, согласно Камю, заставляет человека обратиться к мысли о самоубийстве.

В заключение Камю, подводя итоги своим исследованиям, устанавливает, что человек в своем «капитале» развития имеет борьбу (метафизическое, индивидуальное восстание) с самим собой, со своим собственным невежеством, с «неразумным» и абсурдным «я». А так же человек находится во внешней борьбе, которая связана с историческим, солидарным бунтом и которая приумножает сопротивление и бунт отдельного человека-атома в десятки раз.

Ключевые слова: человек, экзистенция, обыденность, тоска, абсурдность, метафизический, индивидуальный бунт, самоубийство, творчество, духовность

Социально-философская мысль всё время задается вопросом, чем же сопровождаются все современные экономические, финансовые, социально-политические проблемы? Конечно же, в первую очередь, резким негативным обострением человеческого, морального, психологического самочувствия и общественного «климата» на всей планете, что связано с актуализацией нашего внимания к «человеческому фактору». Понятно, что от всех этих глобальных и неглобальных проблем, противоречий, конфликтов, неразрешимых антагонизмов и антиномий у каждого простого смертного человека голова «идет кругом». И если он не в состоянии их все-таки решить и преодолеть, если он не выдерживает и задыхается от этого душающегося жизненного «пресса», связанного с осознанием нелепости и абсурдности своего существования, то это у него вызывает морально-психологические страдания. И в этом случае необходимо философское осмысление комплекса данных проблем, должен быть задействован авторитет совокупного философского знания: «Решить стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии» [1,24]. И если нет четкого и ясного ответа на данный вопрос, то человек начинает, как подчеркивал А.Камю, «сочинять» свою философию. «Мятущееся» сознание человека начинает искать другие, более быстрые и легкие, способы «избавления» от этой абсурдной действительности, тем самым «уходя» и избавляя себя, свою психику от всех негативных проблем.

Как правило, по мнению психологов, такой способ быстрого «побега» от или из этого мира – это самостоятельное принятие решения человека о «добровольном уходе из жизни». Проблема самоубийства, опять же как считал Камю, это «по-настоящему серьезная философская проблема». Но он также подчеркивал, что самоубийство самоубийству рознь. Поэтому в этом бесчеловечном акте человека, направленного им на свое «обесчеловечивание», философской науке стоит более детально разобраться. «Необходимо понять ту смертельную игру, которая ведет от ясности в отношении собственного существования к бегству с этого света» [1,25].

В связи со всем сказанным необходимо подчеркнуть сверхактуальный характер социально-философской, морально-этической теории известнейшего французского философа-моралиста Альбера Камю, основные положения которой он изложил в своих основных произведениях «Изнакка и лицо», «Посторонний», «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек». А.Камю, подчеркивая: «хочешь стать философом – пиши романы», в своем непревзойденном литературно-эстетическом стиле начинает раскрывать потаенные глубины диалектики человеческого «Я» – (это мир абсурда) и «не-Я» – (это мир бунта). Он афористично просто и в тоже время при помощи своего уникального эзоповского метаязыка пытается проникнуть в метафизический смысл и природу убийства, самоубийства, философского или логического самоубийства, «расширенного» самоубийства. Камю приходит к выводу, что это проникновение невозможно вне точного анализа в сознании человека «алгоритма» его трансцендентных «переживаний». В частности, начиная, с первого уровня, от категорий лжи, зла, одиночества, скуки, тоски, горечи, отчаяния, тьмы, бессмыслицы, абсурда, сомнения, «мыслящего-я», судьбы, мужества, борьбы, и заканчивая, на втором уровне, категориями истины, сознания, смысла, бунта, гуманизма, добра, солидарности, революции, творчества, упорства, настойчивости, воли, свободы, веры, надежды, любви, света, счастья. Поэтому А.Камю в традиционном для него философско-эссеистическом ключе, вывернув «наизнанку» и «просветив» всю экзистенцию, психологию и мораль человека и общества, беспощадно «прошелся» своим творчеством по захолустному «бездорожью» мятущегося индивидуального сознания: от беспринципного – «бога нет», «все позволено или дозволено» до жестко принципиального – «я ненавижу только палачей».

Но, в первую очередь, А.Камю в своей потихоньку выстраивающейся теории исходит из очевидных взаимоисключающих эмпирических фактов индивидуального и социального бытия. А уже, подытожив и обобщив этот эмпирический материал, он пытается дать ответ на главный вопрос своей теории: а почему же люди изначально так пассивно и безропотно «утопают» в этом негативе безрассудства, а потом вдруг, как бы ради всего «светлого и доброго», но с таким «остервенением» и злобой, начинают бунтовать? И Камю отвечает: потому, что этот мир и жизнь человека в нем до такой степени становятся абсурдными, что в какой-то момент времени «критической массе» его терпения приходит «конец», нарушается мера адекватного и неадекватного его присутствия в этом мире, и он выходит на «баррикады». Так А.Камю приходит к заключению о том, что «с точки зрения интеллекта я могу сказать, абсурд не в человеке и не в мире, но в их совместном присутствии» [1, 39]. Поэтому, главная философская проблематика творчества и духовных исканий Камю аккумулируется в системе действия и противодействия двух сил. Первая, связана с положительной энергетикой и «намеченными» целями и идеалами самого человека, а вторая, - с процессом их воплощения, с реализацией его потребностей и интересов в реальную жизнь, результаты которого далеки от идеалов и потому для этого человека отрицательны. Как раз «абсурд рождается в этом столкновении между призыванием человека и неразумным молчанием мира» [1, 38], поэтому между «первым» и «вторым» неминуемо будет происходить «раскол». Это и заставит Камю сделать вывод о том, что все абсурдно. «Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу» [1, 28]. Вот именно это состояние абсурдности, по мнению Камю, принуждает человека обратиться к идее о самоубийстве. Но в этой абсурдности Камю видит и положительные элементы для «существующего «я». Они заключаются в том, что человек, в результате жизненного опыта, путем «проб и ошибок», многое претерпевая, приходит к выводу о том, что с таким («так называемым», по Платону) бытием ему совсем не по пути. Индивидуальный жизненный «тупик» заставляет его применить более здоровые методы своего «лечения», нежели смиренно отдавать себя в цепкие «лапы» безумной идеи самоуничтожения. Мятущееся сознание человека постепенно начинает «приходить в себя», он задумывается, перестает бессмысленно «суесться» в этом безумном и стихийном мире. Человеческая жизнь закономерно трансформируется в логическую форму протеста и последовательно эволюционирует в сторону «подлинного бытия», которое для каждого обывателя пока еще является тайной «за семью печатями». Далее, Камю, идя в русле платоновской теории «пещерного сознания», обозначает его («подлинное бытие») отчужденной для обыкновенного человека реальностью, т.е. «небытием»-

«ничто». Это уже абсурдно и противоречиво. Поэтому, индивид, все еще стихийным образом вырываясь из «объятий» абсурдности так называемого для него материально-«существующего» («неподлинного бытия»-«ничто»), пытается спастись в сфере для него духовно-«несуществующего» («подлинного бытия»-«ничто»). То есть, по платоновской методологии, которой в некоторой степени придерживается Камю, в этом брэнном мире и конечной жизни человека всё выходит наоборот, нежели чем было «задумано» Высшим Разумом. И весь этот процесс трансцендентных «перевоплощений» является непривычным для, казалось бы, привычного ко всем жизненным «передрягам» сознания обывателя. Это и порождает в человеке внутреннюю конфликтную психологическую ситуацию, требующую от него морального поступка: «лучше умереть стоя, чем всю жизнь жить на коленях», «лучше ужасный конец (бунт), чем ужас без конца (абсурд)». Но это необходимый выбор и необходимая трансформация человеческого духа, важный переход (скачок, революция) через внутренние, бессознательные «границы» своего «его». И человек заставляет себя «думать» дальше, развивать свою мысль. Он, сопротивляясь своему невежеству, как бы исподволь, формируется в «самосознающего» субъекта, который уже различает «бытийное» и «небытийное», правдивое и лживое, правильное и неправильное, справедливое и несправедливое, доброе и злое. Его начинающее «мыслящее - я» подвергает все происходящее сомнению. Новая «позиция» мысли отказывает человеку в традиционной рациональности, которая превращается, в связи с этим, в иррациональную силу. Эти по-новому рациональные («я есмь») и по-новому иррациональные («я - все абсурдно») модусы, существуя и действуя в системе сравнения «фактического положения дел с какой-то реальностью, сравнения действия с лежащим за пределами этого действия миром» [1, 39], подталкивают зарождающееся критическое и скептическое мышление человека к самым неожиданным выводам, вплоть до антихристианского: «бога нет».

Сам А.Камю в своем исследовании феномена «метода сравнения» подвергает сомнению, не боится критически подходить и стоически не принимать многое из идей Сократа, Платона, декартовской методологии «*cogito ergo sum*», гегелевской и марксистской диалектики, кантовской «вещи-в-себе», имморализма и психологизма Ницше и Достоевского, универсального рационально-трансцендентального «феномена» (*sich-selbst-durch-sich-selbst-zeigende*) Гуссерля, своеобразной онтологии известных всему миру экзистенциалистов (от С.Кьеркегора, Л.Шестова и до Ж.П.Сартра), а также творчески подходить к анализу творчества и искусства многих художников, писателей, драматургов от античных и библейских времен до авангардистов и модернистов XX века. А.Камю не только низвергает все авторитеты, а в чем-то уточняя и дополняя их, логическим и доказательным способом выводит свое авторитетное понятие и определение абсурда. В этом выводе «доказательство от абсурда» также осуществляется путем сравнения следствий данного рассуждения с логической реальностью, которую человек стремится установить...абсурдность тем больше, чем сильнее разрыв между терминами сравнения...поэтому есть абсурдные войны и абсурдные перемирия» [1, 39]. В этом определении Камю подразумевается, что «помимо человеческого ума нет абсурда», поэтому помимо человеческого ума и не возникает идеи о самоубийстве, которое в данном контексте Камю определяет как «философское самоубийство» [1, 39]. То есть, в итоге раздумий А.Камю о человеке и собственных раздумий человека о своей судьбе, получается, что самой простой, естественной и логической формой протеста человека «против всех и вся», против самого себя, против тупиковости своих осознанных внутренних размышлений являются самоубийство и философское самоубийство. Хотя в дальнейшем исследовании Камю отказывает этим «категориям» в какой-либо целесообразности, в результативной действенности и необходимости. Камю соглашается с Ницше, который подчеркивал, что (цитата не дословно) «уважения к себе других людей добивается только сильный человек, а слабый вызывает только сострадание и то не всегда». Поэтому Камю запрещает человеку «применение» этого «легкого пути к счастью», этого открытого и позорного бегства от «эмпирии» абсурда, так как, по его мнению, «самоубийство – ошибка» [1,54]. Человеку не следует «убегать» от жизненных ситуаций абсурда, их необходимо разрешать, преодолевать. Абсурдом не стоит заканчивать свою жизнь, наоборот «жить – значит пробуждать к жизни абсурд». С первыми попытками определения его понятийного содержания все только начинается. Поэтому, согласно методологии А.Камю, «абсурд ... единственная данность» [1,40]. «Будучи сознанием смерти и отказом от нее, абсурд ускользает от самоубийства» [1,53]. По сути, с абсурдной (т.е. противоречиво ложной и непреодолимой) экзистенциальной ситуации начинается сознательная («подлинно или истинно бытийная») стадия развития жизни человека, т.к. «абсурдный человек знает, что сознание и каждодневный бунт – свидетельства той единственной истины, которой является брошенный им вызов» [1,54].

В абсурде человек одинок, а в бунте он не принимает своего одиночества и, этим осознанным «выбором» находит своих первых единомышленников. В бунте человек поднимается и растет «в собственных глазах». Вместе с другими, солидаризуясь в коллективе, он ведет общую борьбу за свои права. То есть, бунтующий человек, если в него внести организующий элемент (т.к. не будем забывать слова А.С.Пушкина о русском бунте: кровавом, бессмысленном и беспощадном) и добавить солидарное «начало» – это будет быстро формирующийся сознательный социально-политический и социализированный атом-«элемент», который будет принимать активное участие в уничтожении отживших политических «порядков» и режимов. Он будет смело и уверенно «низвергать» традиционный (ставший уже архаичным) уклад жизни. И он, выстраивая прогрессивную и действующую общемировую и общечеловеческую систему ценностей, в которой отсутствуют «доминанты» абсурда, будет самым сознательным образом строить свою «новую жизнь». Когда человек или люди бунтуют, они тем самым, не боясь, демонстрируют и проявляют свою силу, волю и желание жить, а не уходить или позорно «бежать» от своей жизни.

По Камю, бунт следует анализировать в метафизической и исторической плоскостях. Метафизический бунт выступает как «непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком», как «постоянная данность человека самому себе, как незаменимый опыт бытия на «границе» существующего и несуществующего, как «уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения...» [1,53]. Понятие метафизического бунта, с помощью теории Камю, внесло смысловые коррективы в дедуктивную методологию определения исходной субстанции бытия человека по Р.Декарту. Это определение исторически претерпело ряд трансцендентных трансформаций: от метафизического первого: «я мыслю, следовательно, я существую», через переходное метаисторическое второе: «я бунтую, следовательно, мы существуем», к третьему четко историческому «я бунтую, следовательно, мы одиноки» - этим определением мы живем и по сию пору» [1,313]. Метафизический бунт – это бунт «ума», бунт «мыслящего я», это «непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком», которая «предоставляет сознанию все поле опыта», в том числе и других «мыслящих «я». В системе бунтарства человек уже не хочет находиться в аскетическом и гордом одиночестве, а хочет в своем протесте быть солидарным со всеми. А это значит, что метафизическое «начало» бунта переходит в историческое. Исторический бунт – это череда исторических примеров свершившихся классовых революций, это непрекращающаяся, перманентная революция. Таким образом, связующим звеном между метафизическим и историческим бунтами является революция. Однако, по сути дела, «революция является только логическим следствием метафизического бунта» [1,199]. Поэтому, революция и бунт в отношениях между собой находятся в более глубоком состоянии диалектического процесса единства и борьбы противоположностей. Диалектика их такова: в переходе метафизического бунта в бунт исторический сознание человека претерпевает несколько трансформаций, начиная от экзистенциального «транса»-абсурда-насилия, связанного с метафизическим распредмечиванием бытийных проблем, до материализации (опредмечивания) его в конкретном историческом «деянии»-бунте-свободе. В этом плане данная методология А.Камю, в которой он демонстрирует свою теорию преодоления человеком отчуждения и реализации своих сущностных сил, напоминает известную классическую триаду: от «царства необходимости» через активный, сознательный труд и борьбу к «царству свободы».

Мы видим, что в интерпретации А.Камю метафизика и история бунта и революции по содержанию и по смыслу периодически то сходятся друг с другом, то расходятся, составляя целостную систему борьбы человека против чужеродных ему систем. «В той чисто исторической вселенной, которую избрали себе бунт и революция, они оказываются перед одинаковой дилеммой: либо полицейский участок, либо сумасшедший дом». Поэтому, «каждый революционер – это в то же время бунтовщик...» [1,312]. В другой период взаимодействия они разнятся своим отношением к человеку: «Абсолютная революция предполагает абсолютную податливость человеческой природы, возможность низведения человека до уровня простой человеческой силы. А бунт – это протест человека против его превращения в вещь, против его низведения в истории. Бунт – это утверждение общей для всех людей природы, неподвластной миру силы» [1,313]. То есть бунт всегда более метафизичен, хотя и содержит в себе историческую «составляющую (он гораздо более индивидуален, разумен, этичен и эстетичен), а революция всегда исторична (она более солидарна, преходяща, груба и беспощадна). Бунт перерастает в революцию лишь только в том случае, когда «человек с ее точки зрения есть сущее ничто...» [1,313]. И последний сравнительный социально-философский «речетатив» А.Камю: «Бунт притязает на единство, историческая революция – на тотальность. Бунт исходит из отрицания...революция из абсолютного отрицания...бунт созидателен, революция

нигилистична...бунт призван созидать ради все большего прироста, революция вынуждена производить ради все большего отрицания» [1,314].

В итоге Камю, подытоживая свою теорию, устанавливает, что человек в своем «капитале» развития имеет внутреннюю борьбу (метафизический индивидуальный бунт) с самим собой, со своим собственным невежеством, с непонятным и абсурдным «я» за свою подлинную экзистенцию. В этом случае весь ход изменений зависит только от человека, от его способности мыслить, творить, бороться за свою честь и достоинство, за свою надежду против «страха смерти» (см. «Страх и трепет» С.Кьеркегора). Бунтарство учит человека бояться не смерти, а жизни. А смерть, как это еще обосновывал Эпикур, для человека самая безобидная штука, ведь, когда «человек живет, он еще не знает, что такое смерть, а когда он умирает, то он уже не знает, что такое смерть». Между тем, течение жизни, необходимость ее поддерживать, бороться за нее налагает на человека суровые требования и колоссальную ответственность перед самим собой. В начале своего пути, пока индивид не устал, пока есть еще энергия, силы, здоровье, пока он еще надеется на будущее и сильна, в связи с этим, «власть» мотивации. Он, как легендарный Сизиф, упорно до «бесконечности» катит «свой камень» вверх к своей идеальной цели, к «своему раю». Но проходит время, «бесконечность» заканчивается и наступает всепоглощающая власть, так называемой, «полосы страха», связанной с осознанием конечности всего «существующего». Каждому человеку все труднее и труднее удерживать в центре бытия смысловой «стержень» своего присутствия в этой жизни. Повседневность, постоянная, до «отупления», повторяемость «всего и вся» изнутри и снаружи, машинальность действий, поступков, предопределенность и предсказуемость «завтрашнего дня», по аналогии со все более и более серым «днем вчерашним», навеивает скуку, тоску, упадническое настроение и «дух», депрессию. Для него всего «существующее» становится бессмысленным и абсурдным, у него «опускаются руки», и он ничего не может с этим поделать. «Но если вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним (подобно герою романа «Посторонний» Мерсо – авт.). Человек изгнан навек, ибо лишен и памяти об утраченном отечестве, и надежды на землю обетованную» [1,26]. Он устал до тошноты (см. Ж.П.Сартр «Тошнота») от рутины, в которую «с головой» затягивается вся его здоровая часть экзистенции. И в конце концов, по мнению Камю, перед каждым из нас «Великой китайской «стеной» встает ряд вопросов: а зачем все это? для чего я живу? какова конечная цель моего присутствия в этом мире? что такое моя жизнь? И необходимо на эти вопросы каким-то образом отвечать, необходимо двигаться, «работая локтями» и «шевелия» мозгами. В противном случае, произойдет непоправимое для человека, а именно: его пассивное, медленное и мучительное умирание, когда он перестает биться за самого себя, когда он становится безразличным к себе, к своей судьбе и ко всему происходящему. Такое ожидание смерти равносильно сознательному акту самоубийства. А «самоубийство есть полная противоположность бунта...это согласие с собственными пределами. Все закончено, человек отдается предписанной ему истории, видя впереди ужасное будущее, он низвергается в него» [1,53], т.е. в темную бездну небытия, в сферу «ничто». Но самое страшное для человека в этом конечном для него течении жизни утомительное и пустое течение времени (в нем человек «с ужасом осознает, что время – его злейший враг» [1,30], что зачастую определяет бесконечную отупляющую повторяемость событий. «Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон: понедельник, вторник, среда, четверг, пятница суббота, все в том же ритме – вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос: «зачем?» Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки» [1,29-30]. Но стоит тогда задаться вопросом: если таким образом человека начинает «напрягать» машинальный ритм работы, то, что тогда происходит с психикой безработного человека, ведь у него масса «пустого повторяющегося времени», а незанятость сразу же порождает полнейшую скуку, тоску, вызывает стресс, депрессию, приводит к абсурду и бессмысленности жизни? Однако все эти философские вопросы пока остаются недостаточно подкрепленными философскими ответами.

С другой стороны, скуки и абсурда не надо бояться. От абсурда не нужно убегать и избавляться, «лишать его жизни», «расстреливать», спасаться от него самоубийством. Абсурд необходимо просто пережить, бороться с ним, максимально полно его «изживая» и «выкорчевывая» его корни из своего сознания. Также необходимо бороться со скукой. Ведь наступление скуки – это «сигнал» о пределе, «перескочив» который человек начинает в жизни что-то понимать, приобретать знание (данное Прометеем и которое – «сила») о «сравнении», «заботе», «равновесии». Он уже способен определить меру соотношений между абсурдом и бунтом, между метафизическим и историческим, между бунтом и революцией, между истиной и ложью. Человек осознает, что эти судьбоносные проблемы и ответы на них идут к нам из «глубины веков» до настоящих вершин. Это

связь идей начинается от завещанных семью древнегреческими мудрецами «заветами» здравого смысла, в том числе о том, что «мера наилучшее», «мера превыше всего», протагоровского «мера всех вещей – человек» до шокирующих античеловечных или сверхчеловечных идей М.Борреса или Ф.Ницше. Поэтому, «источник форм, кладезь истинной жизни, бунт позволяет нам держаться на ногах в бесформенном и яростном потоке истории» [1,353]. Это говорит о том, что современный бунт по форме может изменяться, а по смыслу он такой же направленности, как и тысячелетия назад. Прежде всего, это борьба за или против каждого человека, за его свободу или несвободу и за или против многое другое. Если все это есть, то скуки нет и в помине, а есть простое (но «вымученное» такими страданиями) человеческое будничное счастье. Поэтому, с одной стороны, скука, являясь «результатом» машинальной жизни, «сама по себе омерзительна», а с другой стороны, скука, как мы уже не один раз подчеркивали, «приводит в движение сознание», она пробуждает человека, провоцирует и подталкивает его на осознанную реализацию права самостоятельного выбора: «либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение» [1,30].

Пытаясь определить философский смысл высказывания У.Шекспира (которое он «подсмотрел» у римского историка П.Тацита) о том, что «жизнь – это театр, а люди в нем актеры», А.Камю (как и многие другие мыслители) подчеркивает, что человек, находясь в бесчеловечных условиях индустриального века, века бездумной механизации, автоматизации, беспорядочно вращаясь в вечном водовороте «карнавальная» культуры, в конце концов запутывается. Он запутывается во всех ее (жизни) атрибутах, костюмах, сцене, в декорациях. И поэтому «привычные декорации» бытия человек подвергает сомнению, и они рушатся...

Но так, где же все-таки настоящая жизнь, где же театр, где же настоящие люди, где же актеры? Как все это различать? Человек пока не может в этом разобраться. Камю, понимая всю сложность этих вопросов, обращается за помощью к одному из философских выводов Достоевского, а именно: «жизнь есть ложь, и она является вечной» [1,86]. По крайней мере, теперь мы можем осознать, что абсурдное присутствие человека в этом мире определяется всеисторической ложью. Но тогда происходит диалектическое «снятие» исторического противоречия так называемых «декораций»-категорий «театра» и «жизни». Человек начинает «играть» по-другому. И он, «озаряясь» надеждой, начинает «творить себя», преодолевая в своем индивидуальном творчестве собственную ложь. И однажды человек-художник, проживая, переживая и изживая абсурдность в себе и через самого себя, «фиксирует» в своих произведениях философскую «изнанку» этой «вечной лжи» и смиренно ее принимает. Но как раз в этом его спасение. «Работать и творить «ни для чего», лепить из глины, знать, что у творчества нет будущего, что твое произведение рано или поздно будет разрушено, и считать в глубине души, что все это не менее важно, чем строительство на века, – такова нелегкая мудрость абсурдного мышления» [1,86]. Человек, взбунтовавшись, осознал, что он «не тварь дрожащая, а право имеет», что «жестоким своенравным божеством» [1,143], религиозной верой он был «обязан», зачастую мучаясь, строго соблюдать библейские заповеди и законы, живя только надеждой на обретение вечной и счастливой жизни в дне завтрашнем. Это, пусть где-то горький, но самый верный вывод его длительных «мытарств» по абсурдным «лабиринтам» абсурдного мира и исканий своей судьбы, своей свободы, которая где-то там, впереди, но далеко на историческом горизонте.

Но и здесь «абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет. И отныне это стало основанием моей свободы» [1,86], т.е. идеей абсолюта дня сегодняшнего. Абсурд становится для человека «руководством к действию». При этом, человек изо дня в день, бунтуя, обязан демонстрировать всему «существующему» свою удивительную индивидуальную и солидарную созидательную силу, не останавливаясь на достигнутом, целенаправленно продвигаться к абсолютным общечеловеческим ценностям, к вере, надежде и любви.

В конечном счете, внутренний фактор развития человека зависит от внешнего: от социальных условий, социальной среды, от отношений с людьми, от работы, от темпа жизни, от до бесконечности растущей урбанизации, от воспитания, образования и в целом от культуры. Весь этот комплекс жизненных детерминант бытия «сизифовым камнем» изо дня в день давит на психику человека, но также формирует его идеалы, принципы, ценности, влияя на направленность настроения и задавая соответствующий тонус его действиям и деятельности.

Внешняя борьба, связанная с историческим, солидарным бунтом, умножает сопротивление и бунт отдельного человека-атома в десятки раз. Положительная энергия «легионов справедливости», направленная на преодоление социально-политических сил зла (абстрактное «оно»), «удесятерит страстное желание жить». Этим «легионам» в социально-правовой сфере дано название «гражданское общество», функциональная «жизнь» которого находится в системе демократического и народного

самоуправления. Именно эти социально-государственные институты должны помогать каждому человеку отстаивать идеалы добра, идеи реальной и понятной чистоты и гармонии человеческих отношений, абсолюта коллективных ценностей, которые осмыслены и утверждены всеми («мы») участниками народного «солидаритета».

Список ссылок

1. Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство. Пер.с фр. – (Мыслители XX века). – М.: Политиздат. – 415 с.

ПОВЗЛО О.М.

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університета (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: shura.povzlo@mail.ru

ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ ЧЕРЕЗ ФІЛОСОФСЬКУ «ПРИЗМУ» ТЕОРІЇ АБСУРДУ І БУНТУ А. КАМЮ

Анотація

Головна філософська проблематика творчості і духовних шукань Камю акумулюється в системі дії та протидії двох сил.

Перша, пов'язана з позитивною енергетикою і «наміченими» цілями та ідеалами самої людини, а друга – з процесом їх втілення, з реалізацією його потреб та інтересів у реальне життя, результати якого далекі від ідеалів і тому для цієї людини негативні. Як раз «абсурд народжується в цьому зіткненні між покликанням людини і нерозумним мовчанням світу», тому між «першим» і «другим» неминуче буде відбуватися «розкол». Це і змусить Камю зробити висновок про те, що все абсурдно. «Почуття абсурдності чекає нас на кожному куті». Ось саме цей стан абсурдності, на думку Камю, змушує людину звернутися до ідеї про самогубство.

У висновку Камю, підсумовуючи свою теорію, встановлює, що людина у своєму «капіталі» розвитку має внутрішню боротьбу (метафізичний індивідуальний бунт) з самим собою, зі своїм власним невіглаством, з «незрозумілим» і абсурдним «я», за свою справжню екзистенцію. А також людина має зовнішню боротьбу, яка пов'язана з історичним, солідарним бунтом і яка примножує опір і бунт окремої людини-атома в десятки разів.

Ключові слова: людина, екзистенція, повсякденність, нудьга, абсурдність, метафізичний, індивідуальний бунт, самогубство, творчість, духовність

POVZLO A.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department
at Zaporizhzhya National Technical University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: shura.povzlo@mail.ru

CONTEMPORARY PROBLEMS THROUGH THE PHILOSOPHICAL “PRISM” OF THE ABSURD AND REBELLION THEORY OF ALBERT CAMUS

Summary

The article deals with the nature of modern socio-political problems, nature of the psychosocial crisis of the world community; with what every person has to do in the contradictory conditions of global world commotions. As far back as the middle of the XX century the famous French philosopher-moralist A. Camus had been sharing his thoughts and philosophically and esthetically very peculiarly, interestingly and strikingly writing about individual and social peculiarities of the crisis of European culture, about the European crisis determinant on the person's consciousness, his behavior, emotional and mental reaction. For Camus the crisis of culture – is the crisis of personality, person's spiritual foundations, evidence of tiredness of the historical spirit of the "Faustian man". And this crisis is expressed first of all in the fact that the western man has really exhausted himself and doesn't know what he should do in this insane and absurd world. He doesn't have strength anymore to keep pace with flash-like changes of his requirements; he doesn't understand "logos" and "algorithms" of this world. Exactly at such historical moments the sense of existence's fragility and "disintegrated connection of times" escalates; the distrust to the reason and logic of

culture deepens. And such "half-destroyed" individual is unable to actively participate in the creation of material and spiritual values of culture; his virtues are paralyzed and therefore the virtues of the whole society are paralyzed. This alienated, lost in the civilized world man-individual-atom, "man-multitude" tries to find a way out, save himself, and by his "conveyor" psychology, robotic consciousness and aggressive actions destroys the classical ("Faustian") world of culture; herewith demonstrating his astonishing individual and unite rebellious force to everything existent.

A. Camus himself in his theory of absurd and rebellion critically takes into consideration the ideas of Socrates and Plato, Descartes's methodology "cogito ergo sum", Hegel's and Marx's dialectics, Nietzsche's and Dostoyevsky's immoralism and psychologism, peculiar ontology of world-famous existentialists (from S. Kierkegaard, L. Shestov and to J.-P. Sartre). A. Camus arrives at a conclusion that "with respect to intelligence, I can say that the absurd is not in man nor in the world, but in their common presence" [1, 39]. Therefore the main philosophical problems of Camus's creation and spiritual seeking accumulate in the system of action and reaction between two forces.

The first one is connected with the positive energy and the "intended" purposes and ideals of the human himself, and the second one – with the process of their realization, realization of his needs and concerns into the real life, the results of which are far from the ideals and consequently are unfavourable for this human. Exactly "absurd is a product of a collision between human desire and the indifferent silence of the universe" [1, 38], that is why the "dissent" between "the first" and "the second" will inevitably take place. This is what will make Camus draw a conclusion that everything is absurd. "At any street corner the feeling of absurdity can strike any man in the face" [1, 28]. Exactly this state of absurdity, according to Camus, forces a man to refer to the idea of the suicide. Eventually Camus, summing up his own theory, establishes that the human in his "capital" of development has an internal struggle (metaphysical individual rebellion) with his own self, his own ignorance, with incomprehensible and absurd "I" for his own authentic existence. And also the man has an external struggle which is connected with the historic solidarity revolt, multiplies the resistance and rebellion of the single man-atom by dozens of times.

Keywords: man, existenz, ordinariness, melancholy, absurdity, metaphysical, personal rebellion, suicide, creativity, spirituality.

УДК : 141.112 : 165.242.1 : 159.923.2

СЕПЕТИЙ Д.П.

кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін
Запорізького державного медичного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: sepety@yahoo.com

ПРОБЛЕМА НЕРЕДУКОВНОСТІ В МЕЖАХ І (МОЖЛИВО) ЗА МЕЖАМИ ФІЗИЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Анотація

У статті обговорюється проблема (не)редуковності високорівневих властивостей до низькорівневих і роз'яснюється позиція психофізичного дуалізму як твердження про те, що свідомість (психіка) є нередуковною до нементального (фізичного) в унікально сильному смислі. Проводиться розрізнення між (1) епістемічною (псевдо)нередуковністю, що зумовлюється надмірним рівнем складності системи, (2) кількісною або номічною нередуковністю, яка можлива, якщо існують особливі нередуковні закони природи, що вступають в дію за наявності специфічних складних матеріальних структур, та (3) радикальна якісна нередуковність. Психофізичний дуалізм допускає, що високорівневі властивості матеріальних систем можуть бути нередуковними у смислі (1) або (2), але доводить, що лише свідомість та залежні від неї явища є нередуковними до фізичної основи у смислі (3).

Ключові слова: свідомість, психіка, ментальне, фізичне, редуковність, матеріалізм, дуалізм, емерджентний.

Онтологічна проблема відношення свідомості до фізичної реальності (матерії) є однією з найбільш дискусійних у сучасній академічній філософії англomовних країн (переважно, в руслі аналітичної традиції). Проблема може бути виражена питанням: чи свідомість утворюється деякими

фізичними станами та процесами (в мозку), чи вона є чимось понад будь-які фізичні стани та процеси? Інша форма цього питання: чи свідомість редуковна (може бути зведена) до фізичних станів та процесів мозку? Протягом кількох останніх десятиліть, прибічники дуалізму та ідеалізму висунули кілька вагомих аргументів на користь негативної відповіді на це питання. Прибічники матеріалізму, як правило, вважають, що відповідь є позитивною. Проте є і третя точка зору (яку поділяють і деякі матеріалісти): що свідомість нередуковна до фізичних процесів, але вона в цьому не є унікальною; така нередуковність є звичайною справою у природі. Згадаймо про теорію Ф. Енгельса, згідно якої на вищих рівнях організації матерії виникають нові властивості, які генетично залежать від більш низькорівневих, але не зводяться до них [1]. Чимало західних філософів та науковців дотримуються цієї точки зору, говорячи про існування нередуковних властивостей вищого рівня або “емерджентних властивостей”. Цю точку зору ми будемо називати матеріалістичним емерджентизмом. (Її прибічники використовують різні назви. М. Бунге називає її емерджентистським матеріалізмом [4, 34]. Марксистську версію, що походить від теорії Ф. Енгельса, називають діалектичним матеріалізмом. Дж. Серль називав свою позицію натуралізмом, протиставляючи її як матеріалізму, так і дуалізму [2].) Але чи є вона справді матеріалістичною? Зауважимо, що переважна більшість сучасних прибічників психофізичного дуалізму погодяться з тим, що у певному сенсі свідомість “грунтується на” фізичних процесах у мозку, “але не зводиться до них”. Тож чи є принципова різниця між матеріалістичним емерджентизмом та сучасним психофізичним дуалізмом? Така відмінність є, і полягає вона у тому, що прибічники дуалізму, на відміну від прибічників матеріалістичного емерджентизму, вважають, що свідомість не зводиться до фізичного (є емерджентною) у особливо сильному сенсі, в якому будь-які неспсихічні природні явища зводяться до фізичного (не є емерджентними). Наприклад, Девід Чалмерс, розрізняючи “слабкий” та “сильний” зміст поняття “емерджентності”, обґрунтовує точку зору, що крім свідомості не існує інших ясних випадків сильної емерджентності, і “є доволі вагомі раціональні підстави вважати, що інших випадків не існує” [5, 247]. Щоб розібратися у цьому питанні, потрібно провести розрізнення між кількома різними значеннями поняття нередуковності (незводимості).

Мета статті – з’ясувати різні можливі значення поняття нередуковності, пов’язані з ідеєю про існування емерджентних властивостей вищого рівня; визначити той з них, який, у застосуванні до свідомості, розділяє позиції матеріалістичного емерджентизму та психофізичного дуалізму; розкрити зміст дуалістичної тези про унікальну радикальну (сильну) нередуковність свідомості до фізичного.

Для початку, розглянемо кілька прикладів того, що мають на увазі прибічники матеріалістичного емерджентизму, говорячи про існування інших (крім свідомості) емерджентних властивостей вищого рівня, і що на це відповідають (або могли б відповісти) прибічники дуалізму.

Перший приклад – пояснення впливового сучасного англійського філософа Джон Серля, згідно з яким “свідомість є властивістю мозку вищого рівня (або емерджентною властивістю) у цілком нешкідливому сенсі слів “вищий рівень” та “емерджентний”, подібному до того, як твердість є вищого рівня емерджентною властивістю молекул H_2O , коли вони мають решітчасту структуру (крига), а рідкий стан схожим чином є вищого рівня емерджентною властивістю молекул H_2O , коли вони, грубо кажучи, катаються одна навколо одної (вода)” [2, 35], або подібно до того, як “твердість поршня є причинно похідною від його молекулярної структури” [2, 126-127]) Дуаліст Джон Белоф заперечує проти цих пояснень:

“Ця аналогія ... сама себе зраджує. Ми маємо, зрештою, логічно послідовну теорію, яка пов’язує рух молекул з такими макровластивостями як твердість, рідкість, теплота тощо. ...не існує жодної збагненої теорії, яка пов’язувала б зміст нашого особистого феноменального досвіду з тими процесами, які можливо спостерігати в нашому мозку з застосуванням відповідної апаратури. ... Фізична хімія може пояснити чому “твердість поршня є причинно похідною від його молекулярної структури”; не існує аналогічної теорії, яка пояснювала б, чому досвід болю має відповідати “мікроподіям в мозку”. Ці мікроподії могли б мати місце і в разі, якби досвіду болю не існувало. Коротше кажучи, Серль ігнорує відмінність між високорівневими властивостями, з якими може впоратися фізикалістський аналіз, та ... суб’єктивними переживаннями, чиє існування ми мусимо визнати, але які явно не піддаються ніякому подібному поясненню.” [3, 515-516]

Другий приклад – пояснення, які давав видатний нейрофізіолог, лауреат нобелівської премії Рождер Сперрі. На думку Сперрі, навіть те, як колесо скочується згори, “визначається загальними системними властивостями колеса як цілого без огляду на схильності окремих атомів та молекул”, так що “атоми й молекули захоплені й підкорені вищими властивостями цілого”. Тим більше, те, що показує така складна система як телевізор, “неможливо пояснити в термінах законів та понять електроніки” – для пояснення необхідно брати до уваги “програмні змінні вищого порядку”, які “в

кожний момент контролюють і визначають просторово-часове спрямування електронних потоків на екран та в усьому пристрої” [8, 201-202].

Дуаліст міг би на це відповісти, що в обох випадках, немає ніякої нередуковності. Фізик легко може пояснити, на основі властивостей молекул, атомів, електронів тощо та законів взаємодії, чому молекули та атоми колеса тримаються купи; він так само легко може пояснити, як макровластивості колеса утворюються властивостями його складових елементів. Те, як працює телевізор, цілковито пояснюється властивостями та структурованим поєднанням його деталей на основі законів та понять електроніки; а згадувані “програмні змінні вищого порядку” є електричними чи електромагнітними сигналами, які викликають відповідний ланцюжок електричних процесів в телевізорі, цілком передбачуваних та пояснюваних в термінах законів та понять електроніки. Сперрі писав, що таким чином неможливо зрозуміти, чому “Мері вдарила Джона на четвертому каналі, або що спричинило руйнування будинку на другому каналі, або сміх на сьомому” [8, 202]. Але такий опис може лише дивувати своєю неймовірною наївністю. Зрозуміло, що в телевізорі немає ані Мері, ані Джона, ані будинків, ані когось, хто сміється. Є електричні процеси, які певним чином освітлюють ті чи інші ділянки екрану, або викликають на динаміку ті чи інші звукові коливання. Чому ми їх сприймаємо як візуальні образи Мері, що б’є Джона, або як звуки сміху – це вже питання не про те, як влаштований і працює телевізор, а про те, як влаштовані і працюють наші сприйняття та свідомість.

Що стосується свідомості, Сперрі стверджував, що вона є нередуковною до фізичних (нейрофізіологічних) процесів у мозку [8, 195], і водночас, що “психічні стани ... побудовані з, складені й утворені з фізіологічних і фізико-хімічних елементів і, таким чином, у смислі визначення, редуковні до них” [8, 202]. Як можливо це поєднати? Виявляється, мова йде ось про що: “Просторове і часове положення часточок одна щодо одної визначає якості та причинні відношення цілого, але закони матеріальних складових не включають ці просторово-часові фактори” [8, 202]. Тобто, іншими словами, психічні сутності (entities) нередуковні до просторово-часово неупорядкованої сукупності елементів мозку, однак редуковні до структурованої сукупності, яка “включає ці просторово-часові фактори”! Але ж будь-яка редукція, з якою має справу наука, завжди “включає просторово-часові фактори”. Само собою зрозуміло, що мозок – це не просто множина атомів, безладно звалених у купу, а складним чином структурована у просторі та часі множина атомів та інших мікрочасточок. І само собою зрозуміло, що будь-яка редукція є редукцією властивостей системи до складним чином структурованих у просторі й часі взаємодій і рухів складових частин цієї системи! І зрозуміло, що коли хтось читає твердження Сперрі про те, що психічні властивості нередуковні до нейрофізіології, він розуміє це в тому смислі слова “редукція”, у якому воно вживається в науці, тобто в смислі, який “включає просторово-часові фактори”, а не в якомусь зовсім іншому смислі “філософського диспуту між холізмом і редукціонізмом” (у якому, як виявляється, вживає його Сперрі). У контексті дискусії про психофізичну проблему передбачається саме науковий смисл цього поняття: будь-який дуаліст, який стверджує, що свідомість нередуковна до фізичних процесів у мозку, і будь-який матеріаліст, що стверджує, що вона редуковна до них, має на увазі редукцію, що “включає просторово-часові фактори”. Тож заяви Сперрі про нередуковність лише вводять читача в оману. У тому смислі, в якому Сперрі вживає поняття “нередуковність”, будь-яка, навіть найпростіша фізична система, нередуковна до своїх складових (наприклад, фігурка конструктора, складена з двох деталей, нередуковна до цих деталей)!

У смислі, в якому про редукцію говорять у науці, і який може бути доречним для дискусії щодо психофізичної проблеми, властивості багатьох складних систем редуковні – і успішно редуковані – до властивостей складових компонентів. До таких неproblematic випадків належать, зокрема, усі розглянуті вище: редуковність таких властивостей води як “рідкий” до властивостей і законів взаємодій молекул H₂O, редуковність твердості поршня чи властивостей колеса до їх молекулярних властивостей та структур, редуковність функціонування створених людьми приладів до властивостей, процесів і законів того типу, на основі знання про які ці прилади були сконструйовані (хіба що деякі інші, невраховані при конструюванні властивості та процеси можуть порушити належне функціонування цих приладів).

В яких же випадках, і за яких умов, може бути доречно говорити про нередуковність?

Для початку, слід зауважити, що в природі, звичайно ж, є чимало дуже складних систем, властивості яких досі не вдалося успішно редукувати до властивостей і законів функціонування їх складових компонентів. Для таких випадків можливі два пояснення, яким відповідають два смисли поняття “нередуковність”.

Перше пояснення полягає в тому, що має місце епістемічна (псевдо)нередуковність, зумовлена надмірним рівнем складності. (Далі, будемо називати це НРС-нередуковністю.) Онтологічно,

властивості системи утворюються структурованим поєднанням її компонентів з їх властивостями нижчого рівня. Якби ми мали досконале знання про усі властивості компонентів та просторово-часові відношення між ними, а також безмежні обчислювальні здатності, то ми могли б легко здійснити відповідну редукцію. Для демона Лапласа¹¹ це не становило б найменших труднощів. Проте, оскільки в дійсності ми володіємо неповною і неточною інформацією, і наші обчислювальні можливості обмежені, то нам не вдається (і можливо, що ніколи не вдається) здійснити редукцію.

Ускладнений випадок НРС-нередуктовності може мати місце, якщо ми намагаємося здійснити редукцію не конкретних, визначених у часі і просторі, явищ (token-to-token reduction), а редукцію типів (type-to-type reduction). Тобто, намагаємося звести всі явища певного типу на вищому рівні організації, до явищ на нижчому рівні організації. Ускладнення виникає через те, що поняття вищого рівня можуть відповідати нескінченному різноманіттю можливих реалізацій на нижчому рівні, яке не може бути цілком адекватно передане ніяким скінченним описом.

Колись в дискусії на інтернет-форумі мені зауважили, що програмістам досі не вдалося вирішити такої, здавалося б, простої задачі: навчити комп'ютер, обладнаний відповідними світловими датчиками, розпізнавати котів. Маленька дитина легко може це зробити. Але комп'ютерної програми, яка могла б це задовільно робити, нікому ще не вдалося придумати.

Не впевнений, що ця інформація відповідає дійсності, але якщо це так, то в цьому немає нічого дивного. Людина, яка більш-менш задовільно володіє мовою, легко інтуїтивно асоціює певні складні цілісні образи (гештальти) з поняттями типу "кіт", не замислюючись над тим які точні (математичні) описи відповідають усім тим тілесним формам, які ми розпізнаємо як котів. А комп'ютеру потрібний саме такий точний математичний опис. В принципі, такий опис має бути можливим, адже ми ідентифікуємо котів за формами їх тіла, а будь-яка форма складається з множини геометричних точок і ліній, кожна з яких можна описати математично... Але створення такої логіко-математичної моделі є дуже складним завданням.

Зауважимо: немає складної проблеми в тому, щоб дати математичний опис зовнішності конкретного kota у конкретний фіксований момент часу. Не так важко описати математично, з якою завгодно детальністю й точністю, фотографію kota. Неважко описати математично й послідовність рухів такого kota (такий опис може бути просто послідовністю описів фотографій). По суті, файли з картинками та відеороліками, які ви можете побачити на комп'ютері, і є такими описами. А от логіко-математичну модель (комп'ютерну програму), яка, відсканувавши зображення певного предмету, могла б з високою (порівнюваною з людською) точністю розпізнавати, кіт це чи не кіт (зважаючи, що кіт може бути будь-якої породи – сіамський, сибірський чи якийсь інший, і може бути в самих різноманітних позах, а інші предмети можуть бути, зокрема, різноманітними іншими тваринами) – дуже важко.

Я все ж думаю, що програма розпізнавання котів не є такою надскладною задачею, що програмістам її ніколи не вдається вирішити. Але якщо ми візьмемо більш абстрактні біологічні поняття, то такий надвисокий для людини рівень складності напевно можливий. Наприклад: як дати адекватний математичний опис таким поняттям як "живий організм" та "біологічна еволюція"?! А проте, це може виявитися неможливим лише для обмеженого людського розуму, а не є неможливим в принципі. Для демона Лапласа це не повинно бути складною проблемою.

В будь-якому разі, ця проблема з редуктивністю стосується лише загальних описів та понять, які ми в них використовуємо. Вона не стосується конкретних фізичних (у широкому сенсі, включно з біологічними) фактів, що мають місце в будь-якій конкретний момент часу. Нагадаю: будь-якого конкретного kota в будь-якій конкретний момент часу неважко дуже детально описати (найпростіший такий опис – масив даних про просторове розташування та колір множини дуже маленьких частин його тіла – піксел на екрані комп'ютера). Якщо не припускати, що у даного kota є свідомість як суб'єктивність, то немає сумніву, що усі його властивості цілком зводяться до дуже складним чином структурованої у просторі й часі сукупності мікрофізичних властивостей усіх мікрочасточок його тіла та їх взаємодій (або, в інших термінах, утворюються цими структурованими властивостями, логічно відповідають їм на вищому рівні опису¹²). А якщо щось в принципі не

¹¹ Знаменитий математик Лаплас сповідував фізичний детермінізм – теорію про те, що усі події у Всесвіті необхідно й цілковито визначаються попередніми фізичними станами та фізичними законами. Лаплас ілюстрував цю теорію твердженням про те, що якби існував демон з безмежно потужним розумом, здатний дізнатися про всі фізичні факти станом на якийсь момент часу, то він міг би на основі знання про ці факти та фізичні закони прорахувати до найменшої дрібнички (найменшого руху) усі події, що відбудуться у Всесвіті на скільки завгодно часу наперед у майбутнє (а також і назад у минуле).

¹² Я вживаю словосполучення "відповідність на вищому рівні опису" або, для скорочення, "надвідповідність" для перекладу англійського терміну "supervenience".

зводиться, не утворюється, логічно не надвідповідає структурам і властивостям котячого тіла опису, то це – котяча свідомість-психіка як щось суб'єктивне (наприклад, яким для kota відчувається біль, якими є суб'єктивні, феноменальні якості зорових, чи слухових, чи нюхових сприйнятів kota тощо).

Другий різновид нередуковності, який може існувати у природі (хоча й невідомо, чи він існує насправді), і який має вже не епістемічний, а онтологічний характер, пов'язаний з можливістю існування законів природи, які вступають в дію на вищих рівнях організації природних систем, є логічно (математично) нередуковними до властивостей і законів, що діють на нижчих рівнях, і частково заміщують ці закони та властивості нижчих рівнів, визначаючи “поведінку” відповідних систем та їх складових компонентів. Будемо називати це кількісною або номічною нередуковністю. Відповідні закони природи часто називають емерджентними законами, але це, на мою думку, неточний опис, оскільки самі закони не виникають (emerge), а вступають в дію за наявності складних структур, так що в результаті їх дії поведінка системи (та її компонентів) виявляється не зовсім такою, якою вона була б, якби діяли лише закони нижчих рівнів. Тому такі закони краще називати структурно залежними законами.

Щоб краще зрозуміти, про що йде мова, розглянемо наступну комп'ютерну модель. В ній є віртуальні фізичні об'єкти (комп'ютерні моделі реальних фізичних об'єктів), які, як правило, взаємодіють за звичайними фізичними законами. Але в деяких випадках – коли деякі такі об'єкти (елементи) утворюють між собою певні специфічні складні структури, програма заміняє множину формул взаємодії між елементами цієї структури на нову систему формул, яка математично не є еквівалентною заміненій множині (тобто, геометричній сумі, суперпозиції взаємодій за звичайними фізичними законами). Така комп'ютерна модель відповідає припущенню про існування (кількісної, номічної) емерджентності всередині фізичної (матеріальної) реальності. Від неї можемо в уяві повернутися до справжньої фізичної реальності і припустити, що, можливо, вона є подібною. Можливо, що існують особливі – структурно залежні – закони природи, які діють лише за наявності певних специфічних матеріальних структур.

Варто зауважити, що у випадку номічної (кількісної) емерджентності “новизна” емерджентних властивостей і законів не зовсім справжня; це не є виникнення чогось зовсім нового, що не зводилося б (не редукувалося б) до чогось уже існуючого. Про так звані емерджентні закони неправильно говорити, що вони виникають. Вони просто існують, або не існують. Якщо існують закони природи вигляду “За наявності ось-такої структури має місце ось-така динаміка”, то такі закони не виникають при утворенні відповідних структур, а лише вступають в дію. Щодо емерджентних властивостей, в межах суто кількісної (номічної) емерджентності вони є результатом поєднання властивостей і законів нижчих рівнів організації зі структурно залежними законами вищих рівнів, і редукуються до цього розширеного “базису”.

Номічна нередуковність (і, відповідно, емерджентність), якщо вона існує, є більш сильною і “справжньою”, ніж НРС-нередуковність, оскільки відображає деякі онтологічно фундаментальні факти, а саме: існування структурно залежних законів руху вищих рівнів, які нередуковні до будь-яких фактів нижчих рівнів. Проте вона не виходить за межі того, що є визначальним для фізичної реальності: взаємне розташування фізичних тіл у просторі, його зміни з часом, властивості фізичних тіл (такі як маса та електричний заряд) впливати на характер руху інших фізичних тіл і зазнавати відповідного впливу з їх боку, властивості ділянок простору (такі як гравітаційні чи електромагнітні поля) у певний закономірний спосіб впливати на характер руху розташованих у них фізичних тіл, закони природи, що управляють цими рухами та впливами. Якщо існує номічна нередуковність, то це означає лише, що до фундаментальних мікрорівневих фізичних законів і властивостей додаються деякі фундаментальні (нередуковні) фізичні закони вищих рівнів організації матерії, які за відповідних умов частково заміщують мікрорівневі закони.

Проте є вагомі підстави стверджувати, що свідомість є нередуковною до фізичних фактів – однаково на нижчих та вищих рівнях організації – у ще більш радикальному сенсі, – у сенсі зовсім іншої якості, що не вписується в межі поняття фізичної реальності у означеному вище сенсі. Очевидно, саме це має на увазі згадуване напочатку висловлювання Д. Чалмерса, хоча він і не розглядає можливості існування номічної емерджентності. Таку можливість розглядає В. Хаскер; він розрізняє емерджентність_{1a}, яка в окреслених вище термінах відповідає редуковним та НРС-нередуковним властивостям, емерджентність_{1b}, яка відповідає номічній нередуковності, та емерджентність₂, що має місце у випадку свідомості як емерджентного індивіда, наділеного свободою волі [7, 171-178].

На відміну від Хаскера та у згоді з Чалмерсом [6] (і загалом, з найпотужнішою лінією аргументації проти матеріалізму у сучасній філософії свідомості), я вважаю, що радикальна якісна

новизна (емерджентність, нередуковність) свідомості значно більш очевидна з огляду на таку її якість як суб'єктивний характер. Стани свідомості (психіки), починаючи від найбільш простих і нібито тілесних, таких як відчуття болю, зорове чи слухове сприйняття тощо, мають феноменальну (суб'єктивну) якість “як воно для суб'єкта”, “як це відчувається (переживається) суб'єктивно”. У вищих станів (процесів) свідомості, таких як мислення, ця якість не так яскраво виражена (натомість, вони мають інші цікаві властивості, такі як інтенціональність, які теж мають досить вагомий підстави вважатися радикально якісно нередуковними до фізичних), але вона наявна і так само визначальна, оскільки свідоме мислення та усвідомлення очевидно здійснюються у особистому суб'єктивному “вимірі” моєї чи Вашої свідомості).

Позиція психофізичного дуалізму, у широкому смислі (що включає різні напрями, залежно від того, чи за свідомістю визнається дієва сила, чи свідомість розглядається як частина природного порядку чи як творіння Бога, чи вона розглядається як “річ”-субстанція, чи як особлива система властивостей) – це визнання (що ґрунтується частково на очевидності, частково на аргументах, які допомагають зробити це очевидним) того, що цей суб'єктивний характер свідомості (психіки), суб'єктивна (феноменальна) якість психічних станів (і, отже, ми самі як психічні суб'єкти, Я) є чимось якісно принципово іншим (радикально нередуковним), аніж (за своєю природою позбавлені суб'єктивності, якщо тільки ми не приймаємо позицію ідеалізму чи панпсихізму) будь-які фізичні системи та їх властивості, оскільки останні утворюються фундаментальними фізичними сутностями, законами та властивостями, в яких немає нічого суб'єктивного і які в кінцевому рахунку замикаються на взаємному просторовому розташуванні фізичних тіл та динаміці автоматичних змін цього розташування з часом згідно з законами фізики (і, можливо, нередуковними законами вищих рівнів організації матерії).

Висновки. Серед природних явищ, які не включають свідомість (психіку), існують такі, що їх можна назвати, у деякому смислі, нередуковними. Ця нередуковність може бути одного з двох різновидів: або мова йде про нашу неспроможність редукувати складні явища до більш простих через дуже високий рівень складності, або йдеться про існування особливих законів природи, що визначають динаміку фізичних рухів, вступають в дію на вищих рівнях організації матерії і є нередуковними до фізичних фактів на нижчих рівнях організації. В першому випадку, новизна можлива лише у смислі виникнення комплексних властивостей, які в принципі редуковні до структурованого (в просторі й часі) поєднання властивостей складових елементів. У другому випадку можлива нова нередуковна динаміка. Проте в обох випадках немає виходу за межі тих чи інших аспектів просторового розташування фізичних тіл та динаміки змін цього розташування з часом (включно з законами природи, що управляють цими змінами, та властивостями, що йдуть у парі з відповідними законами). Суть позиції психофізичного дуалізму полягає у визнанні того, що свідомість (психіка) є нередуковною у більш радикальному смислі, що вона не є аспектами просторових відношень та їх динаміки, а є чимось якісно іншим. Ця радикальна якісна іншість полягає, насамперед, у суб'єктивному характері психічних станів, що відсутній у будь-яких непсихічних явищ і не може бути зрозумілий як утворений позбавленими суб'єктивності непсихічними явищами. Аргументація, що відповідає цій позиції, та можливі матеріалістичні відповіді, а також відносні переваги й недоліки різних форм дуалізму та інших нематеріалістичних напрямків потребують подальшого дослідження.

Список посилань

1. Енгельс Ф. Діалектика природи // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 20. – К.: Держполітвидав УРСР, 1965. – С. 319-577.
2. Серл Дж. Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
3. Beloff J. The Mind-Brain Problem // The Journal of Scientific Exploration. – Vol. 8. – No. 4. – 1994. – P. 509-522.
4. Bunge M. Medical Philosophy. – World Scientific Publishing Company, 2013. – 288 p.
5. Chalmers D. Strong and Weak Emergence // The Re-Emergence of Emergence / P. Clayton and P. Davies (eds). – New York, Oxford: Oxford University Press, 2006. – P. 244-254.
6. Chalmers D. The Conscious Mind. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1996. – 432 p.
7. Hasker W. The Emergent Self. – Cornell University Press, 1999. – 240 p.
8. Sperry R. Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No // Neuroscience. – Vol. 5. – Pergamon Press, 1980. – P. 195-206.

References

1. Enhel's F. Dialektyka pryrody // Marks K., Enhel's F. Tvory. – T. 20. – K.: Derzhpolitvydav URSR, 1965. – С. 319-577.
2. Serl Dzh. Otkryvaya soznanye zanovo. – M.: Ydeya-Press, 2002. – 256 s.
3. Beloff J. The Mind-Brain Problem // The Journal of Scientific Exploration. – Vol. 8. – No. 4. – 1994. – P. 509-522.
4. Bunge M. Medical Philosophy. – World Scientific Publishing Company, 2013. – 288 p.
5. Chalmers D. Strong and Weak Emergence // The Re-Emergence of Emergence / P. Clayton and P. Davies (eds). – New York, Oxford: Oxford University Press, 2006. – P. 244-254.
6. Chalmers D. The Conscious Mind. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1996. – 432 p.
7. Hasker W. The Emergent Self. – Cornell University Press, 1999. – 240 p.
8. Sperry R. Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No // Neuroscience. –Vol. 5. – Pergamon Press, 1980. – P. 195-206.

СЕПЕТИЙ Д.П.

кандидат философских наук, доцент кафедры общественных дисциплин
Запорожского государственного медицинского университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: sepety@yahoo.com

ПРОБЛЕМА НЕРЕДУЦИРУЕМОСТИ В ПРЕДЕЛАХ И (ВОЗМОЖНО) ЗА ПРЕДЕЛАМИ ФИЗИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Аннотация

В статье обсуждается проблема (не)редуцируемости высокоуровневых свойств к низкоуровневым и разъясняется позиция психофизического дуализма как утверждение о том, что сознание (психика) нередуцируемо к нементальному (физическому) в уникально сильном смысле. Проводится различие между (1) эпистемической (псевдо)нередуцируемостью, обусловленной чрезмерным уровнем сложности системы, (2) количественной или номической нередуцируемостью, которая возможна, если существуют особые нередуцируемые законы природы, вступающие в действие при наличии специфических сложных материальных структур, и (3) радикальная качественная нередуцируемость. Психофизический дуализм допускает, что высокоуровневые свойства материальных систем могут быть нередуцируемыми в смысле (1) или (2), но доказывает, что лишь сознание и зависимые от него явления нередуцируемы к физической основе в смысле (3).

Ключевые слова: сознание, психика, ментальное, физическое, редуцируемость, материализм, дуализм, эмерджентный.

SEPETYI D.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of Social Disciplines Department at
Zaporizhzhya State Medical University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: sepety@yahoo.com

THE PROBLEM OF IRREDUCIBILITY WITHIN AND (POSSIBLY) OUTSIDE PHYSICAL REALITY

Summary

The article discusses the problem of the (ir)reducibility of higher-level properties to lower-level properties and explains the position of mind-body dualism as the claim that the mind is irreducible to non-mental natural phenomena in a uniquely strong sense.

Besides the mind, there are other very complex natural systems such that their properties were not so far successfully reduced to the structured combination of lower-level properties of the constituents of the system. This can be explained in two ways, to which two meanings of the word “irreducibility” correspond.

The first explanation is that there is epistemic (quasi) irreducibility due to excessive complexity. Ontologically, the properties of the system are constituted by the structured combination of its constituent with their lower-level properties. If we had the perfect knowledge about all properties of the components and their spatiotemporal relationships, and if we had infinite computational powers, we could easily make the reduction. It would not be a problem at all for Laplace’s demon. However, in fact, our information is neither

full nor exact, and our computational powers are limited; that is why we fail (and perhaps will never succeed) to make the reduction.

The second kind of irreducibility that may possibly exist in nature (although we do not know whether it do exist in fact) has ontological (not merely epistemic) character. It is due to the possibility of the existence of specific higher-level laws of nature such that they (1) come into action whenever certain complex structures get organized, (2) are logically (mathematically) irreducible to the lower-level laws and properties of the constituents of the system and partially supersede these lower-level laws and properties in the determination of the system's (and its constituent components) "behaviour". We may call this quantitative or nomic irreducibility. The higher-level laws of the relevant kind are usually called emergent laws; however, this is a bit of misdescription, because the laws do not emerge but come into action when the relevant structures are formed. So, the laws of this kind would be more appropriately called structurally dependent laws.

If nomic irreducibility (and emergence) exists, it is stronger and more "real" than excessive complexity (quasi)irreducibility, because it reflects some fundamental ontological fact, namely, the existence of the structurally dependent higher-level laws that are genuinely irreducible to any lower-level facts. However, it does not get beyond what is definitive for physical reality: relative spatial locations of physical bodies, their changes with time, properties of physical bodies (such as mass or electric charge) to influence the character of the movement of other physical bodies and to be influenced by them, properties of areas of space (such as gravitational or electromagnetic fields) to influence in some law-abiding ways the character of the movement of the bodies that are located in these areas, the laws of nature that determine these movements and influences. If there is nomic irreducibility, this just mean that fundamental microphysical laws and properties are supplemented with some fundamental (genuinely irreducible) physical laws that pertain to higher levels of the organization of matter and, given the appropriate conditions, partially supersede micro-level laws.

However, there are good reasons to claim that the mind is irreducible to physical facts – both on lower and higher levels – in a more radical sense – that of entirely different quality that is beyond the limits of the concept of physical reality. In this sense, D. Chalmers argued that the mind is the only strongly emergent natural phenomenon, although he did not consider the possibility of nomic emergence. The distinction of three meanings of "emergence", congenial to the above distinction of the three meanings of "emergence", was proposed by W. Hasker. In his conception, irreducibility in the strongest sense is that of the mind (consciousness) as an emergent individual that has free will. Unlike Hasker and in agreement with Chalmers (and, generally, the strongest line of arguments against materialism in modern philosophy of mind), I think that the radical qualitative novelty (emergence, irreducibility) of the mind is much more obvious with respect to such its quality as subjective character – what it is like, how it feels for a subject.

Keywords: consciousness, psyche, mental, physical, reducibility, materialism, dualism, emergent.

УДК 177.7:392.72

БУДЬКО М.В.

доцент, кандидат філологічних наук,
доцент кафедри філософії Мелітопольського державного
педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького
(м. Мелітополь, Україна)
e-mail: budko_marina@ukr.net

ГОСТИННІСТЬ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ МІГРАЦІЙНОЇ КРИЗИ

Анотація

Загострення міграційного кризи в європейських країнах актуалізує проблему прийняття Іншого, спонукаючи до переосмислення ідеї гостинності як соціальної практики і як прояву милосердя. Виходячи з того, що історія християнської церкви і перипетії духовно-моральних шукань містять унікальний досвід трансформацій ідеї гостинності, зокрема у її кризові періоди, автор вдається до спроби усвідомити досвід гостинності західної християнської церкви в період Середньовіччя, умови його розквіту і причини кризи, що завершилась розмежуванням гостинності та милосердя.

Ключові слова: гість, гостинність, милосердя, християнська етика, міграційний криза.

*«Парафії, громади, монастирі і храми Європи –
кожен повинен дати притулок для сімей біженців...»*
(із недільної проповіді папи римського Франциска від 6 вересня 2015 р.)

Останнім часом міграційна криза в європейських країнах набула особливо гострого характеру – найгострішого, за твердженням Єврокомісії, за весь повоєнний час: за вісім місяців нинішнього року до Європи через Середземне море намагалися потрапити понад 500 тисяч біженців і нелегальних мігрантів, при цьому близько 2,5 тисяч із них загинули або зникли безвісти. Медійні канали ряснують украй суперечливою інформацією: від численних свідчень радісно-гостинних запрошень окремих громадян, політиків, держав та Євросоюзу загалом – до оприлюднення поповнюваного списку країн Шенгенської зони, які ввели частковий чи й повномасштабний паспортний контроль на своїх кордонах, тверджень політиків про досягнення межі гуманітарних можливостей з прийому мігрантських потоків і доцільності застосування поліцейських методів для їх припинення, а також численних обурених свідчень «пересічних» громадян про масову зневагу мігрантами культурних і релігійних традицій Європи, порушення ними кодексу Гостя.

На тлі таких численних експресивних повідомлень якимось тихо, буденно й без надмірного пафосу прозвучало повідомлення від 6 вересня 2015 р., що Папа римський Франциск у традиційній недільній проповіді на площі св. Петра в Римі закликав католиків, монастирі та храми європейських країн надати притулок тим, хто «біжить від смерті, війни та голоду»: «Парафії, громади, монастирі і храми Європи – кожен повинен дати притулок для сімей біженців...», – сказав Папа римський, звернувшись до всіх єпископів Європи з проханням підтримати цей заклик.

Загалом проблема мігрантів для Європи не нова, так само, як і її філософська проблематизація, вкорінена в Кантовому проєкті вічного миру у планетарних масштабах, де наполягання на неворожому ставленні до іноземця конкретизується у праві на відвідування, але не у праві на постійне проживання. Упродовж кількох останніх десятиліть, на тлі збільшення кількості мігрантів, ця проблема перемістилася в епіцентр інтелектуальних дискусій та соціальної практики. Вербалізоване в тій чи іншій формі, «...питання про “право відвідування”, а тим більше “право загального володіння землею поверхнею”, порушене, але не до кінця експліковане Кантом, опинилося серед найгостріших питань практичної політики, ідеології і права» [4, с. 88]. Воно ж слугує й більш-менш явним концептуальним фоном для будь-якої сучасної європейської рефлексії про гостинність (Е. Балібар, М. Гай-Никодимов, Ж. Дерріда, Ю. Кристева, Е. Левінас, А. Монтандон, Р. Шерер та ін.), котра, на думку Е. Левінаса, є нічим іншим, як суб'єктивністю із здатністю прийняття Іншого [7, с. 70].

Зважаючи на очевидні соціально-політичні акценти європейської філософії прийняття Іншого, заклик Папи римського Франциска до гостинності як милосердя нагадав нам щонайменше дві речі: по-перше, «стосунки з Іншим безпосередньо визначають етику» (Е. Левінас), а значить, окреслене коло проблем потребує насамперед етико-філософського осмислення, зокрема і в категоріях християнської етики, по-друге, гостинність – це не просто усталена соціальна й політична практика сучасної мультикультуральної Європи, це споконвічний припис божественного права, освячений багатовіковою практикою Церкви. А відтак – історія християнської церкви та перипетії духовно-моральних шукань засвідчують і унікальний досвід трансформацій ідеї гостинності, зокрема в її кризові періоди. З огляду на таке і вдамося до спроби збагнути досвід гостинності західної християнської церкви в період Середньовіччя, – умови її розквіту та причини кризи, яка завершилася, за влучним висловом А. Монтандона, розмежуванням гостинності та милосердя.

Гостинність, піднесена в ранг християнської любові до ближнього в апостольських посланнях (1 Пт 4. 9; 1 Тим 3.2; Тит 1.8; Рим 12.13; Євр 13 та ін.), постає в епоху ранньої Церкви ваговою складовою християнського морального вчення. Зокрема, Св. Климент Римський у 1-му Посланні до Коринтян (сер. 90-х рр. I ст.) згадує про чесноту гостинності відразу після благочестя (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 1); «Пастир» Єрма (сер. II ст.) наголошує, що християнин мусить бути гостинним, «тому що в гостинності являє себе добра справа» (Herm. Pastor. II 8), і виділяє єпископів-гостинників: «вони поважні у Бога і мають місце серед янголів, якщо зостануться до кінця у служінні Господу» (Ib. III 9.27). Християнський мислитель, апологет і проповідник Священного Писання Климент Александрійський упроваджує термін «філотехнія» (φιλοτεχνία – любов до мистецтва, вправність, майстерність), мовлячи про гостинність як мистецтво турботи про благо мандрівників; мандрівники ж – «це ті, хто далекий від усього земного». Ми приймаємо мандрівників гостинно, – міркує Климент, – «тому що вони гості; гості ж – це друзі, а друзі – брати» (Str. 2 IX 41.5), – і підсумовує: «Людинолюбство, дружнє сприяння в тому, що корисне людям,

і похідне від нього ніжне ваблення, що прихилиє нас до друзів і близьких, так само сприяють любові» (Іб. 2 ІХ 41.6).

Чеснота гостинності стала одним із найвагоміших чинників поширення християнства в Європі, – звернімося, наприклад, до листа імператора Юліана Відступника верховному жерцеві від 362/363 рр., де міститься заклик перевершити християн у цій чесноті шляхом розширення мережі язичницьких притулків для прочан у кожному місті [10, с. 217–218]. З іншого боку, поширення християнства й поява монастирів сприяли й розвиткові гостинності, примножуючи кількість готелів для прочан, мирян та відвідувачів й викристалізовуючи принципи та правила гостинності в річищі християнської традиції, – порівняймо хоч би вчення та досвід гостинності «батька чернецтва» Антонія Єгипетського, засновника першого монастиря Пахомія Великого, єпископа Кесарії Василя Великого та інших отців церкви. А з часу розповсюдження монастирів (IV ст.) – спочатку в Італії, а далі й на всьому Заході – приктика створення при них та при єпископських кафедрах притулків для подорожніх (ксенодохій) стала повсюдною, сформувавши з часом систему госпіталів як самостійних богоугодних закладів, що надавали безкоштовний дах і стіл для подорожніх християн, а також сірих і убогих, до яких прирівнюються позбавлені допомоги й захисту чужинці.

Надалі церковна гостинність на Заході розвивалася під визначальним впливом Статуту св. Бенедикта Нурсійського, написаного в традиції західної аскези, – «приймати прийшлих до монастиря мандрівників з честю, як Самого Христа» (Reg. Ben. 53, 61); таке ж ставлення рекомендовано й щодо хворих братів (Reg. Ben. 36). «Правило життя чернечого», на думку К. Іванова, – найкраще джерело для ознайомлення з духом західного чернецтва, водночас воно розкриває перед нами внутрішні переконання, душу самого законодавця: «Воно є немовби дзеркалом, в якому цілком відбивається душа св. Бенедикта; так промені добродійного світила, відображені та примножені прозорою й рухомою поверхнею води, стають більш доступними для зору споглядальників» [5, с. 31–33.]. Головним «секретом» життєздатності основних постулатів Статуту св. Бенедикта дослідники (зокрема й представники східної гілки християнської церкви, що вшановує Бенедикта як преподобного) вважають його зваженість та гармонійність: у статуті відчувається «сила, що організовує, дисциплінує і влаштовує все благочинно [9, с. 349]; Бенедикт зумів поєднати ідеали Сходу з особливостями західного життя й культури, дав підстави «чернечого служіння», щасливо уникнувши, з одного боку, нездійсненого, з іншого – приниження ідеалу.

Статут органічно поєднав дві течії в чернецтві: відлюдництво єгипетської чернечої традиції (через посередництво ідей св. Йоана Касіяна Римлянина і Статуту «Regula Magistri») та досвід кіновітського життя, втіленого у вченні св. Августина. Духовною основою чернечого статуту, написаного св. Бенедиктом Нурсійським, став девіз «Ora et labora» («Молися і трудися»), – такий принцип, нагадаємо, відстоював св. Августин у своїх морально-аскетичних творах. Ця формула є центром духовного життя монаха-бенедиктинця, який у своїй діяльності прагне поєднати воедино споглядальну молитву й фізичну працю, а чернечі правила, вироблені на її основі, відповідають історичним і культурним умовам християнського Заходу: це більш діяльний і менш споглядальний, ніж на Сході, тип чернецтва, – зокрема й через практичне втілення чесноти гостинності, яке забезпечувало неперервний діалог зі світом. Не заперечуючи конкретні деталі організації монастирської гостинності св. Бенедикт підкреслював водночас її надприродну сутність і наполягав, з огляду на це, на гостинності загальній і рівній для всіх християн, без урахування соціальної диференціації. У Статуті Бенедикта прийом гостя розглядається як непересічна подія (Reg. Ben. 53): абат із братією виходять назустріч гостю, творять молитву, обдаровують того поцілунком миру і падають перед ним ниць; після ще однієї молитви й божественних читань слідує трапеза (порушити піст заради гостя дозволено абатові, але не ченцям); безпосередньо після зустрічі або перед сном у присутності всього монастиря абат урочисто омиває гостю руки й ноги; два брати відповідають за приготування їжі для гостей, а третій – за гостьовий будинок із достатньою кількістю ліжок для всіх прийшлих без винятку. При цьому, як зауважує І. Дубровський [2], ні тоді, ні пізніше не виникало стійких особистих відносин, властивих архаїчній гостинності.

Проте історія гостинності засвідчує не лише позитивний досвід, а й негативний: випадки відмови в гостинності чи недостатньо старанного виконання її законів, що повсякчасно й повсюдно було предметом осуду (пригадаймо – навіть Спаситель по пришестві до нашого світу не знаходить гостинності: Богоматір «до ясел поклала Його, бо в заїзді місця на стало для них» (Лк 2.7; перекл. І. Огієнка)), а також випадки зловживання гостинністю, – аналіз такого досвіду є надзвичайно важливим у контексті завдань нашого дослідження. Очевидно, саме з огляду на факти недотримання кодексу Гостя та прагнення церкви не сприяти неробству вже «Дидахе» (I ст.), наставляючи «всілякого прихожого в ім'я Господнє приймати», тут-таки застерігає: «... нехай не залишається у вас

більше, ніж на два чи три дні, якщо буде необхідність. Якщо ж він хоче залишитися у вас, будучи ремісником, нехай трудиться і їсть. Якщо ж не володіє ремеслом, за розумінням вашим подбайте, щоб християнин не жив серед вас неробою <виділено нами – МБ>. Якщо ж він не хоче так робити, він христопродавець: таких стережіться» (Didache 12.1, 2–5). Саме такий припис гостеві – по закінченні двох днів на третій працювати нарівні з ченцями – міститься в уже згаданому тут анонімному монастирському статуті та, певною мірою, аскетичному трактаті, створеному невідомим настоятелем невеликої чернечої громади неподалік Рима на початку VI ст. й відомому як «Regula Magistri» («Правило вчителя»). Цей Статут, відомий насамперед як одне з найважливіших західних джерел для Статуту св. Бенедикта, містить серед практичних рекомендацій з гостинності й таку: за гостем слід наглядати й на ніч зачиняти його на замок, щоб той нічого не поцупив.

І хоча в ранньому середньовіччі церковна гостинність на Заході розвивалася, як уже підкреслювалося, переважно в бенедиктинській традиції, однак уже в епоху Каролінгів вона поступово стає диференційованою, а з часом і вибірковою, а в середині XII ст. аббат Ключіні Петро Поважний (Petrus Venerabilis) формулює тезу про *congruus honor* («належну честь»). І невдовзі, вже з середини XIII ст., можна вести мову про поступове згортання інститутів церковної (насамперед монастирської) гостинності: госпіталі набувають вузької спеціалізації, перетворюючись на лікарні й богадільні, поступово переходячи під контроль цивільної влади, а в період пізнього середньовіччя вони вже діють переважно як комунальні притулки для жебраків, хворих та покинутих дітей» [2]. По суті, розпочався той процес, який А. Монтандон напрочуд точно схарактеризував як «розмежування гостинності та милосердя» [8, с. 65]. То що ж спричинилося до таких трансформацій (фактично – занепаду) церковної гостинності в Європі, – тим паче, що Статут св. Бенедикта визначив усе подальше історичне буття західного чернецтва й визначає його, певною мірою, досі?

Насамперед не варто забувати, що соціокультурний контекст життя західного чернецтва, в який так успішно «вписав» монастирський Статут св. Бенедикт, не був незмінним, – і характер цих змін блискуче проілюстровано французьким медієвістом Ж. Дюбі: «Увесь простір поцятковано переплетінням слідів пересування людей. Мандрують усі: прочани й торговці вроздріб, шукачі пригод, мандрівні робітники, бродяги» [3, с. 11]. Ще в першій чверті IV ст., тобто фактично з часу поширення монастирів на Заході, з'являються й перші натяки на існування бродячого чернецтва, – твердить Л. Карсавін, покликаючись на св. Августина: «під чернечим одягом провінціями блукає багато лицемірів, які нікуди не були послані, ніде не зупиняються, ніде не осідають» і обманюють народ, вимагаючи «сплати уявної святості» [6, с. 51]. А вже в VIII–XI ст., задовго до появи жебручих орденів, дорогами Західної Європи масово почали мандрувати «дивні ченці», що не мали постійних приходів або свавільно покидали монастирі та проживали в переходах від однієї келії до іншої. Непідсудність світському суду, уникнення податків, можливість повсякчас, не докладаючи праці, мати прожиток у численних монастирях, що надають гостинність «братам», – усе це спричинилося до надмірного множення таких «ченців». А оскільки саме існування мандрівного ченця було *contradictio in adjecto*, а його статус, аж до визнання францисканства, – абсолютно невизначеним, то до справжніх кліриків закономірно домішувалися й уявні – просто бродяги, яким було вигідно прикидатися духовними особами, щоб уникнути суду, повинностей і податей [1].

Надзвичайно широким був спектр мотивів, що зривали кліриків з насиджених місць (власне, й застосування поняття насидженості щодо людини середньовіччя є цілком умовним) і виводили їх на нескінченні дороги – від протестних мотивів циркумцеліонів (лат. *circumcelliones* – ті, що бродять навколо келій) у IV–V ст. до поширення куртуазно-ліричної картини світу та способу життя вагантами (*vaganles* – мандрівні клірики), труверами, мінезингерами в епоху високого середньовіччя (XI–XII ст.). Додамо сюди «моду» на розваги, подвиги, все нове та дивне серед світської знаті, масові паломництва серед бідноти, яка могла сподіватися прихистку, захистку та шматка хліба лише в монастирях, виштовхнутих на велику дорогу убогих, хворих, безробітних і нероб, формування класу купецтва – ремесла, «неугодного Богові» (Іван Златоустий), та множення кількості бродячих музикантів, мімів, акторів та жонглерів, яких, згідно з думкою францисканського проповідника Бертольда Регенбурзького, взагалі слід зарахувати до «сім'ї диявола» й чії душі приречені на загибель і вилучаються з єдиної родини Христової – разом з євреями. То ж не варто дивуватися словам невідомого аббата, що їх наведено в одному з коментарів IX ст.: «Коли б св. Бенедикт був тепер тут, їй-богу, він повелів би зачинити ворота!» [2].

Проте наївно виглядали б спроби пояснити трансформації інституту церковної гостинності самими лише масштабами пересувань та фактами зловживання гостинністю, що аж ніяк у свідомості християнина-ченця не відмінюють його священних обов'язків – і обов'язку гостинності, і обов'язку навернення до Бога тих, хто заблукав, адже істинний учень Христа мусить бути «апостолом

благовістя Царства Божого». Передусім, Західна Церква досить рано – раніше, ніж на Сході, – виступила з енергійними заходами, спрямованими на усунення підозрілих видів чернецтва та відособлення його від світу. Зокрема, Арльські собори 443 і 452 рр. й Турський собор 461 р. заборонили повернення ченців у світ; Ванський собор 465 р. заборонив ченцям пересування без єпископського дозволу [6, с. 51] тощо. На «кількісні» виклики мандрівництва Західна Церква відповіла збільшенням кількості госпіталів і зменшенням обсягів надаваної гостинності до необхідного (можливого) мінімуму. Вже в X–XI ст. Європа буквально вкрилася мережею госпіталів – починаючи з основних шляхів паломників в Італії та Іспанії й поступово поширюючись на північ, щоб у XIII–XIV ст. стати реальністю практично всіх міст і багатьох сіл Заходу. Як і раніше, турбота про подорожнього визначалася законами християнської гостинності: знайти госпіталь допомагали покажчики та люди, спеціально призначені розшукувати убогих по околицях монастирів; а якщо потоки паломників не були надмірними, то ченці, згідно з давньою християнською традицією та приписом Статуту св. Бенедикта, мили гостям руки й ноги. Прагненням надати гостинність якомога більшій кількості мандрівників і водночас убезпечитися від зловживань визначалося й скорочення за необхідності часу перебування у статусі Гостя до однієї ночі та виділення їжі паломникам рівно стільки, щоб ті не померли з голоду. Водночас у госпіталі завжди можна було знайти духовну допомогу та скласти заповіт [2].

Проте згадаймо ще раз про духовну основу бенедиктинського чернечого статуту – «*ora et labora*». То де ж – постає питання – за таких умов знаходити час і можливості для «ога»? «Хто блаженний?» – запитував свого часу Ориген і відповідав: «Той, хто ухилиється від світу, щоб усього себе віддати Господу», – саме з такою метою найперше й приходить людина до чернечої громади. Звернімося ще раз і до роз'яснень уже згадуваного тут аббата клюнійського монастиря Петра Поважного. Зауважимо при цьому, що йдеться про непересічну особистість в історії західного чернецтва: саме за настоятелів Петра Поважного та його попередника Гуго Клунійського абатство досягло найвищого розквіту, конгрегація вийшла за межі сучасної Франції, а загальна кількість клюнійських монастирів сягнула двох тисяч. При цьому монастир користувався величезним авторитетом у суспільстві як такий, де панують строгість і послух у внутрішньому житті, благодійність і гостинність – у зовнішньому. Так от, абат Клуні, відповідаючи главі цистерціанців Бернардові Клервоському, що закидав клюнійському чернецтву відхід від первинної бенедиктинської моделі гостинності (пригадаймо тезу про *congruus honor* – належну честь), аргументує впровадження менш формальної моделі гостинності бажанням прийняти й розмістити всіх або багатьох, не зруйнувавши при цьому внутрішнього життя обителі <виділено нами – МБ> [2]. Це формулювання видається нам надзвичайно важливим для розуміння світоглядних підстав для подальших перетворень інституту церковної гостинності: справді, назріли надто гострі суперечності між практикою широкої монастирської гостинності та розумінням життя в монастирі як відмови від світу й служіння Богові. Підтримувати далі рівновагу між «ога» й «*labora*» вже було неможливим, відвертий і, як доводить подальший досвід, незворотний крен у бік «соціалізації» монастиря став очевидним, – а значить, назріла загроза ідентичності. З огляду на таке цілком закономірними видаються й монастирська реформа, що вела до згортання церковної гостинності, і – вже з XIII ст. – відмова багатьох монастирів навіть від обмежених форм гостинності у прагненні зберегти ідентичність.

Нині, як і повсякчас у кризові періоди розвитку культур, ідентичність залишається надзвичайно гострою проблемою, від розв'язання якої окремими особистостями та локальними співтовариствами залежить самосвідомість культур, – про це докладно пише, зокрема, Д Келнер [11], наголошуючи на появі нових форм ідентичності й застерігаючи, що в умовах «гри за вільним вибором» та перетворення самоідентифікації на «театральну виставу власного Я» можлива цілком втрата контролю над процесом. Насамперед, – підкреслимо, – контролю з боку культури, яка прагне зберегти автентичність. А відтак, культурна відносність стає чинником, що блокує гостинність [4, с. 88–89]. Цілком закономірним наслідком конфлікту ідентичностей бачаться численні інтелектуальні й соціальні конфлікти, що виникають у європейських країнах навколо проблем імміграції, систематично зосереджуючись на культурних відмінностях між «своїми» й «чужими», між «місцевими» та «прийшлими». Давно вже очевидно, що навіть культурно (а не лише соціально й політично!) свідомою частиною населення розвинених країн готова миритися з широкою присутністю й навіть значною впливовістю на своїй території численних груп «інородців», – проте лише за умови, що ті інтегруються в культурне середовище корінного народу, поділяють його звичаї, цінності, смаки. І якщо до останнього часу конфліктність зосереджувалася переважно навколо замкнених

культурних громад, що старанно уникали інтеграції (навіть на первинному рівні – засвоєння мови), то сьогодні вони вже відверто претендують на формування нової європейської ідентичності.

Здається, європейська культура нарешті почала усвідомлювати, що вона сама себе нищить як культуру християнську (а попри всі секуляризаційні тенденції європейська культура все ж лишається християнською), безконтрольно й безумовно запрошуючи до власного дому тих, хто не схильний ні дотримуватися кодексу Гостя й рахуватися з традиціями європейських культур та їх носіїв, ані навіть визнавати за собою статусу Гостя, dokonче претендуючи на роль нового Господаря та, – додамо, – маючи для того вже цілком реальні підстави й перспективи, зважаючи на реальні показники етнокультурної та релігійної динаміки населення. «Європа не повинна боятися біженців, які потребують допомоги й захисту, адже в цьому році їх прибуло всього 0,11% від загального населення Євросоюзу», – спробував заспокоїти європейців глава ЄК Ж.-К. Юнкер, виступаючи з програмною промовою про стан ЄС в Європарламенті 9 вересня нинішнього року. Проте Юнкер оминув увагою те, який відсоток населення становлять іммігранти першого та другого покоління, що вже постійно мешкають у Європі, мають громадянство європейських держав або готуються його отримати. Нічого він не сказав і про ідентичність цих прошарків населення, проблематичність їхньої зінтегрованості в європейські культури, про сформованість у різних країнах Європи окремих національних мігрантських кварталів, сіл чи навіть міст, потрапляючи до яких, людина опиняється в зовсім іншому світі – європейському лише територіально.

Схоже, що нині, як і майже тисячоліття тому, вибух міграційних процесів пропонує альтернативу – гостинність в усталеній соціальній формі чи ідентичність? Лише масштаби інші, а разом з ними й «ціна питання»: якщо попередньо йшлося про ідентичність християнської церкви, то сьогодні – про ідентичність західної християнської культури. Тисячоліття тому, розмежувавши гостинність і милосердя, церква відмовилася лише від гостинності як соціального стереотипу, який загрожував її ідентичності, але не відмовилася (і Папа римський знову про це нагадав) від гостинності як способу здійснення милосердя – для тих, хто справді милосердя потребує, а не для тих, хто на нього претендує і його вимагає. Як вчинить сучасна Європа? Безумовно, вибір за нею.

Список посилань

1. Дорофеев Д. Введение в историю странничества в западно-европейской и русской культурах [Електронний ресурс] / Д. Дорофеев. – Режим доступу : <http://anthropology.rchgi.spb.ru/dok16.htm> (09.09.15).
2. Дубровский И. В. Гостеприимство / И. В. Дубровский // Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://medieval_culture.academic.ru/19/гостеприимство (09.09.15).
3. Дюби Ж. Европа в Средние Века : монография / Ж. Дюби ; пер. В. Колесникова. – Минск : Полиграмма, 1994. – 312 с.
4. Зенкин С. Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению / С. Зенкин // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 1(65). – С. 83–92.
5. Иванов К. А. Средневековый монастырь и его обитатели / Иванов Константин Алексеевич ; Книгоизд-во Т-ва «Петроградский Учебный Магазин». – изд. 4-е, с рис. – Петроград : Типо-литогр. М. П. Фроловой, 1915. – 199 с.
6. Карсавин Л. П. Монашество в средние века / Л. П. Карсавин ; Вступ. статья и коммент. М. А. Бойцова. – [СПб. : Типография Акц. Общ. «Брокгауз-Ефрон», 1912 г. – 110 с.]. – М. : Высшая школа 1992. – 191 с.
7. Левинас Э. Избранное : Тотальность и бесконечное / Эмманюэль Левинас ; пер. И. С. Вдовиной, Б. В. Дубина. – М. ; СПб. : Культурная инициатива : Университетская книга, 2000. – 416 с
8. Монтандон А. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? / Ален Монтандон ; пер. с фр. Е. Гальцовой // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 1(65). – С. 61–70.
9. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А. И. Сидоров. – М. : Паломник, , 1998. – 545 с.
10. Ульянов О. Г. «Филоксения Авраама»: библейская святыня и догматический образ / Ульянов О. Г. // Богословские труды. Т. 35. – М. : Изд-во Московской Патриархии, 1999. – С. 216–232.
11. Kellner D. Popular Culture and Constructing Postmodern Identities / Douglas Kellner // Modernity and Identity / Ed. by S. Lasch and J. Friedman. –Oxford, Cambridge : Blackwell, 1992. – 379 p.

References

1. Dorofeiev D. Introduction into the History of Pilgrimage in Western-European and Russian Cultures [Electronic resource] / D. Dorofeiev. – Access mode: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/dok16.htm> (09.09.15).
2. Dubrovskii I. V. Hospitality / I. V. Dubrovskii // Dictionary of Medieval Culture / Ed. by A. Ya. Gurevich. – M.: “Rossiiskaiia politicheskaiia entziklopediia” (ROSSPEN), 2003 [Electronic resource]. – Access mode : http://medieval_culture.academic.ru/19/гостеприимство (09.09.15).
3. Duby G. Europe in the Middle Ages : monograph / G. Duby ; trans. by V. Kolesnikov. – Minsk : Poligramma, 1994. – 312 p.
4. Zenkin S. Hospitality: to the Anthropological and Literary Definition / S. Zenkin // Novoie literaturnoe obozrenie. – 2004. – № 1(65). – P. 83–92.
5. Ivanov K. A. The Medieval Monastery and its Dwellers / Ivanov Konstantin Alekseevich ; Publishing of the society “Petrogradskii Uchebnyi Magazin”. – 4th ed., ill. – Petrograd : Tipo-litogr. M. P. Frolova, 1915. – 199 p.
6. Karsavin L. P. The Monkhood in the Middle Ages / L. P. Karsavin ; Foreword and commentaries by M. A. Boitsova. – [SPb. : Publishing of JSC “Brockhaus-Efron”, 1912. – 110 p.]. – M. : Vysshiaia shkola, 1992. – 191 p.
7. Levinas E. Selected Works : Totality and Infinity / Emmanuel Levinas ; trans. by I. S. Vdovina, B. V. Dubin. – M. ; SPb. : Kul’turnaiia initsiativa : Universitetskaiia kniga, 2000. – 416 p.
8. Montandon A. Is the Humanistic Philosophy of Hospitality Possible? / Alan Montandon ; trans. from French by E. Gal’tsova // Novoie literaturnoe obozrenie. – 2004. – № 1(65). – P. 61–70.
9. Sidorov A. I. Early Christian Austerity and the Rise of Monkhood / A.I. Sidorov. – M. : Palomnik, , 1998. – 545 p.
10. Ulianov O. G. “Philoxenia of Abraham”: the Biblical Relic and Dogmatic Image / Ulianov O. G. // Theological works. Vol. 35. – M. : Publishing of Moscow Patriarchate, 1999. – P. 216–232.
11. Kellner D. Popular Culture and Constrating Postmodern Identities / Douglas Kellner // Modernity and Identity / Ed. by S. Lasch and J. Friedman. –Oxford, Cambridge : Blackwell, 1992. – 379 p.

БУДЬКО М. В.

доцент, кандидат филологических наук,
доцент кафедры философии Мелитопольского государственного
педагогического университета им. Богдана Хмельницкого (г. Мелитополь, Украина)
e-mail: budko_marina@ukr.net

ГОСТЕПРИИМСТВО ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОГО МИГРАЦИОННОГО КРИЗИСА

Аннотация

Обострение миграционного кризиса в европейских странах актуализирует проблему принятия Другого, побуждая к переосмыслению идеи гостеприимства как социальной практики и как проявления милосердия. Исходя из того, что история христианской церкви и перипетии духовно-нравственных исканий содержат уникальный опыт трансформаций идеи гостеприимства, в частности в ее кризисные периоды, автор прибегает к попытке осознать опыт гостеприимства западной христианской церкви в период Средневековья, – условия его расцвета и причины кризиса, завершившегося разграничением гостеприимства и милосердия.

Ключевые слова: гость, гостеприимство, милосердие, христианская этика, миграционный кризис.

BUD'KO M.

Doctor of Philosophy in Philology,
Associate Professor of Philosophy Department at
Melitopol State Pedagogical University (Melitopol, Ukraine)
e-mail: budko_marina@ukr.net

HOSPITALITY OF CHURCH IN THE CONTEXT OF THE EUROPEAN MIGRATION CRISIS

Summary

Recently the migration crisis in European countries has become particularly acute – the most acute, according to the European Commission, for the entire postwar period. The media channels are full of extremely conflicting information ranging from the numerous records of happy and hospitable invitations made by individual citizens, politicians, states and the European Union as a whole to the disclosure of the updating list issued by the Schengen zone countries which have introduced partial or even full-scale passport control on their borders, to the multiple indignant claims of “ordinary” citizens about the wide-scale disregard of the European cultural and religious traditions by migrants. Amidst the many expressive messages somehow quietly, casually and without excessive pathos sounded the message on September 6, 2015, that Pope Francis in his traditional Sunday sermon in St. Peter’s Square in Rome urged Catholics, monasteries and churches of the European countries to shelter those who “flee from death, war and hunger”.

In general, the problem of migrants is not a new one to Europe, as well as its philosophical problematization rooted in Kant’s project of perpetual peace within the planetary scale, where the insistence on non-alien relation to a foreigner is specified in the right to pay a visit, but not in the right to permanent residence. Over the last several decades, in the face of increase in the number of migrants, the problem has moved to the epicenter of intellectual debate. Being verbalized in one form or another, the issue of “the right to pay a visit” and, moreover, “the right to common ownership of the earth’s surface” (Kant) has found itself among the most pressing issues of practical politics, ideology and law, and it also serves as a more or less clear conceptual background for any modern European reflection on hospitality (E. Balibar, M. Gay-Nykodymov, J. Derrida, J. Kristeva, E. Levinas, A. Montandon, R. Scherer et al.), which, according to E. Levinas, is nothing but subjectivity with the ability to accept the Other.

Upon considering the obvious socio-political emphasis in the European reflections on migrants and hospitality, the call of Pope Francis to hospitality as charity reminded us of at least two things: firstly, the “relations with the Other directly determine ethics” (E. Levinas), and therefore, the delineated range of problems requires first of all ethical and philosophical reflection, including the categories of Christian ethics, secondly, hospitality is not just a stable social and political practice of modern multicultural Europe, it is the long-standing requirement of the divine law that is sanctified by centuries-old practice of Church. Hence, the history of the Christian Church and peripeteia of the spiritual and moral searches prove the unique experience of the idea of hospitality transformations, particularly in the periods of its crisis. In view of this, we will make an attempt to understand the experience of Western Christian Church hospitality in the Middle Ages, – the conditions of its prosperity and causes of the crisis which finished, according to A. Montandon’s apt remark, by separation of hospitality and charity.

Keywords: guest, hospitality, charity, Christian ethics, the migration crisis.

ГОЛОВКО Л.В.

доцент, кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії Запорізького
національного технічного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: lubov.holovko@gmail.com

СУЧАСНА ЕТНОКОНФЕСІЙНА СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ

Анотація

У статті дається аналіз релігійної конфігурації сучасного українського суспільства; обґрунтовується необхідність розробки і впровадження в практику нової парадигми міжцерковних та внутрішньо-конфесійних відносин; розкривається сутність стану міжцерковних протиріч; розкривається сутність стану міжконфесійних протиріч; визначаються умови становлення національних церков; розкривається сутність таких понять як “національна Церква” та “державна Церква”.

Ключові слова: внутрішньо-конфесійний конфлікт, державна Церква, етноконфесійна ситуація, конфесії, національна Церква, міжцерковні відносини, релігійна парадигма

Вступ. Основним завданням тих, хто працював у сфері наукового атеїзму, був пошук і відповідна інтерпретація знань про релігію, що давали відповідні науки. Через чіткі ідеологічні установки того часу запозичені знання вже були антирелігійно зорієнтовані, тому давали спотворені дані.

Однак не всі дослідники радянської доби зводили релігієзнавство лише до заперечення релігії. Так, О. Оніщенко зазначав, що “релігієзнавство не лише заперечує релігію, а й описує її, з'ясовує її природу, сутність, сучасний стан, розкриває тенденції зміни” [1, с. 2]. Болгарський вчений Н. Мизов зауважив, що релігієзнавство “інтерпретує релігійний феномен” [2, с. 3].

Не можна абсолютно відкидати доробки релігієзнавства тоталітарного періоду щодо пізнання релігійного феномена. Вони, безумовно, були. Проте заідеологізований підхід до релігії спричинив те, що навіть такі внутрішні її характеристики як специфіка структури, віра в надприродне, догматичні, канонічні особливості різних віровизнань не розглядалися як предмета сфера окремої, релігійної науки.

Визначена мета – подолання релігії – збіднювала її предметну сферу, перешкоджала самостійному розвитку релігієзнавчих досліджень: “покликанням” наукового атеїзму було передусім не вивчення релігії, а її подолання. Власне на цьому й ґрунтується думка, згідно з якою в релігієзнавстві менш за все можна покладатися на доробок попередніх десятиліть. Саме тому перед релігієзнавцями України стоїть завдання подолати хибні уявлення про релігію, що десятками років формувалися у свідомості людей, довести, що релігія не якась суб'єктивна вигадка, а вираз ірраціональної сторони духовності людини, змінити сучасні релігійні парадигми на роль та значення релігії, зокрема в Україні.

Однією з актуальних проблем релігієзнавства є проблема стану межконфесійних відносин. Перед релігієзнавцями сьогодні стоїть нелегке завдання: скласти та проаналізувати релігійну картину сучасного українського суспільства.

Сучасна конфесійна ситуація в Україні, її пожвавлення вимагає свідомої орієнтації в цій проблемі. Виходячи з цього метою даної статі є аналіз етноконфесійної ситуації в Україні. Для досягнення визначеної мети вирішувалися такі завдання, як розгляд міжцерковних та внутрішньо-конфесійних відносин; становлення національних церков як складової національного відродження.

Обговорення проблеми. У вітчизняному релігієзнавстві проблема етноконфесійних відносин в Україні, різні аспекти цих процесів інтенсивно вивчалися у роботах В. Бондаренко, В. Єленського, С. Здіорука, А. Колодного, П. Яроцького. Важливу роль у дослідженні цієї проблеми відіграло видання “Академічне релігієзнавство”. Знайомство зі змістом цих робіт дозволяє стверджувати, що вони мають багатий фактичний та теоретичний матеріал, який стосується релігійної ситуації, релігійних відносин українського суспільства. Разом із тим його висвітлення подається, як правило, з позиції викладу історичних фактів і свідок, що на наш погляд, не дозволяє стверджувати, що у сучасних умовах глобалізації нарізла необхідність розробки і впровадження в практику нової парадигми модернізації міжцерковних та внутрішньо-конфесійних відносин.

Релігійна карта України ніколи не була монокофесійною. Навіть у часи давньої України Русі, окрім богів, яким поклонявся увесь східнослов'янський світ, серед окремих племен існувало ще й поклоніння місцевим богам.

Останнє десятиріччя XXI століття – це період інтенсивного розвитку релігійної конфігурації в Україні. При цьому зростає не лише кількість релігійних громад, а й сама кількість цих конфесій. Нині в Україні почали свою діяльність нові, як для неї і її історії, течії. Найважливішою складовою релігійного життя в Україні є православ'я. Загалом воно об'єднує 11979 громад. Домінуючою в православ'ї є Українська православна церква, що знаходиться в юрисдикції Московського патріархату. Відбувається пошкваллення релігійної діяльності різних конфесій в Україні, яке наступило лише з початком перебудовуючих процесів. Воно захопило переважно західні та центральні області. На півдні й сході країни це пошкваллення було незначним. Основною передумовою активізації церковно-релігійного життя в Україні було розгортання демократичних процесів. Цьому сприяло певною мірою також відзначення в 1988 році тисячоліття ювілею прийняття християнства [4].

Хоча переважна більшість віруючих в нашій країні вважають себе православними, Україна історично сформувалася як країна багатоконфесійна. Майже половина релігійних громад зосереджена в сімох західних областях країни. На 10 тисяч населення у цьому регіоні припадає 9,6 громад, що значно більше, ніж у південно-східних областях, де цей показник дорівнює 2,9. Такий стан реально відбиває названі відмінності у релігійній культурі регіонів, які існували в Україні і до того часу, коли політики щодо церкви на західних землях і у Великій Україні стала принципово відмінною.

Однак для осягнення етноконфесійної ситуації в Україні кінця XX – початку XXI сторіччя особливе значення має розгляд конфігурації й структури православ'я України. За різними дослідженнями від 55 до 65% опитаних віком понад 16 років у нас вважають себе православними. За офіційною статистикою статутів релігійних організацій, зареєстрованих у відповідності до чинного законодавства про свободу совісті, біля 71% православних парафій належить Українській православній церкві в єдності з Московським патріархатом (УПЦ), 21% – Українській православній церкві Київського патріархату (УПЦ КП), 8% – Українській Автокефальній православній церкві (УАПЦ).

Для більшості проголошення належності до православ'я є етнополітично й культурно обґрунтованим кроком і про це свідчить відокремлення соціологами чималого прошарку просто православних. Так, за деякими опитуваннями значна кількість осіб, які вважають себе православними, але не можуть визначитися з належністю до конкретної інституції, сягає 15-16%. Це, безсумнівно, водночас і маніфестація власної самототожності, і вияв недорозвиненості власної ідентичності, нездатності виокремитися з “православного суперетносу”, і визнання номінальності своєї православності (бо бути православним поза тілом Церкви неможливо), і реакція на міжправославний конфлікт в Україні [5].

Міжправославний конфлікт в Україні є більш-менш адекватним віддзеркаленням суспільно-політичного контексту, культурних відмінностей, зіткнення різних рівнів національного самоусвідомлення, різних типів історичної пам'яті і поглядів на майбутнє України. Міжправославний конфлікт в Україні є водночас і віддзеркаленням і тих складнощів, які наявні в російсько-українських та українсько-російських відносинах, а також не меншою мірою нинішнього стану кризи в повноті православ'я, де етнічний принцип створення автокефалій домінує над помісним, найбільш адекватним суті православ'я.

Таким чином, оздоровлення ситуації навколо православ'я в Україні здатне відбуватися принаймні у двох напрямках. Перший – це розвиток, внаслідок якого православ'я в Україні стає дедалі більш органічним національному, культурному контекстові. Другий – це повсюдне утвердження православ'я, як сутнісного ядра власного розуміння церкви. Для православного розуміння жодна помісна Церква не може бути вищою за іншу: взаємини між Церквами не можуть будуватися на принципі сюзеренітету, а першочестя є нічим іншим, як першістю серед рівних, першістю відповідальності та любові. При цьому утвердження самостійності церкви не означає самодостійності: в управлінні, ні в якому разі не означає самостійності у віровченні, яке є одне й те саме. Зберігається воно Вселенською церквою. Іншим вузлом протистояння, який виник в Україні на релігійному ґрунті у другій половині 80-х років XX століття, є православно-греко-католицький конфлікт, який також має глибоке історичне коріння, був переведений у надзвичайно гостру фазу розгромом у повоєнні роки Української Греко-католицької церкви (УГКЦ) сталінським режимом і спробою розчинити греко-католицькій виклик у тілі Російської православної церкви. Очевидно, що

православні галичани довго не могли визначити реальності виходу з катакомб греко-католиків, які понад 40 років діяли у підпіллі: УГКЦ від часу своєї легалізації у листопаді 1989 р. відновила свої структури і з багатьох показників вийшла на довоєнний рівень. Вона має вже майже 3000 громад (17 всіх релігійних громад країни), 78 монастирів, 12 духовних навчальних закладів. Водночас після виходу з підпілля греко-католикам не завжди вдавалося уникнути триумфізму і, головне, – визнати зі свого боку іншу реальність, а саме те, що в Галичині, яка до Другої Світової війни була суцільно греко-католицькою, сформувалась потужна й числена православна громада. Православні та греко-католики претендували на одні й ті ж самі храми: греко-католики вимагали офіційної реабілітації своєї церкви [6].

Спалах конфлікту відбувся в умовах надзвичайно гострої політичної боротьби і послаблення владної вертикалі, що не дозволило локалізувати конфлікт. Вже на ранній стадії розвитку цього конфлікту, не вдалося застосувати практично жоден з ефективних підходів до урегулювання міжконфесійних та міжетнічних конфліктів: відмова від опори виключно на інститут більшості, відмова від досягнень у стислий термін етнічної (конфесійної) ідентичності; необхідність безумовної деполітизації конфлікту. Найбільш гостра фаза православно-греко-католицького конфлікту вже залишилася позаду, але навіть на початку XXI століття приблизно 300 населених пунктів в Галичині й Закарпаття були охоплені більш-менш серйозними протистояннями між суб'єктами конфлікту. Це втричі менше, ніж на початку 90-х років. Однак для врегулювання конфлікту необхідно не лише задоволення майнових претензій сторін, налагодження ефективного механізму взаємодії між ієрархіями конфліктуючих сторін, сприятлива міжнародна ситуація, але і зміни у свідомості. Соціально-психологічний аналіз конфліктів на території колишнього радянського союзу свідчить про необхідність пройти шлях нагнітання до відкритого зіткнення як передумову зняття конфліктної ситуації, а це, зрозуміло, досить складний шлях. Не безпроблемними є також відтворення на території України інституцій Римо-католицької церкви. Впродовж останнього десятиліття ця Церква збільшила кількість своїх громад в Україні вдсятеро, хоча збільшення загалом всіх релігійних громад в Україні за цей період склало 3,2 рази. Православні часто витлумачують таке стрімке поширення як експансію, аргументуючи тим, що майже 70% римо-католицьких священнослужителів в Україні – іноземні громадяни. Римо-католики однак, заперечують те, що їхні структури переважають реальні потреби їхніх вірян. Вони зазначають, що навіть на тих землях, які входили до складу Російської імперії, їм належало більше культових споруд, аніж зараз в Україні.

Водночас римо-католицькі громади мають відчутне етноконфесійне забарвлення: більшість їх зосереджено в областях, де мешкає дві третини польського населення України, приблизно десята частина – на Закарпатті де католицизм латинського обряду сповідує частина угорців, а також словаки та німці.

Протестантизм стає дедалі більш помітним елементом конфесійної картини в Україні. Але навіть часом дуже гострі суперечки православних і греко-католицьких ієрархів навряд чи сприятимуть протестантизму в найближчій перспективі змінити релігійну конфігурацію України. Протестантські громади дійсно становлять чверть всіх релігійних громад України. Однак, ці громади не є чисельними. Так, у найбільшій протестантській спільноті – Всеукраїнському союзу об'єднаних Євангельських Християн-Баптистів кожна громада об'єднує в середньому 67-70 членів. Протестантські громади розвиваються доволі динамічно, але цей динамізм часто перебільшується. Масового потягу до протестантських общин, тобто “протестантського буму”, як, наприклад, у Латинській Америці, де впродовж десятиліття протестантські громади збільшилися на десятки мільйонів осіб, в Україні немає. Кількість протестантських громад зростала в нашій країні протягом останніх десяти років у 2,4 рази, а православних – у 2,5 рази. Разом із тим у протестантському середовищі дедалі активнішими стають “нові протестанти”, тобто протестантські спільноти, які не пов'язані із євангельським рухом, що виник на півдні України в другій половині XIX століття. Найбільш помітним явищем з поміж таких спільнот стали харизматичні громади (понад 50 тисяч вірян). Практикуючи більш емоційні та менш стереотипні обрядові, культові дійства, ніж традиційні для України протестанти, вони успішно конкурують із ними, особливо щодо впливу на молодь [7].

Водночас традиційні для України протестантські общини не вичерпали свого подальшого поступу. Вони продемонстрували власну здатність успішно вирішувати внутрішні проблеми і зараз відпрацьовують нову для вітчизняного протестантизму модель релігійної громади, яка б поєднала традиційно високу дисципліну, релігійну домінанту в свідомості вірян-протестантів, закритість щодо секулярних впливів із високою соціальною активністю, відкритістю до суспільства, посиленням впливом на його життя.

Етноконфесійні спільноти в Україні, тобто громади, де етнічні та конфесійні рамки повністю співпадають, не є надто чисельними. Це – іудейські громади (близько 100), реформанти-угорці (близько 90), німці-лютерани (близько 30), вірмени-вірні Апостольської та Католицької вірменських церков (15), а також протестантські громади шведів, корейців тощо. До таких спільнот слід віднести й мусульманські громади кримських татар (понад 200), а також караїмів та кримчаків, які є дуже специфічними та самобутніми етноконфесійними групами.

Значна вага новітніх релігійних течій (НРТ) сайєнтистського, неоязичницького, теологічного, психотерапевтичного та інших напрямів, чії статuti зареєстровано відповідно до чинного законодавства, не дає уявлення про рівень присутності таких течій у релігійному просторі України. Причини їхньої появи і розвитку є такими ж, як і в інших країнах Центрально-Східної Європи і навіть як в більшості країн, чия культура сформувалася у лоні іудо-християнської цивілізації.

Вони не просто входять в сучасне життя нашого суспільства, несучи з собою багато проблем. Крім таких очевидних негативних наслідків, як трагедії масового суїциду чи асоціальна орієнтація і сектантська замкненість послідовників новітніх релігійних течій, треба говорити про глибинні зміни в свідомості, навіть архетипи сучасної людини [8]. Але в діяльності новітніх релігійних течій неможливо водночас не бачити позитивних моментів: адекватності вчення потребам часу, діалоговий режим існування в суспільстві, плюралізм релігійного життя. Неоднозначність процесів, які пов'язані з виникненням і функціонуванням НРТ потребує серйозної уваги.

Очевидно, етноконфесійна структура українського суспільства, яка склалася на початку ХХІ століття і далі зберігатиме традиційну конфігурацію, де динамічний розвиток протестантських спільнот і нових релігійних рухів становитиме виклик для постійного оновлення конфесій, які складають ядро цієї структури – Православ'я та Греко-католицизму.

Національне самовідродження не лише стимулювало активізацію релігійної діяльності різноманітних конфесій в Україні, а й поставило питання про національну релігію українців. Актуалізація цього питання зумовлена рядом факторів. Політика гомогенізації українського народу щодо тих чи інших національно-релігійних ідей, яку проводять нині представники творчої інтелігенції, спрямована на формування уявлення про християнство, як про єдиного носія національної самобутності. Саме тому робиться спроба національно орієнтованих сил в Україні використовувати релігію як засіб відродження українського етносу. Проблема національної релігії постає ще й тому, що відродити українську культуру можна лише за умови включення до неї всіх складових духовного етносу, в тому числі й тих, котрі тривалий час розглядалися як щось чуже для нього.

Розбудова Української державності тісно пов'язана з реалізацією ідеї розбудови Української національної церкви. Оскільки і в сучасному світі релігія має надто вагоме значення, то ні політичні чи економічні, ні духовні чи культурологічні проблеми не можна вирішити позитивно без її участі. Кожна національна держава з необхідністю формує та реалізує геоконфесійні інтереси націй як особливу зацікавленість до міжнародних відносин у сфері релігійно-церковного устрою. Така позиція держави зумовлюється також їхньою турботою про національну безпеку в новітню епоху духовної експансії.

Характерним для України є те, що практично завжди релігійні центри, під юрисдикцією яких перебували її церкви, розміщувалися за її межами. Особливість організаційної структури православ'я при підпорядкуванні національних церков одна одній з необхідністю тягне за собою політичну залежність нації. Однак, треба зазначити, що в певні історичні періоди підпорядкування національних церков України незалежним міжнародним релігійним центрам відіграло позитивну роль у збереженні українського етносу. Характерно, що політика колоніальних режимів і пануючих при них церковних структур щодо церков в Україні, котрі якоюсь мірою сприяли виживанню націй, була майже ідентичною як за монархічним часів, так і за комуністичного режиму.

РПЦ за радянських часів стала, до певної міри, вже не церковною структурою в первинному розумінні цього поняття, а скоріше політизованою інституцією. Парадокс Росії в тому, що вона, з огляду на свою історію та на сучасну державну структуру іншої політики, ніж імперської, проводити не може. Україні потрібно звикати до цього і відповідно вести свою політику максимальної можливості інтеграції у світове співтовариство й щонайперше в Європу. Особливу роль при цьому мають відіграти якраз українські церкви, включаючи Помісну православну й греко-католицьку, а також протестантські, які чітко підкреслюють свою духовну відмежованість від Росії. Відомо, що укорінення у свідомості нації “духу капіталізму” певною мірою залежить від засвоєння “протестантської етики”. Україна в цій справі має неабиякі традиції, оскільки “євангельські пробудження” в Російській імперії сталося саме на українській землі, де вони знайшли надзвичайно

сприятливий ґрунт [9]. Протестантизм з його толерантністю і відомим внеском у розвиток загальнолюдських цінностей міг би і в наш час разом з Українським православ'ям сприяти подоланню тоталітарстських стереотипів у свідомості української нації, бо етнічне підґрунтя для цього є. Певний демократизм здавна був притаманний Українській церкві, що також добре відзначив у своїх працях М. Грушевський: “Народне українське життя не прийняло ортодоксії й зісталося на завсігда при певній духовній і релігійній свободі – широкім погляді на віру і мораль” [10, с. 9]. Відтак, відокремлення УПЦ і ослаблення РПЦ творить благо для релігійної ситуації в Україні.

Ґрунтуючись на тому, що насильницьке викорінення релігії було неприродним та антигуманним і привело до порушення структури українського етносу, наша нація, розбудовуючи свою державність, визнає, що не останню роль у цьому процесі має створення національної помісної церкви.

Національною церквою є Церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період і сприяє розвитку і збереженню етнокультури, самосвідомості і менталітету визначеної нації, користується національною мовою як богослужбовою та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території. Національна зовсім не означає єдина для всієї нації і звичайно, не є аналогом національно-державної релігії, хоча друге може формувати національну церкву. Проте не слід ототожнювати поняття національна Церква і Церкви національної зорієнтованості. Нація в один і той же час може мати будь-яку необхідну їй кількість конфесій, котрі сприяють її збереженню і розвитку, але не всі вони вважаються національною церквою.

Зміцнення всіх атрибутів Української держави сприяє формуванню громадянського суспільства. Аналіз тенденцій етноконфесійного розшарування в Україні засвідчує, що штучно затриманий процес етноконфесійного розвитку в Україні знаходить своє русло.

Національною в Україні постає не та Церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу, функціонує на його рідній землі чи має тривалу історію. Якщо церква ігнорує у своїй діяльності національну мову, нехтує національні інтереси, то така церква не є українською національною навіть за умови приналежності значної кількості її парафіян до українського етносу. Нині в Україні до національних релігійних об'єднань можна віднести Церкву Київського патріархату, Автокефальну православну, Українську Греко-католицьку, а також рідновірські течії. Національну зорієнтованість виявляють в Україні церкви Євангельських християн-баптистів, Адвентистів сьомого дня, Християн віри Євангельської, деякі інші [3]. Складною є проблема буття на українських землях нових релігійних течій. Але й тут є певні сучасні зрушення. Так “товариство свідомості Кришни” стало на шлях використання у богослужбній практиці української мови, українських мелодій, перекладу українською мовою священних книг. Більш того, теологи Товариства прагнуть віднайти корені своєї традиції в глибокій історії України ще часів її трипільської культури [7].

Певній консолідації національних меншин в Україні, розвитку національної самосвідомості етносів служать національні релігійні течії, зокрема німецько-лютеранська Церква, польська та чесько-католицька, грецька православна, єврейсько-іудейська. Помітний вплив у житті деяких національних меншин має іслам. Це особливо стосується кримських татар.

Поняття “національна церква” не є тотожним поняттю “державна Церква”. Якщо перша постає складовою духовно-культурного життя нації, то друга – складовою соціально-політичного процесу. Якщо в одній державі може бути кілька національних церков чи течій, то державною в країні постає переважно одна церковна організація. Україна через свою складну історію не може мати своєї державної церкви, хоча на це претендують деякі церкви. Але якщо таке прагнення до цього ХПЦ Київського патріархату певною мірою ще можна виправдати і зрозуміти, то негласна підтримка з боку деяких державних інституцій Православної церкви України Московського патріархату явно не йде в русі процесу суверенізації нашої країни [9].

Свого часу митрополит Андрій Шептицький застерігав, що роз'єднання українців за конфесійним принципом “доведе народ до повної руїни, якщо представники українських церков не знайдуть способу поєднатися” [10, с. 80]. Однак релігійний фактор в Україні ніколи не був етноутворюючим і етноінтегративним чинником. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. Оскільки Україна є поліконфесійною, то національної єдності тут можна досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного і релігійного плюралізму. Християнські конфесії не мають прагнути до свого монопольного впливу на релігійно-духовне життя всіх українців, а наявні між ними відмінності переносити на національний ґрунт, якщо вони бажають служити національному відродженню України.

Висновки. Україна – багатонаціональна та багатоконфесійна держава. Тут, справді, зустрівся і зімкнувся не лише православний Схід і католицький Захід, а й Схід і Захід в масштабному, геополітичному вимірі.

Найважливішою складовою релігійного життя в Україні є православ'я, яке загалом об'єднує понад 12 тисяч громад, що складає більше половини діючих в Україні релігійних об'єднань. Досить активно діє Українська Греко-католицька церква. Серед церков, що активно розвиваються, є Римокатолицька церква. Нині в Україні широко представлені різні протестантські Церкви. Значно зросла в Україні кількість мусульманських громад, проте єдиної структури ця конфесія ще не набрала. З'являються і знаходять прихильників та активних послідовників християнські та неохристиянські течії, серед яких є досить екзотичні, далекі від національної історії і культури.

У правовій державі, демократичному суспільстві гарантується свобода світоглядного вибору, якщо він не виходить за межі загальнолюдської етики, не перешкоджає утвердженню особистості, моральному здоров'ю суспільства. Багатоконфесійність в Україні, яка намагається інтегруватись у християнську Європу, не повинна бути причиною міжконфесійних конфліктів. Якщо на теренах України зустрілися дві християнські течії – Східна і Західна, то варто прислухатися до думки на необхідність для України осмислення Української церкви як іманентно-дуалістичної, яка не переймається пошуками “істинної віри” чи констатуванням “єдиної національної Церкви”.

Спроба штучно творити якусь “єдину українську Церкву”, “визнану державну релігію”, стала б трагічною помилкою для загальної справи. Неправильно також розчленовувати Україну на сфери переважаючого конфесійного впливу.

Українська незалежна держава, патріотичні громадські формування можуть і повинні зробити все, щоб в Україні запанували релігійний мир, міжконфесійна співпраця. Християнські церкви мають досить різноманітний за формами і багатий за змістом екуменічний досвід. Українським церквам бажано запропонувати його, щоб активно включатися в екуменічний процес, який сприяв би міжконфесійному діалогу і зближенню усіх Українських церков на ґрунті національного відродження, духовного оздоровлення суспільства.

Список посилань

1. Онищенко А.С. Актуальные вопросы атеистической пропаганды / А.С. Онищенко. – К. : Просвещение, 1984. – 272 с.
2. Мизов Н. Религиознание: система и сущность / Н. Мизов. – София : Изд-во БАН, 1977. – 234 с.
3. Здіорук С.І. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти / С.І. Здіорук. – К. : НІСД, 1993. – 60 с.
4. Онищенко О.С. Християнство в контексті історії і культури України / О.С. Онищенко // Матеріали першої міжнародної наукової конференції "Християнство в контексті історії і культури України", 28-29 листопада, Київ, 1997 ; НАН України, Від-ня історії, філос. і права [та ін.]. – К. : [б. в.], 1997. – С. 67-75.
5. Релігійне життя в Україні. Стан, проблеми, шляхи оптимізації / В.Д. Бондаренко, В.Є. Єленський, В.С. Журавський. – К. : Логос, 1996. – 36 с.
6. Історія релігії в Україні: Навч. посібник / За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К. : Т-во "Знання", КОО, 1999. – 735 с.
7. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади) / Н.П. Дудар, Л.О. Филипович. – К. : Наук. думка, 2000. – 132 с.
8. Баркер А. Новые религиозные течения / А. Баркер. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. – 282 с.
9. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. Ч. 1 / Нац. акад. Наук України, Ін-т філософії ; [відп. ред. П.І. Косуха]. - Київ : [б. в.], 1994. – 176 с.
10. Грушевський Н. З історії релігійної думки на Україні / Н. Грушевський. – К. : Освіта, 1992. – 192 с.
11. Шептицький Андрій, митрополит. Як будувати Рідну Хату? / Андрій Шептицький // Українське відродження і національна церква. – К., 1990. – С.80.

References

1. Onyshchenko A.S. Aktual'nye vopros y ateysticheskoy propahandy / A.S. Onyshchenko. – K. : Prosveshchene, 1984. – 272 s.
2. Myzov N. Relyhyoznanye: systema y sushchnost' / N. Myzov. – Sofyya : Yzd-vo BAN, 1977. – 234 s.
3. Zdioruk S.I. Etnokonfesiyna sytuatsiya v Ukrayini ta mizhtserkovni konflikty / S.I. Zdioruk. – K. : NISD, 1993. – 60 s.

4. Onyshchenko O.S. Khrystyianstvo v konteksti istoriyi i kul'tury Ukrayiny / O.S. Onyshchenko // Materialy pershoyi mizhnarodnoyi naukovoï konferentsiyi "Khrystyianstvo v konteksti istoriyi i kul'tury Ukrayiny", 28-29 lystopada, Kyiv, 1997 ; NAN Ukrayiny, Vid-nya istoriyi, filos. i prava [ta in.]. – K. : [b. v.], 1997. – S. 67-75.
5. Relihiyne zhyttya v Ukrayini. Stan, problemy, shlyakhy optymizatsiyi / V.D. Bondarenko, V.Ye. Yelens'kyu, V.S. Zhuravs'kyu. – K. : Lohos, 1996. – 36 s.
6. Istoriya relihiyi v Ukrayini: Navch. posibnyk / Za red. A.M. Kolodnoho, P.L. Yarots'koho. – K. : T-vo "Znannya", KOO, 1999. – 735 s.
7. Novi relihiyni techiyi: ukrayins'kyu kontekst (ohlyad, dokumenty, pereklady) / N.P. Dudar, L.O. Fylypovych. – K. : Nauk. dumka, 2000. – 132 c.
8. Barker A. Novyye relyhoznye techenyya / A. Barker. – SPb. : Yzd-vo Russkoho Khrystyanskoho humanytarnoho ynstytuta, 1997. – 282 s.
9. Suchasna relihiyna sytuatsiya v Ukrayini: stan, tendentsiyi, prohnozy. Ch. 1 / Nats. akad. Nauk Ukrayiny, In-t filosofiyi ; [vidp. red. P.I. Kosukha]. - Kyiv : [b. v.], 1994. – 176 s.
10. Hrushevs'kyu N. Z istoriyi relihiynoyi dumky na Ukrayini / N. Hrushevs'kyu. – K. : Osvita, 1992. – 192 s.
11. Sheptyts'kyu Andriy, mytropolyt. Yak buduvaty Ridnu Khatu? / Andriy Sheptyts'kyu // Ukrayins'ke vidrodzhennya i natsional'na tserkva. – K., 1990. – S.80.

ГОЛОВКО Л.В.

доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Запорожского национального технического университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: lubov.holovko@gmail.com

СОВРЕМЕННАЯ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В УКРАИНЕ

Аннотация

В статье дается анализ религиозной конфигурации современного украинского общества; обосновывается необходимость разработки и внедрения в практику новой парадигмы межцерковных и внутренне-конфессиональных отношений; раскрывается сущность состояния межцерковных противоречий; раскрывается сущность состояния межконфессиональных противоречий; определяются условия становления национальных церквей, раскрывается сущность таких понятий как "национальная Церковь" и "государственная Церковь".

Ключевые слова: внутренне конфессиональный конфликт, государственная Церковь, этноконфессиональная ситуация, конфессии, национальная Церковь, межцерковные отношения, религиозная парадигма.

GOLOVKO L.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department of Zaporizhzhya National technical University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: lubov.holovko@gmail.com

MODERN ETHNO-CONFESSIONAL SITUATION IN UKRAINE

Summary

The article analyzes the religious configuration of contemporary Ukrainian society; The necessity of development and implementation in practice of the new paradigm of inter-church and inner- confessional relations; reveals the essence of the state of inter-church conflict; reveals the essence of the state of inter-confessional conflict; determined by the conditions of formation of national churches , the essence of such notions as "national church" and "state church" .

Religious map of Ukraine was not monoconfessional even in times of Kievan Rus. The last decade of the XXI century is a period of intensive development of the religious configuration in Ukraine. This increases not only the number of religious communities, but also the number of these faiths. The most important part of religious life in Ukraine there orthodoxy: it combines 11979 communities. It activates the religious activities of various confessions in Ukraine, which came with the beginning of perestroika processes. The basic premise activation church and religious life in Ukraine was the deployment of democratic processes. Modern

religious situation in Ukraine, its revitalization requires a conscious orientation in this problem, so the purpose of this article is to analyze ethnic and religious situation in Ukraine. To achieve this goal tasks such as viewing inside the church and within confessional relations, the formation of national churches as part of the national revival.

Between Orthodox conflict in Ukraine is an adequate reflection of the socio-political conflict, cultural differences and clashes of various levels of national consciousness, the different types of historical memory, and views on the future of Ukraine. Conflict between the Orthodox in Ukraine is both a reflection of and the difficulties that exist in the Russian-Ukrainian and Ukrainian-Russian relations.

National Revival not only stimulated the intensification of the activities of various religious denominations in Ukraine, but raised the question of the national religion of Ukrainians. The problem is now the national religion is constantly rising because some intellectuals present the idea, aimed at forming ideas about Christianity as the sole carrier of national identity. Therefore, an attempt is made nationally oriented forces in Ukraine to use religion as a way of revival of the Ukrainian ethnos.

Ukrainian nation, forming their own state, I'm sure not the last role in this process is the creation of a national local church. National does not mean the same for the entire nation and, of course, is not synonymous with national and state religion, although the latter can form a national church. But we should not equate the concept of "national church" and the "national religion". Obviously, ethnic and confessional structure of the Ukrainian society which has developed in the beginning of XXI century and will continue to keep the traditional configuration, where the dynamic development of the Protestant communities and new religious movements will create a challenge for the continuous updating of denominations that make up the core of this structure - the Orthodox and Greek Catholic. Christian denominations do not have a monopoly tends to its impact on religious and spiritual life of Ukrainians.

Keywords: internal religious conflicts, the State Church, ethno-confessional situation, denominations, national Church, interchurch relations, religious paradigm.

УДК: 141.7:140.8:392.3:008(091)(53)

ЕЛЬ ГУЕССАБ КАРИМ

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: karimk@ukr.net

ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ ПРОБЛЕМИ АРАБСЬКОГО СВІТУ В СУСПІЛЬСТВОЗНАВЧІЙ ДУМЦІ

Анотація

У статті проаналізовано стан арабських країн у зв'язку з інтенсивними глобалізаційними процесами, які призводять до інноваційних зрушень як в культурі, так і в традиційних засадах арабського суспільства. Загальна тенденція Європи до демократизації узгоджується з тим, щоб поширити та адаптувати цей процес до арабських країн. У той самий час знаходимо безліч наукових розвідок, які доводять протилежну тенденцію до звуження цього процесу, а відповідно – плани арабських спільнот існувати й надалі на традиційних засадах, адже все нове є так званим індикатором майбутніх катаклізмів, які призводять до нищення культури, глибокої руйнації усталених традицій арабського суспільства. Посилена увага відводиться ісламу як одному із факторів державотворення (вплив на поведінку, мораль, громадські стосунки). Засади ісламу стають перешкодою до трансформації арабського суспільства та введення інноваційних структур. Інноваційні процеси, які відбуваються у Арабському Сході дають змогу накреслити подальшу схему зрушень у соціально-політичній та ідеологічній системах.

Ключові слова: традиціоналізм, інноваціоналізм, демократизація, Арабський світ, глобалізація, Іслам.

Постановка проблеми. Сучасні умови розвитку суспільства призводять до того, що в країнах світу відбувається інноваційні процеси, які стосуються насамперед економіки, політики та культурного життя. Перебуваючи в умовах глобалізації, арабські країни залишаються лише в контексті цих змін, адже спроба відходу від традиціоналізму викликає лише хворобливі повороти в

долі мешканців країн Арабського світу. За своїми формальними ознаками арабський світ є нестабільним, адже в ньому панує ґрунтовно утверджений традиціоналізм, який представлений панівною релігією (Ісламом), яка витісняє все нове та чуже, і водночас свої права на освоєння Арабського світу заявляють інноваційні процеси, які стосуються не лише економіки, політики, але й духовного життя. Спроба ввести деякі інноваційні порухи в іслам, зокрема примирити науку та релігію, розширити права жінок (рівноправне навчання) та чоловіків, підтримувати позицію щодо зближення з іншими релігіями. Це і зумовлює посилений інтерес, який викликаний необхідністю розмежування традиційного й інноваційного в державах Арабського світу.

Ступінь наукової розробленості проблеми. До питання традиціоналізму у своїх працях зверталися такі арабські дослідники, як: М. Вальсан, К. Мутті, Х. Сидоров (зокрема виголошена ним доповідь на круглому столі в м. Києві «Ісламські традиціоналісти та ісламський традиціоналізм»), Ф. Шуон, й т. д., щодо інноваціоналізму, то йому присвятили свої праці А. Тархан, Ф. Саллук, М. Хор, які прагнуть адаптувати інновації до суто арабських реалій, серед українських науковців слід назвати таких: О. Волович, О. Коппель, Ю. Кочубей, Б. Парахонський і багато ін. Під інноваціоналізмом слід розуміти розширення економічних, політичних, духовних зв'язків, останнім часом арабський світ стоїть перед вибором, але вибором іншого типу, що витікає з історичної специфіки сучасного духовного життя арабського суспільства [2, с. 5]. Комплексний підхід, що має на меті всебічне і ґрунтовне висвітлення цієї теми, лише започатковується, але деякі його прояви виявляються у працях Г. Екерта, О. Саламіна, О. Фісуна, В. Хороса та ін., а тому ця тема потребує подальшого вивчення.

Значна увага приділяється розвитку Арабського світу в сучасну епоху, що деяким чином зумовила вибір теми дослідження «Традиціоналізм та інноваціоналізм у сучасному арабському суспільстві». адже від готовності залежить подальший розвиток країн Арабського світу у XXI столітті, тому метою нашої розвідки – з'ясування умов, які викликають зміни в традиційному Арабському світі, необхідно дійти прагматичних узагальнень щодо становлення нової системи знань стосовно арабського регіону. У своєму дослідженні подаємо також паралелі існування традиційного та інноваційного у близькосхідних державах.

Виклад основного матеріалу. Арабський світ має власну концепцію розвитку в межах своєї території, а тому йому необхідно спиратися на тисячолітню історію і традиції. Але все ж він не в змозі уникнути процесів, які намагаються проникнути до простору зовсім іншої ментальності. Історичний розвиток арабських країн наклав певний відбиток і на свідомість її жителів, а звідси – панічний страх і кардинально змінені настрої. Розглядаючи питання традиціоналізму необхідно розуміти під цим поняттям приналежність до традиційно устелених цінностей. Під інноваціями слід розуміти ступінь глобалізації, який сприймається арабами неоднозначно. Арабський світ *الى عالم العربي* країни, які складаються з протиріч, а визначальною основою цих протиріч є їх недиференційований поділ на сильні (з потужною економікою, системою нафтовидобування) та слабкі (які знаходяться або на межі між середнім достатком, або на межі бідності – змушені жити на два долари в день, тобто не мають власних енергоресурсів) держави. І найтрагічнішим в цій ситуації є те, що ні одна з держав не йдуть на поступки, на зближення, таким чином, вступають між собою у змагання, жодного кроку на шляху до співпраці. І це все викликано традиційно усталеним розподілом (згідно з принципами ісламу не дозволяється накопичення багатства – нафта ж є на сьогодні найбільшим багатством), але при цьому економічний розвиток країн Арабського світу бажає бути ліпшим. Специфічною ознакою політичної системи на Арабському світі є Іслам, який керує важелями влади не тільки на внутрішньополітичній, але й на міжнародній арені. Про інтерес до глобалізаційних процесів у Арабському світі свідчить велика кількість конференцій і круглих столів, які проводять в арабських столицях [2, с. 103]. До традиційних концепцій Арабських країн слід віднести такі: «ісламської держави», «ісламської економіки», «ісламської солідарності». Наразі в сучасному мусульманському світі панують дві течії, які є визначальними: традиціоналістка та модерністська (інноваційна). У сучасному ісламі існують різні точки зору, різне ставлення до подій, які стосуються сучасного суспільного розвитку, до новацій, які спричинені глобалізаційними процесами. На думку Х. Сидорова, традиціоналізм тісно пов'язаний з консерватизмом, але ці два поняття не є тотожними. Прихильники традиціоналізму звертаються до ісламу, як основи всього суцього. На сьогоднішній день відбувається криза в ісламському традиціоналізмі, оскільки вплив Західного модернізму, який прагне викоринити релігію на шляху до модернізації Арабського світу. Як зазначав російський традиціоналіст К. Леонт'єв: кожне суспільство, цивілізація проходить три фази свого розвитку, первинну, прогресуюче об'єднання й складність, вторинне суміщене спрощення. Якщо звернутися до ісламської історії то варто зазначити, що первинна простота, яка містить у собі всі реалії традицій,

без сумніву, це була епоха так званих (Салаф ас-салих *السلف الصالح*) Другий етап ми спостерігаємо, коли нові Салафіти *السلفيون* звиряють свої дії з фрагментарними текстами, а це вже схоже на фрагментарність знань (яким не властиві ні «третій вимір» того суспільства, ні знання, якими воно володіє, яка не зводиться до сухої текстуальної інформації). А отож, це і є другий етап під назвою – вторинного зміщеного спрощення, тому що саме це явище ми частіше за все бачимо щодня. Між цими двома фазами знаходиться – епоха прогресуючої складності, тобто розквіт ісламського класицизму, який витворив цивілізацію, культуру, які домінують у світі на п'єдесталі його розвитку [5]. Свою позицію щодо інноваціоналізму висловив професор Принстонського університету, відомий сходознавець Б. Льюїс, вказавши на причини змін мусульманського світу: стрімкий прогресуючий розвиток Заходу та його всеохопний втручання майже у всі аспекти життя мусульманина викликав різко негативний поштовх (проявляється насамперед у корупції, бідності, економічному виснаженні природних ресурсів, зокрема нафти, яка згодом здасть свої позиції). Наведені факти спонукають до висновку, що давність існування традицій не є шляхом до загибелі культурних цінностей та збідніння нації, проте значне місце посідає важливість інноваційних підходів, які використовують європейці, спустошуючи природні ресурси, витрачаючи енергію заради власного збагачення. Як бачимо, зі слів Б. Льюїса, Арабські держави йдуть – не тими шляхами розвитку, адже, інші країни не з когорта близького східних країн – вбачають у Сході лише шляхи власного збагачення і примноження чужих скарбів.

Цілком очевидно, що східна концепція суспільного устрою кардинально відрізняється від західної (різняться соціокультурні особливості історичного розвитку), тому особливості відносин держави і суспільства в обох сторонах світу різні [7]. Іслам є тим ідеологічним підґрунтям арабомусульманського світогляду, яке виконує ряд функцій у сучасному арабському соціумі, і серед них виокремлюють такі: політичну, ілюзійно-компенсаційну, емоційно-психологічну, комунікативно-інтегруючу, регулятивно-контролюючу, педагогічну, морально-етичну, художньо-естетичну, екзистенційну парадигми існування арабської спільноти [2, с. 104]. Крізь призму процесу глобалізації проглядається така собі стандартна ситуація, яка на перший погляд має легкий шлях вирішення, але під загальним кутом зору проявляється лише її недієздатність. Наприклад, аналізуючи політично-економічну площину відносин традиційного ісламського Сходу і модерно-християнського Заходу, варто зазначити, що в умовах глобалізації проявляються прагнення Сходу до самостійності і певна відокремленість від західного домінування [2, с. 103]. Це питання поки не вирішене і стосується суто політичного боку відносин між Сходом і Заходом.

Однак інноваційна складова стосується не лише економічної сторони, а у суттєвому відношенні й ідеологічно-культурної. Прихильники новацій у суспільному житті арабів стверджують, що перш за все інновації повинні стосуватися побуту, адже далеко не кожен чоловік прагне носити бороду, тоді як жінки виступають проти чадри та інше; життєва необхідними є зміни у більш важливих сферах суспільного життя мусульман, зокрема: право чоловіків працювати в науково-дослідних закладах, щодо жінок, то вони переконані, що місце жінки не лише біля домашнього вогнища, вони також мають право активно займатися громадськими справами; щодо віросповідання, то воно не повинно обмежуватися лише спілкуванням з єдиновірцями (прихильниками ісламу і тільки), треба розширювати межі існування, а відповідно – спілкування. Звісно, всі вищезазначені тези ґрунтуються на положеннях із Корану, а саме: знання людині необхідні, а тому треба розширювати й розвивати їх, але при всьому цьому проводиться чітке розмежування між науковими і ненауковими знаннями. Уся увага прибічників традиціоналістського підходу до життя, зокрема до соціально-культурного ґрунтується на тому, що необхідно постійно дотримуватись основоположних засад середньовічного ісламу у його недоторканному вигляді, закликають не відходити від надто давньої обрядовості, способу життя та звичних тлумачень положень з Корану. Подальше формування традиціоналістського підходу до мусульманського способу життя покращить їх соціальне становище, встановить рівність, братерство усіх мусульман. Низка країн арабського світу є перспективними, але подальший розвиток буде залежати не лише від: загарбання (в інвестиційному плані) арабських держав, але й від ідеологічних переконань, хоча, за переконанням С. Нагорного, політична система ісламу є найдосконалішою демократією, яка своїм рангом протистоїть західній демократичній системі [7]. А тому суспільний спокій та лад залежить від того, хто не буде ігнорувати приписи ісламу та шаріату.

Необхідно зазначити, що певний відбиток колишньої (традиційної свідомості) на мусульман позначився завдяки чітко врегульованому укладу життя, а тому не дивно, що сучасні дослідники, в тому числі й Ф. Альїбрахіме констатує той факт, що арабське суспільство не готове до вступу в XXI століття, хоча деякою мірою і пояснює це: існують, на його думку, істотні відмінності в рівні

розвитку Арабських країн і світового співтовариства [1, с. 5]. В умовах жорстокої боротьби за збереження традиційних цінностей варто звернути увагу на те, що саме процеси глобалізації в культурній сфері сприятимуть об'єднанню арабів і збереженню їхньої культурної ідентифікації [2, с. 108]. До того ж фактором формування арабо-мусульманського світогляду в сучасних умовах є саме процес глобалізації [4]. Загалом, якщо торкатися теми глобалізації у сфері традицій та інновацій, то ефективним способом збереження традиційного культурного фонду (тобто створення єдиного унікального простору), в якому водночас співіснують різні упорядковані, добровільно об'єднані культури і традиції, які в майбутньому виступатимуть генераторами інноваційних ідей. Безсумнівно, що всі суспільні та політичні вади потрібно скеровувати у потрібне русло, тому лише завдяки плідній співпраці Сходу і Заходу можлива глобалізація у найліпших її проявах.

Висновки. Отже, арабський світ навіть у сучасних умовах є вразливим до карколомних змін, які досягають регіонів. Відбувається тенденційна настороженість арабо-мусульманського суспільства щодо впливу Заходу, а тому необхідність залишатися на традиційних засадах є не примусовою основою, а скоріше об'єднувальним комунікативно-інтегруючим ядром, яке прагне зберегти багатовікові традиції, при цьому вносячи якісь новації у різні сфери життя: телекомунікація й електроенергія, промислово-господарчому комплексі і т. д.

Філософсько-культурний простір надає широкі можливості для продовження існування традицій в ісламському суспільстві, в якому уміють співіснувати й інші релігійні напрями: зороастризм, християнство і т. д. Незважаючи на те, що рівень розвитку арабського суспільства значно нижчий від держав Європи – це не дає жодного права стверджувати, що за своїми формальними ознаками, воно знаходяться поза зоною адекватного і осучасненого існування. Тому для реалізації реформ, які впевнено просуватимуть проект глобалізації необхідно згуртовувати арабо-мусульманський світ, який змушений буде відстоювати свої права, і традиції (звичаї, обряди, усну народну творчість і т. д.) та ретранслюватиме нове світобачення, яке буде триматися не тільки на вірі в те, що повернення до першоджерел є найоптимальнішим виходом із ситуації, але й в те, що європейський спосіб бачення майбутнього близькосхідного регіону є певним буфером (в тому числі і для уникнення небезпеки). Сьогодні арабо-мусульманський світ позиціонує себе як традиційно-інноваційний континуум, який варто розвивати і популяризувати унікальність Арабського світу.

Список посилань

1. Альфакі М. Ф. А. Соціокультурні процеси в сучасному арабському світі: зміна основних парадигм: [Електронний ресурс]: автореф. дис. на здобуття канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія, філософія історії» / Мохамед Фадель Ахмед Альфакі. – Сімферополь, 2002. – 19 с. – Режим доступу: <http://disser.com.ua/contents/8899.html>
2. Волович О. Глобалізація в арабському світі: виклики, втрати і надбання: [Електронний ресурс] / Вісник Львівського університету. – Серія : Філологічна. – Вип. 53. – С. 101-110. – Режим доступу: http://philology.lnu.edu.ua/visnyk/53_2011/53_2011_volovych.pdf
3. Горицька Г. В. Ісламські партії в політичних процесах країн арабського світу: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук: спец. 23.00.02 «Політичні інститути та процеси» / Галина Вікторівна Горицька. – К., 2010. – 18 с.
4. Ель Гуесааб К. Арабо-мусульманський світогляду у вимірі повсякденного буття особистості: [Електронний ресурс]: автореф. дис. на здобуття канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія, філософія історії» / Ель Гуесааб Карім. – Запоріжжя, 2007. – 19 с. – Режим доступу: http://www.br.com.ua/referats/dysertacii_ta_autoreferaty/64924.htm
5. Сидоров Х. Исламский традиционализм в пост-современном мире (ахль-сунна и ахыр-заман): [Электронный ресурс] / Харун Сидоров. – Режим доступа: <http://politosophia.org/page/islamskiy-traditsionalizm-v-post-sovremennom-mire.html>
6. Льюис Б. «Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм»: [Электронный ресурс] / Бернард Льюис. – Режим доступа: <http://vovremya.info/art/1188898749.html>
7. Нагорний С. Сучасні проблеми демократизації в країнах Близького Сходу: [Електронний ресурс] / С. Нагорний // Віче. Журнал Верховної Ради України. – 2011. – №12. – Режим доступу: <http://www.viche.info/journal/2604/>
8. Радіонова Л. О. Філософія: навч. посіб. / Л. О. Радіонова. – Харків: ХНАМГ, 2006. – 142 с.
9. Халупа І. Демократизація в Європі як приклад для арабського світу: [Електронний ресурс] / Ірина Халупа. – Режим доступу: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/24180406.html>

References

1. Alfaki M. F. A. Sociokulturni processes in the modern Arabic world: change of basic paradigms: [electronic resource]: thesis for the degree of Candidate of Philosophic Science on speciality : 09.00.03 «Social philosophy and philosophy of history» / Mokhamed Fadel Akhmed Alfaki. – Simferopol, 2002. – 19 p. – Access: <http://disser.com.ua/contents/8899.html>. (ukr)
2. Volovich O. Globalizaciya in the Arabic world: calls, losses and acquisitions: [electronic resource] / Announcer of the Lviv university. Series : Philological. – Issue. 53. – P. 101-110. – Access: http://philology.lnu.edu.ua/visnyk/53_2011/53_2011_volovych.pdf. (ukr)
3. Goricka G. V. Islamski parties in the political processes of countries of the Arabic world: thesis for the degree of Candidate of Political Science: 23. 00. 04 «Political institutes and processes» / G. V. Goricka. – K., 2010. – 18 p. (ukr)
4. El Guessab K. Arab-Moslem world outlook in the aspect of everyday life of personality: [electronic resource]: thesis for the degree of Candidate of Philosophic Science on speciality : 09.00.03 «Social philosophy and philosophy of history» / El Guessab Karim. – Zaporizhzhya, 2007. – 19 p. – Access: http://www.br.com.ua/referats/dysertacii_ta_autoreferaty/64924.htm. (ukr)
5. Sidorov H. Islamskii traditionalism in post-modernism-modern of world (akhl-sunna and akhyr-zaman): [electronic resource] / H. Sidorov. – Access: <http://politosophia.org/page/islamskiy-traditsionalizm-v-post-sovremennom-mire.html>. (rus)
6. Lyuis B. «Something wrong? The way West and Middle East: progress and traditionalism»: [electronic resource] / B. Lyuis. – Access: <http://vovremya.info/art/1188898749.html>.
7. Nagorniy S. Modern problems of democratization in countries Middle East: [electronic resource] / S. Nagorniy // Veche. Magazine of Verkhovna Rada of Ukraine. – 2011. – № 12. – Access: <http://www.viche.info/journal/2604/>. (ukr)
8. Radionova L. O. Philosophy: teach. tex.-b. / L. O. Radionova. – Kharkiv: KHNAMG, 2006. – 142 p.
9. Khalupa I. Demokratizaciya in Europe as an example for the Arabic world: [electronic resource] / I. Khalupa. – Access: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/24180406.html>. (rus)

ЭЛЬ ГУЭССАБ КАРИМ

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: karimk@ukr.net

ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ ПРОБЛЕМЫ АРАБСКОГО МИРА В ОБЩЕСТВОВЕДЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Аннотация

В статье проанализировано состояние арабских стран в связи с интенсивными глобализационными процессами, которые приводят к инновационным сдвигам как в культуре, так и в традиционных основах арабского общества. Общая тенденция Европы к демократизации согласовывается с тем, чтобы расширить и адаптировать этот процесс к арабским странам. В тоже время находим много научных исследований, которые доводят противоположную тенденцию к сужению этого процесса, а соответственно – планы арабских сообществ существовать и дальше на традиционных основах, ведь всё новое есть так называемым индикатором будущих катаклизмов, которые приводят к уничтожению культуры, глубокому разрушению устоявшихся традиций арабского общества. Усиленное внимание уделяется исламу как одному из факторов создания государства (влияние на поведение, мораль, общественные отношения). Принципы Ислама становятся препятствием к трансформации арабского общества и введению инновационных структур. Инновационные процессы, которые происходят в Арабском мире, дают возможность начертить последующую схему сдвигов в социально-политической и идеологической системах.

Ключевые слова: традиционализм, инновационализм, демократизация, Арабский мир, глобализация, Ислам.

EL GUESSAB K.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department
of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: karimk@ukr.net

APPROACHES TO UNDERSTANDING THE PROBLEMS OF THE ARAB WORLD IN HUMANITIES THINKING

Summary

The state of the Arabic countries in connection with intensive globalization processes, which result in innovative changes both in a culture and in traditional principles of Arabic society, is analyzed in the article.

It is clear that the Eastern concept of social order radically different from the West (different socio-cultural peculiarities of historical development) as features between the state and society in the two different sides of the world. Islam is the ideological bases of the Arab-Muslim world, which performs a number of functions in modern Arab society and distinguish among them, are: political, compensatory, illusional, emotional, psychological, and communicative and integrating, the regulatory, supervisory, educational, moral, ethical, artistic aesthetic, existential paradigm of the existence of the Arab community. In the light of globalization seen such a standard situation, which at first glance has easy solutions, but under the angle shown only her disability. For example, analyzing the political and economic spheres of relations of traditional Islamic East and the Christian West Modern, it should be noted that in the context of globalization manifest desire for independence of the East and a certain separation from Western domination. This issue is not yet resolved and refers purely by political relations between East and West.

But innovative component applies not only to the economic side, and in respect of substantial ideological and cultural. Proponents of innovations in the social life of the Arabs claim that above all innovation must relate life, because not every man tends to wear beards, while women oppose the veil and other; is vital changes in more important areas of social life of Muslims, in particular, the right of men to work in research institutions, against women, they believe that a woman's place not only at home, and to actively engage in public affairs; about religion, it should not be limited to communication (supporters of Islam and only) necessary to expand the boundaries of existence, and therefore - talk. Of course, all of the above thesis is based on the provisions of the Koran, namely knowledge necessary rights, and therefore need to expand and develop them, but with all this carried a clear distinction between scientific and unscientific knowledge. The entire attention of supporters traditionalist approach to life, including the social and cultural based on the fact that you must constantly observe the fundamental principles of medieval Islam in its untouchable form, call not depart from very ancient rituals, lifestyle and conventional interpretations of the provisions of the Koran. Further formation traditionalist approach to the Islamic way of life improve their social status, will set equality, brotherhood of all Muslims. A number of countries in the Arab world are promising, but further development will depend not only on: seizure (in the investment plan) Arab, but from ideological convictions, although, S. Nagorno conviction: the political system of Islam is the most perfect democracy, which is opposed to their rank Western democratic system. And because social peace and order depends on who will not ignore the prescriptions of Islam and Sharia.

It should be noted that some of the former mark (traditional consciousness) to Muslims affected through clearly regulated way of life, and it is not surprising that modern researchers, including F. Alyibrahime notes the fact that Arab society is not ready to join the XXI century although to some extent explains this: there are, in his view, significant differences in Reni of Arab countries and the international community. In a brutal struggle for the preservation of traditional values pay attention to the fact that it is the globalization of the cultural sphere will contribute to the unification of the Arabs and the preservation of their cultural identification. Also factor in the formation of the Arab-Muslim world in modern conditions is precisely globalization. In general, if touching themes of globalization in the field of innovation and tradition, it is an effective way to preserve the traditional cultural fund (a single unique space), which simultaneously coexist different order, voluntarily united culture and traditions.

Keywords: traditionalism, innovationalizm, democratization, Arab world, globalization, Islam.

ФАДЄЄВ В.Б.

кандидат філософських наук,
завідувач відділу філософських проблем етносу та нації
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (м. Київ, Україна)
e-mail: fadvlad@gmail.com

ІДЕНТИЧНІСТЬ ГРУПИ: ПРАКТИЧНІ КАТЕГОРІЇ ТА ЕТНОПОЛІТИЧНІ КОНФЛІКТИ

Анотація

В статті здійснюється дослідження ролі практичних категорій в етнічних процесах. Розглядаючи етнічні процеси з точки зору форм і способів їх категоризації та угруповання самими учасниками соціальної взаємодії, автор проводить критичний аналіз застосування категорії ідентичність в публічному дискурсі та наявних способів етнополітичної мобілізації. Групова згуртованість учасників етнічних конфліктів являє собою специфічну форму соціальної організації, визначальним для якої є саме процес приписування ідентичності собі та іншим. Розгортання політики ідентичності та становлення її організаційних структур спонукають до формування в учасників етнополітичного протистояння уявлень про етнічну групу як консолідованого суб'єкта політичної дії, закріплюючи таким чином есенціалістське розуміння етнічності та сприяючи ескалації конфлікту.

Ключові слова: ідентичність, етнічність, практичні категорії, етнополітичний конфлікт, етнічна група.

Особливістю соціальних структур є те, що вони на відміну від природних не існують незалежно від різновидів практики, скерованих ними, і перебувають у принциповій залежності від розуміння діячами того, що вони роблять, коли здійснюють цю практику. До того ж соціальні структури на відміну від природних можуть бути лише відносно стійкими. Соціальні відносини являють собою водночас і усюду умову (матеріальну причину), і відтворювальний результат людської діяльності, а соціокультурна практика постає і як цілеспрямована активність, свідоме виробництво, і як (в нормі неусвідомлюване) відтворення умов виробництва, тобто самих соціальних відносин. Такий, опосередкований інтендованістю соціокультурних практик характер соціальної реальності уможливило розгляд суспільно-політичних процесів з точки зору подвійної структурації: (а) соціальна реальність структурована об'єктивно, тобто незалежно від свідомості індивідів (розподіл матеріальних ресурсів, множина усталених економічних, політичних, соціальних відносин, які складають загальну суспільну інфраструктуру матеріальних і знакових обмінів тощо); (б) соціальна реальність структурована, тобто осмислена та зрозуміла, і самими агентами суспільних практик (схеми сприйняття, інтерпретації й оцінювання суспільно-політичних подій, способи організації соціальної взаємодії, уявлення, норми, переконання, зразки і стереотипи поведінки тощо) [1, с.66]. Певний “незбіг” чи, користуючись висловом Н.Лумана, *структурна незістикованість* між цима двома різновидами структурації власне і задає суспільну динаміку, активізує діяльність по перерозподілу чи/та перегляду існуючого суспільно-політичного становища. Виходячи з цього, без врахування ролі уявлень та форм осмислення соціальної реальності самими учасниками соціальної взаємодії чи навряд можливе адекватне розуміння соціальних, зокрема етнічних, процесів. Особливе значення при цьому слід приділити так званим “практичним” категоріям та їхній ролі у (ре)структуруванні соціальних відносин.

Метою даної статті є дослідження ролі і механізмів впливу практичних категорій на соціальні, зокрема етнічні, процеси, визначення шляхів опосередкування соціальних практик теоретичними знанням і наслідків застосування останнього в суспільному житті. Особлива увага при цьому приділятиметься аналізу впливу практичних категорій на етнічний конфлікт.

Практичні категорії — це “категорії повсякденного соціального досвіду, розвинені та використовувані звичайними соціальними акторами, на відміну від категорій, віддалених від досвіду, якими користуються соціальні аналітики.” [2, с.70]. Разом з тим, внаслідок різних причин (популяризація наукових знань в ЗМІ, загальна освіта, залучення наукової термінології у рекламних акціях з просування товарів масового вжитку тощо) між категоріями практики і категоріями соціального аналізу існує постійний взаємообмін, тобто часто-густо аналітичні категорії стають

категоріями соціальної практики, зокрема коли соціальні актори намагаються пояснити свої чи чужі дії або соціальні процеси, апелюючи до наукового знання; з іншого боку, фахівці із соціальних дисциплін так чи так використовують (іноді некритично) у своїх теоретичних розбудовах категорії природної мови. Внаслідок цього, спостерігається постійне змішування категорій соціальної теорії й соціальної практики, що зазвичай призводить до появи неоконструктивних теоретичних конструкцій.

Серед категорій, яким не вдалося уникнути використання як у соціальному аналізі, так і в соціальній практиці, особливого поширення набула категорія, що використовується в сфері етнічності, а саме: “етнос”, “нація”, “ідентичність” та ін. Звичайно, особливості цього використання відрізняються в різних соціокультурних контекстах, відбиваючи вплив відмінних соціально-теоретичних традицій. Наприклад, широке поширення терміну “етнос” на пострадянських теренах викликано тим, що за радянських часів його було широко використано в домінуючій тоді “радянській теорії етносу” [3; 4], що, так би мовити, вкоренило цей термін не лише в суспільствознавстві, а й в широкому соціальному загалі. Проте поза межами пострадянського суспільствознавства цей термін не має широкого вжитку. У будь-якому разі він не є центральною категорією при дослідженні етнічних процесів, як це було в радянській етнографії.

Втім, найцікавішою і мабуть найпоказовішою є доля терміну “ідентичність”, що набув неабиякого поширення впродовж останніх десятиліть. Поява цього терміну в соціогуманітарних дисциплінах можна умовно датувати серединою ХХ ст., після чого він проникає в публічний дискурс. Застосування терміну “ідентичність” як в дослідженнях, так і в політичній практиці спричиняє дуже серйозну проблему, пов'язану із неминучим, так би мовити, дрейфом його значення, що свідчить про подвійну установку багатьох соціальних дослідників, які водночас виявляються прихильниками політики ідентичності. Стає очевидною слабка узгодженість між вимогами наукового використання терміну та есенціалістським змістом, властивим використанню його в політичній боротьбі. Внаслідок цього виникають цілком виправдані сумніви щодо доцільності застосування цього терміну в дослідженні соціальних і політичних процесів, оскільки його змістовне наповнення змінюється в залежності від контексту застосування.

Р. Брубейкер наводить кілька способів застосування терміну “ідентичність” в наявному дискурсі. 1) Ідентичність розуміють (на противагу “інтересу”) як підґрунтя соціальної та політичної дії, пов'язане з партикулярним саморозумінням та категоріальними атрибутами (раса, етнічність, гендер тощо). 2) Як специфічний колективний феномен, ідентичність означає тотожність членів групи чи категорії, що дістає вираження у солідарності, спільних диспозиціях і здатності до узгодженої колективної дії. 3) Передусім в психологічній літературі, хоча це застосування іноді зустрічається в дослідженнях етнічності, націоналізму і раси, ідентичність розуміють як визначальний аспект “самості”, засадниче підґрунтя соціального буття на відміну від поверхових, швидкоплинних настроїв і випадкових властивостей. 4) Ідентичність також може відображати певний процесуальний, інтерактивний розвиток колективного розуміння і солідарності, що уможливорює колективну дію. В цьому разі її можна зрозуміти і як випадковий продукт соціальної й політичної дії, і як основа подальшої дії. 5) Як продукт різних конкурентних дискурсів ідентичність може відображати і нестабільну, множинну і фрагментарну природу сучасного “я”. Цей підхід поширений в дослідженнях постструктуралістського і постмодерністського гатунку [2, с.74-78].

Вже побіжний погляд на способи застосування терміну “ідентичність” змушує визнати, що часто-густо воно різноспрямоване і суперечливе. Сильні концепції передбачають тотожність, що зберігається у часі та у різних людей, але ґрунтовані на дещо проблематичних засадах. Зокрема, вони стверджують, що ідентичність повинна бути у групи людей, навіть коли вони не усвідомлюють цього. Тому ідентичність має бути відкритою і щодо неї можна помилятися. До того ж сильні концепції передбачають високий ступінь групової однородності та відокремленості від інших груп. Натомість слабкі концепції ідентичності відсторонюються від властивого соціальним і політичним практикам способу застосування цього терміну, але в цьому разі виникає питання щодо його надмірної *гнуцкості*, внаслідок чого виникають сумніви у здатності цього слова виконувати покладені на нього аналітичні завдання. Окреслені проблеми терміну “ідентичність” провокують до оновлення теоретичного словника і пошуків таких категорій аналізу, що були б позбавлені зазначених протиріч та стали би більш надійним інструментом теоретичного аналізу.

Першим кроком оновлення теоретичного словника може стати розподіл серед інших термінів тих значень і смислових відтінків, якими зазвичай *навантажують* термін “ідентичність”. Передусім цей термін може бути розглянутим як результат тривіальної для будь-якого соціокультурного середовища роботи з ідентифікації або самовизначення актора відносно інших та/чи саморазтошування в певному контексті. Безумовно самоідентифікації не завжди збігаються з

ідентифікаціями тебе іншими. Разом з тим слід розрізняти *реляційну* та *категоріальну* форми ідентифікації, тобто визначення своєї позиції в реляційній мережі (родичів, друзів, співробітників, клієнтів тощо) та, з іншого боку, своєї приналежності до певної категорії (етнічність, гендер, громадянство, мова тощо). Важливість різних типів категоріальних ідентифікацій помітно зростає разом із становленням сучасної держави, що виступає провідним, хоча і не єдиним, суб'єктом категоризації. Сучасна держава намагається за допомоги своїх матеріальних і символічних ресурсів поширити і закріпити в соціокультурному середовищі власні класифікаційні схеми та категорії соціального обліку. Безперечно, поява і поширення нових соціальних категорій не є безконфліктним процесом, адже вони відображають, зокрема, певний перерозподіл ресурсів, прав і повноважень. Категоризація здійснюється як певний інтерактивний процес, до якого залучаються різні індивідуальні й колективні суб'єкти (державні органи, політичні й соціальні рухи, громадські організації та ін.), що підтверджують чи, навпаки, ставлять під сумнів офіційні категоризації, пропонуючи свої власні.

Перший з вищезазначених способів використання терміну “ідентичність”, пов'язаний з проясненням особливих, партикуляристських засад індивідуальної і колективної дії на противагу універсальним, загальнозрозумілим інтересам. В цій перспективі ідентичність можна зрозуміти як певне саморозуміння чи саморепрезентацію, тобто усвідомлення власних диспозицій і своєї ситуації. Таке саморозуміння може змінюватися у часі, втім, може залишитися незмінним. Перевагою цього терміну є те, що на відміну від “ідентичності” він не передбачає обов'язкової тотожності у часі та у різних людей. Саморозуміння – самореферентний термін, він не охоплює розуміння людини іншими людьми. До того ж саморозуміння пов'язане з когнітивними процесами, хоча і завжди афективно забарвлене.

Втім, саморозуміння суб'єкта може бути пов'язаним також і з приналежністю до певної групи людей. Але це саморозуміння не обмежується лише емоційно навантажено почуттям приналежності, а й передбачає усвідомлене відокремлення від представників інших груп і навіть почуття ворожнечі до них. Проблематичним тут є те, що термін “ідентичність, застосовуваний зазвичай при аналізі такого роду саморозуміння, не дозволяє розрізнити ступінь почуття приналежності, позаяк він охоплює як жорсткі, ексклюзивістські, так і більш відкриті форми, що не обов'язково вимагають одностайної тотожності між членами групи. Оскільки різний ступінь почуття приналежності позначається на здатності та характері потенційної соціальної й політичної дії, розрізнення між різними формами саморозуміння виявляється надзвичайно важливим. З цією метою Роджер Брубейкер пропонує застосовувати замість терміну “ідентичність” терміни “спільність”, “зв'язність” та “груповість”, де спільність означає наявність певної спільної властивості, зв'язність — наявність певних реляційних зв'язків між людьми. Груповість же має місце там, де присутнє почуття співприналежності за наявності спільності. При цьому зв'язність не є обов'язковою, прикладом чого може бути почуття співприналежності до великих соціальних спільнот на кшталт нації. Важливим чинником тут постає, радше, наявність певних колективних фреймів, наративів та інших дискурсивних утворень [2, с.81-100].

Удосконалення теоретичного інструментарію дослідження етнічності спонукає до критичного ставлення до усталених способів розуміння етнічних процесів, поширених в широкому соціальному загалі. Це передусім стосується розуміння етнічних груп як певних колективних суб'єктів соціальних взаємодій. При цьому варто уникати не менш проблематичного бачення етнічних процесів у суто індивідуалістичній та/або інструменталістській перспективах. Втім, поширеність субстанціалістського підходу в широкому соціальному загалі стосується не лише етнічних груп. Субстанціалізація соціальних процесів є загальним явищем попри те, що в соціальній теорії вже давно існує кілька самостійних традицій, що заперечують розуміння груп як реальних, субстанційних речей-у-світі. Водночас у звичайній розмові, в політичному аналізі, медійних новинах і навіть у багатьох академічних працях оповіді про етнічний, расовий і національний конфлікт зазвичай фреймують в групістських термінах як битви “між” етнічними групами, расами і націями.

На противагу примордіалістським і есенціалістським підходам адекватне дослідження етнічності має зосереджуватися на процесі, результатом якого має стати угруповування і підтримка колективної єдності за допомоги множини соціокультурних механізмів і соціальної перформативності. Хрестоматійним прикладом такого бачення соціальних процесів є підхід Фредеріка Барта до визначення меж етнічної групи. Згідно з ним необхідною умовою існування меж між різними етнічними групами є наявність соціальних процесів виключення і включення. Даний підхід протистоїть загальнопоширеним уявленням про етнічні групи, що визначають останні через перелік типових ознак – зазвичай це спільні територія, мова, самосвідомість, релігія, уявлення про

спільне походження, історія тощо. Попри те, що ці уявлення вкорінені на рівні соціальної практики і покладені в основу політик національної держави, вони залишаються проблематичними, оскільки розглядають етнічні групи як безпроблемні соціальні утворення, не приділяючи належної уваги питанню сталості меж між етнічними і національними групами. Окрім цього, як свого часу зауважив Ф.Барт, “даючи таке визначення (етнічної групи – прим. В.Ф), ми ухиляємося від вирішення всіх принципових питань: ставлячи за мету дати ідеальну типову модель звичайної емпіричної форми, ми в дійсності зумовлюємо відбір чинників, що слід вважати значущими для генези, структури і функції таких груп” [5, с.12]. Інакше кажучи, ми посідаємо позицію над самим процесом генерування етнічних групових зв'язків, накидаючи на нього свої власні теоретичні упередження. Саме це і створює значні перешкоди для виявлення найголовніших проблем процесу групоутворення.

З точки зору соціальної перформативності етнічні групи варто розглядати як специфічну форму соціальної організації, визначальним для якої є саме процес приписування ідентичності собі та іншим. При цьому з переліку ознак, що зазвичай пов'язують дослідники з етнічною групою, необхідно обирати лише ті, які представники цієї групи самі вважають значущими. Це може бути мова, релігія, спільне походження тощо. Кожна з цих ознак відіграє роль практичної категорії, що застосовується індивідом для визначення партнерів з взаємодії й надання їм належного статусу і рангу. “Етнічні категорії забезпечують організаційну оболонку, зміст якої в різних соціокультурних системах може наповнювати різні об'єми і форми. Вони можуть мати винятковий вплив на поведінку, а можуть і не мати; вони можуть поширюватися на всі види соціальної діяльності, а можуть бути релевантними тільки в деяких її секторах” [5, с.16].

Окреслений підхід, надаючи перевагу погляду на етнічні процеси з точки зору форм і способів їх категоризації та угруповування самими учасниками взаємодії, спонукає звернутися до тих соціальних конструктів, що мають допомогти зорієнтуватися у світі, встановити в ньому більш-менш надійні орієнтири та визначити потенційні траєкторії подальших змін чи умови, за яких спостережувані трансформації можна стабілізувати. Так чи інакше йдеться про здатність суб'єкта діяти у світі й соціальному оточенні, покладаючись на наявні матеріальні, символічні, когнітивні ресурси та скеровуючись зведеними до єдиної картини уявленнями про світ, що формують специфічний контекст для будь-якої ситуації, події чи процесу. Цей контекст вирішує проблему цілого, впорядковує купу різномірних елементів та виладоує рівні та ранги, структурує світ згідно з відповідними когнітивними схемами. Нарешті, результатом такого впорядкування стає, за висловом Б.Латура, *панорама*, що “конструє картину, на якій не має шпарин, створюючи у глядача сильне враження повної зануреності у реальний світ без всіляких штучних опосередкувань чи дорогих потоків інформації, що йдуть від зовнішнього світу чи до нього” [6, с.263]. Ці панорами складають враження повного контролю над оглядовуваним, збирають, ранжують, впорядковують, організують, реалізують прагнення до цілісності й повноти. Втім, їхній статус залишається напрочуд амбівалентним, оскільки, уможливлючи нашу активність у світі, панорами пропонують неминуче спрощений чи/та “викривлений” образ останнього, розгортаючись у певній перспективі, з певної позиції. Створюючи підґрунтя для практики, вони привносять у світ додатковий елемент, що провокує подальші трансформації й переоблаштування світу.

Саме творення панорами передбачає застосування таких способів впорядкування уявлень про навколишній світ, які поділяються іншими суб'єктами соціальної взаємодії, адже це уможливорює спільну координацію діяльності. При цьому самий суб'єкт, перебуваючи на певній соціальній позиції, відчуває на собі специфічний структурний примус, пов'язаний з вже розподіленими матеріальними і символічними ресурсами, можливостями, очікуваннями з боку інших тощо.

Перегляд способів та умов застосування категорії ідентичність та відмова від розгляду етнічності в категоріях групізму має значні наслідки для інтерпретації та вивчення міжетнічних взаємин та розгляду складних (етно)політичних ситуацій. По-перше, врахування когнітивної складової етнічних процесів та критичне ставлення до використання етнічного фрейму має сприяти більш тверезому аналізу конфліктних ситуацій, адже репрезентація останніх як міжетнічного протистояння часто-густо здійснюють з метою приховування справжніх намірів певних організаційних структур. Проте варто також утримуватися від інтерпретації етнічних процесів у суто інструменталістському ключі, як ініціативу **лише** певних політичних еліт. По-друге, визнання визначальної ролі організаційних структур в етнічному конфлікті та перформативної природи етнополітичних гасел дозволяє уникнути викривленого сприйняття реального ступеню групової згуртованості, адже групістська риторика саме своєю перформативністю покликана здійснювати процес мобілізації, долаючи брак групової солідарності й активності. По-третє, врахування високого ступеню політичної заангажованості етнічних і націоналістичних лідерів та наявність зазвичай

істотних відмінностей між їхніми інтересами та інтересами актуальних і потенційних прибічників змушує критично ставитись до тверджень етнополітичних активістів щодо переконань, інтересів і прагнень пересічних представників етнічної спільноти. По-четверте, сприйнятливість до мінливої та випадкової, процесуальної природи груповості й до того, що її високий ступінь часто-густо стає причиною конфлікту, дозволяє зосередити увагу на процесах, пов'язаних із зростанням та зменшенням груповості.

Список посилань

1. Качанов Ю. Политическая топология: структурирование политической действительности. – М.: Ad marginem, 1995. – 224 с.
2. Брубейкер Р. Этничность без групп/ Пер. с англ. – М.: ВШЭ, 2012 – 408 с.
3. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983 - 418 с.
4. Филиппов Р.В. «Советская теория этноса». Историографический очерк. – М.: Институт Африки РАН, 2010. – 185 с.
5. Барт Ф. Введение / Пер с англ. // Этнические группы и социальные границы. – М.: Новое изд-во, 2006. – С. 9-48.
6. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию/ Пер с англ. – М.:ВШЭ, 2014. – 382 с.

References

1. Kachanov J. Politicheskaya topologiya: structurirovanie politicheskoy deystvitel'nosti. – М.: Ad marginem, 1995. – 224 s.
2. Brubeyker R. Etnichnost` bez grupp. – М.:VShE, 2012 – 408 s.
3. Bromley J. Oчерki teorii etnosa. – М.: Nauka, 1983 – 418 s.
4. Filippov R. “Sovetskaya teoriya etnosa”. Istoriograficheskij oчерk. – М.: Institut Afriki RAN, 2010. – 185 s.
5. Bart F. Vvedenie // Etnicheskie gruppy i social'nye granizy. – М.: Novoe izdatel'stvo, 2006. – S.9-48
6. Latur B. Peresborka social'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu. – М.:VShE, 2014. – 382 s.

ФАДЕЕВ В.Б.

кандидат философских наук, заведующий отделом философских проблем этноса и нации
Института философии имени Г.С.Сковороды НАН Украины (г. Киев, Украина)
e-mail: fadvlad@gmail.com

ИДЕНТИЧНОСТЬ ГРУППЫ: ПРАКТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНФЛИКТЫ

Аннотация

В статье проводится исследование роли практических категорий в этнических процессах. Рассматривая этнические процессы с точки зрения форм и способов их категоризации и группирования самими участниками социального взаимодействия, автор осуществляет критический анализ применения категории идентичность в публичном дискурсе и существующих способах политической мобилизации. Групповая сплоченность участников этнических конфликтов представляет собой специфическую форму социальной организации, определяющим для которой является сам процесс приписывания идентичности себе и другим. Разворачивание политики идентичности и становление ее организационных структур приводят к формированию у участников этнополитического противостояния представлений об этнической группе как о консолидированном субъекте политического действия, закрепляя таким образом эссенциалистское понимание этничности и способствуя эскалации конфликта.

Ключевые слова: идентичность, этничность, группа, практические категории, этнополитический конфликт.

FADIEIEV V.

Doctor of Philosophy, Head of Philosophical Problems of Ethnicity and Nation Department, H. Skovoroda Institute of Philosophy of National Academy of Sciences in Ukraine (Kiev, Ukraine)
e-mail: fadvlad@gmail.com

IDENTITY OF GROUP: PRACTICAL CATEGORIES AND ETHNOPOLITICAL CONFLICTS

Summary

The paper investigated the role of the practical categories in the ethnic processes. Considering the ethnic processes in terms of form and methods for categorization and grouping by the participants of social interaction, the author provides a critical analysis of the use of identity categories in the public discourse and methods of political mobilization. Improving of the theoretical research tools of ethnicity encourages critical attitude to the established ways of understanding ethnic processes. This primarily relates to understanding ethnic groups as collective subjects of social interactions. Substantialization of social processes is common in public discourse that the conflict is usually framed as a struggle "between" ethnic groups, races and nations.

Research of ethnicity should focus on the process that leads to the group unity and helps set cultural mechanisms and organizational structures. A necessary condition for the existence of borders between different groups is social processes of exclusion and inclusion. This approach is opposed to commonplace ideas about ethnic groups, defined due to list of typical characteristics - usually a common territory, language, identity, religion, the idea of a common origin, history and more.

Ethnic group is a specific form of social organization that occurs in the attribution of the identity of its members and members of other groups. The list of attributes that are usually associated with researchers ethnic group, it is necessary to choose only those that are important for the members of the group itself. It could be language, religion, common origin and so on. Each of these attributes plays a role of practical category that used for definition of partners of interaction and ascribe them proper status and position.

Outlined approach prefers view of the ethnic processes in terms of forms and methods of categorization and consolidation by the participants interaction. It is about the ability of subject to operate in the world and society, relying on the available material, symbolic, cognitive resources and guided by unified picture of the world that form the specific context for any situation, event or process. This context solves the problem of integrity, organizes a bunch of heterogeneous elements and relationships between them, structures the world according to the relevant cognitive schemes. In the other hand the subject, being on a particular social position, is feeling the specific structural coercion that are connected with the distributed material and symbolic resources, opportunities, expectations from others and so on.

Revision of methods and conditions of the category "identity" and the rejection of consideration ethnicity as groupism has significant implications for the interpretation and study of interethnic relations and review complex (ethno)political situations. Firstly, taking into account of the cognitive component of ethnic processes and critical attitude to ethnic frame it should contribute to a more balanced analysis of the conflict, because representation of their as the ethnic confrontation hides the true intentions of certain organizational structures often. However, it should also refrain from interpreting of ethnic processes as only initiative of some political elites.

Secondly, the definition of the decisive role of organizational structures in the ethnic conflict to avoid a distorted perception of the real degree of group cohesion, because groupism rhetoric through its performativity is designed to make the process of mobilization, overcoming the lack of group solidarity and activism.

Thirdly, taking into account the high degree of political engagement of ethnic and nationalist leaders and presence of significant differences between their interests and the interests of actual and potential supporters makes critical attitude to the ethnic and political activist's beliefs about interests and aspirations of ordinary members of the ethnic community. Fourth, sensitivity to the a changing, random and dynamic nature of groupism and the fact that its high level often becomes a cause of conflict, help to focus on the processes associated with growth and decrease of groupism.

Keywords: identity, ethnicity, group, practical category, ethno-political conflict.

УДК: 130.2:7.01:124(430)

КОЛЯДА В.И.

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: kolyada@ua.fm

ГРЕБИНЬ С.Н.

кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: sniberg@rambler.ru

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ИДЕАЛЬНОГО В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация

Статья посвящена анализу философской концепции немецкой классической философии на предмет проблемы идеального.

В качестве главного предмета рассмотрения взята философия искусства Ф. Шеллинга, где рассматривается феномен эстетической деятельности как высшей формы деятельности человека в целом.

Статья направлена на современное осмысление проблемы эстетической природы идеального в связи с современной теорией философии искусства. Материалистическое переосмысление главных достижений немецкого идеализма в решении проблемы идеального стоит перед философией по сегодняшний день.

Ключевые слова: искусство, философия искусства, идеальное, диалектика идеального, реальное, объективное

Немецкую классическую философию, в лице её выдающихся представителей Г. Гегеля, И. Канта, И. Фихте и Ф. Шеллинга можно охарактеризовать в истории философии как относительно самостоятельную целостность, внутреннее диалектическое содержание которой составляет развернутая концепция природы мышления и его феноменов. Последние здесь понимаются как формообразования некоторого субстанционального целого, абсолютного духа, мирового разума, бесконечной деятельности «Я», божественной природы. *Диалектика идеального* – это стержень и лейтмотив развёртывания всего философско-теоретического содержания этой целостности.

Материалистическое переосмысление главных достижений немецкого идеализма в решении проблемы идеального составляет важную задачу, которая стоит перед философией и по сегодняшний день. «Чтобы наш материализм был вполне современным, – пишет М. А. Лифшиц, – придётся взять ещё один урок у Платона, Аристотеля и Гегеля, то есть признать, что идеальное существует не только в человеке, не только в общественной деятельности, не только в предметных воплощениях общественного сознания, но и в природе, и в социальных процессах, и в жизни личности» [4, с. 145].

Почему именно философская концепция Ф. Шеллинга привлекла наше внимание? Во-первых, среди представителей немецкой классики, Ф. Шеллинг занимает особое место. Он оказался последним, кто исчерпал практически все способы обоснования метода философского познания на иррационалистической основе. Это явилось важной предпосылкой, которая позволила Г. Гегелю решить проблему метода философии на принципиально иной основе. Во-вторых, рассмотрение философии Ф. Шеллинга в современных исследованиях ограничивается в основном определённым, достаточно ограниченным кругом проблем, традиционно воспроизводящихся в той или иной форме от исследования к исследованию. Исключение составляют работы В. Асмуса, Э. Ильенкова и А. Линькова. В связи с этим, чувствуется необходимость расширения традиционно рассматриваемого круга проблем философии Ф. Шеллинга. В-третьих, специально интересующий нас аспект, то есть анализ объективной эстетической природы идеального, получил глубокое осмысление в трудах Э. Ильенкова и М. Лифшица на обширном историко-философском и историко-культурном материале. В этой связи, анализ данной проблемы на материале философской концепции

Ф. Шеллинга в настоящей статье имеет своей целью внести посильный вклад в дальнейшую разработку этой темы.

Опыт философских исследований проблем историко-философского характера, показывает, что новизна и глубина выводов теоретического анализа напрямую зависит от той методологии, которая в процессе исследования применялась. Поэтому перед исследователем всегда встает принципиально важный вопрос: на какой теоретической и методологической основе можно грамотно и эффективно проводить критический анализ конкретной философской проблемы?

Подлинный акт философского творчества предполагает непредвзятое постижение предмета исследования, погружение в логику его содержания. В этой связи, историко-философское исследование должно проводиться не по схеме приложения определённой мерки, продиктованной якобы нашей, «более развитой» точкой зрения, а строится на принципах исходящих из имманентной логики самой конкретной философской системы. «Историк философии, – пишет И. Ильин, – оставаясь всё время философом, созерцает предмет сначала через опыт и через идеи изучаемого философа, а потом уже самостоятельно и критически. Это означает, что ему надлежит овладеть изучаемой системой **изнутри**, принять её в себя, потерять себя в ней и усвоить её так, как если бы она была его собственным созданием, – усвоить её стиль, её акт и её содержание» [3, с. 17].

Представляется, что здесь нет надобности подробно излагать методологию, а также уровень исследования и понимания **проблемы идеального** в современной философской литературе. Хотим лишь обратить внимание на то, что в своём исследовании, мы придерживаемся принципов и методологии той точки зрения, которая представлена в трудах В. Давыдова, Э. Ильенкова, А. Мещерякова, Ф. Михайлова, А. Леонтьева, М. Лифшица и других авторов, развивающих эту концепцию.

В своих «Лекциях по истории философии», Г. Гегель назвал «Систему трансцендентального идеализма» Ф. Шеллинга одним из самых разработанных его произведений. И действительно, в этом произведении, как в фокусе, нашли своё отражение почти все основные философские изыскания как молодого, так и позднего Ф. Шеллинга. Вопрос заключается лишь в том, в какой степени здесь отражена проблематика, которая занимала философа последующие десятилетия. Природа мышления, единство сознательного и бессознательного, самосознание абсолютного Я – объективная **диалектика идеального и реального** на фоне всей его концепции, составляет стержневую мысль «Системы трансцендентального идеализма».

В качестве исходного пункта объяснения природы, мышления и познания, Ф. Шеллинг берет идеальное. «Трансцендентальная философия берётся объяснить, – пишет Шеллинг, – как возможно знание вообще, исходя из того, что субъективный момент в последнем принимается в качестве руководящего или первичного» [5, с. 19].

Обоснованию принципа трансцендентальной философии посвящены обширные рассуждения Ф. Шеллинга, содержащиеся во введении, а также в первом и втором главных разделах «Системы трансцендентального идеализма». Несмотря на всю шаткость постулата построения всей системы, Ф. Шеллинг всё же заключает, что это единственно возможная форма построения системы знания вообще. Он сознательно становится на точку зрения трансцендентального идеализма, главным методом которого провозглашается интеллектуальное созерцание. «Даже в тех случаях, когда **объективное** нам вздумается взять за первичное, всё же мы **ни в коем случае** (выделено авторами) не выходим за границы самосознания» [1, с. 256].

Таким образом, в «Я» как бесконечной деятельности и главном принципе философии уже заключено основание и средоточие всей реальности, оно представляет собой развернутое внутри себя понятие субстанции-субъекта самосознания. Другими словами, «Я» как абсолютная бесконечная деятельность и принцип философии, есть **«an sich»** субстанция – субъект самосознания. С этой предпосылки и начинается у Шеллинга дедукция генезиса идеального.

«Я», как субстанция субъект самосознания, в общем есть в то же время безличный разум, который, по мнению Ф. Шеллинга, могут выражать непосредственно не конкретные индивиды эпохи, а «дух эпохи» сам себя. Здесь речь идёт о начальной стадии генезиса идеального. Это всеобщее, которое заключает в себе всё многообразие конечного, единичного, но к последним не сводимое. Согласно Ф. Шеллингу, всеобщее объективно существует лишь в мышлении, в духе и только в нём. Что же касается конечных вещей, то это всего лишь внешние формы обнаружения, проявления всеобщей природы идеальности духа, но не само всеобщее и не само идеальное.

Идеальная и реальная деятельность «Я», посредством самоограничения («ограничивающая и неограниченная», сознательная и бессознательная» деятельность, согласно терминологии самого Ф. Шеллинга), производит всё многообразие явлений природы. Ощущение, созерцание, рефлексия,

как моменты экстериоризации и интериоризации идеального, здесь понимаются не как субъективно-психологические акты *мышления*, а как «потенции», объективные логические формы деятельности субстанции – субъекта, абсолютного «Я».

Деятельность «теоретического Я» имеет своим необходимым компонентом нечто, не реализующееся в этой деятельности, то есть цель, *идеальный образ*, и в то же время физической природе как таковой цель, идеальное, приписывать нельзя. Это противоречие в природе (сознательного и бессознательного) Ф. Шеллинг будет позже решать в рамках телеологии.

В результате деятельности «теоретического Я» (обозначим этот цикл деятельности: Я – Творит – Природу) возникает *организм*, как высший продукт развития («потенцирования») природы. На вершине органической жизни появляется человек. В спекулятивных построениях Ф. Шеллинга мы наблюдаем движение к постоянному «одухотворению» природы, причем не извне, а одухотворение внутреннее. Это созидание духом самого себя в природе подчинено закону «*causa sui*» и предстаёт как органическая детерминация.

Таким образом, генезис идеального замыкается на цикл: «Я» – Творит – Природу (природа порождает человека). В этом цикле идеальное осуществляется как внутренний момент целесообразной творческой деятельности «Я», однако деятельности ещё бессознательной. На этом этапе самосознание «Я» ещё не достигается, оно только созидает себя как объект, через который и посредством которого оно будет в последствии осуществлять своё самопознание. Идеальное в этом процессе выступает как форма и способ бессознательной деятельности «Я», то есть как всеобщий и необходимый компонент деятельности субъекта.

Следуя логике рассуждений Ф. Шеллинга в «теоретической философии», можно предварительно обрисовать те незримые контуры идеального, которые уже обозначились в этой части его системы. «Я» созидает природу и только в этом *созидании* осуществляется, присутствует как момент *идеальное*. Оно выступает именно как момент, деятельная функция отличного от него процесса, то есть объективации «Я». Вместе с прекращением и «самоограничением» деятельности «Я» умирает, исчезает и само идеальное. Какова его подлинная природа, Ф. Шеллинг пока не находит нужным ответить. Генезис идеального в системе теоретической философии находит своё логическое завершение в *человеке как «венце» развития природы*, высшем результате этого первого акта созидательной деятельности «Я». В человеке «просыпается» интеллигенция, идеальное как таковое. Собственно благодаря человеку идеальное не умирает, а продолжает осуществляться как деятельная функция последнего, его необходимый атрибут. В лице человека природа впервые становится способной сознательно, свободно ставить цели и действовать согласно *идеальному образу*. В этом смысле можно сказать, что идеальное не только присутствует в природе, но и выходит из неё в иной, не природный мир. Это мир человеческой культуры. «Прежде чем вернуться в объект в виде воплощения, – пишет М. Лифшиц, – духовная жизнь должна выйти из объекта в качестве отражения идеального в нём. В основе лежит процесс в самой объективной реальности. Процесс реализации её, достижение истинной формы. К нему *примыкает* наше сознание, освобождаясь от своей первоначальной чисто психологической туманности, и тогда воплощение его в любых «знаках» или «символах» тоже становится объективным. Другими словами, человеческая «репрезентация» должна быть основана на действительной. Наше сознание есть зеркало, котором отражаются лучи, идущие от другого зеркала, эквивалентной, или всеобщей, классической формы данного круга бытия, независимого от человека» [4, с. 139].

Так как конец «теоретической философии» у Ф. Шеллинга оказывается *началом сознания*, а это начало представляет собой ещё не развитую форму «*an sich*» интеллигенции, то естественно вытекает логическая необходимость его дальнейшего развития «*fur sich*».

Ф. Шеллинг считает, что механизм реализации идеального образа не будет до конца понят и определен конкретно, если мы не сможем найти такой предмет (результат человеческой целеполагающей деятельности), который бы смог воспроизвести посредством самого себя, и в то же время представления иного, то есть *идеального*, своё внутреннее содержание. Другими словами, предмет должен быть бессознательным и в то же время сознательным, заключать в себе указанное тождество, синтез противоположностей.

Выразить в форме *понятия* то, что создается «свободной» деятельностью конечной интеллигенции, Ф. Шеллинг считает невозможным, ибо факт соединения противоположных предикатов в одном и том же субъекте он считает разрушением формы научности вообще [2, с. 100].

Ф. Шеллинг, убеждён, что указанное тождество противоположностей можно только *созерцать*, а не выразить в логике понятий. Следовательно, необходимо найти такую форму выражения синтеза противоположностей, в которой бы и созерцалось противоречие сознательного и бессознательного

как тождество, и мы не нарушили бы правил логики. Ф. Шеллинг находит такую форму, вернее, такой продукт «свободной» деятельности интеллигенции, «практического Я», человека. Таким продуктом деятельности человека, в соответствии с реализованным целеполаганием идеального образа, является *произведение искусства*, продукт творческого акта *художественного гения*.

Указанное движение теоретической мысли Ф. Шеллинга принимает следующий вид: «практическое Я» переходит в *философию искусства*, где и завершается самопознание абсолютного «Я». Философия искусства, деятельность художественного гения, эстетическое созерцание, формально, то есть с точки зрения всеобщности и необходимости, тождественны бесконечной деятельности «Абсолютного Я». Общая картина диалектики идеального разворачивается в циклическом движении: «Я» созидает Природу (на вершине которой стоит человек), Природа созидает «Я» (цикл формально возвращается к своему исходному пункту). Однако этот исходный пункт отличается от предыдущего тем, что он есть начало абсолютного самосознания «Я», которое ещё только будет достигнуто в «Философии искусства», в процессе теоретического изложения последней. В этом цикле завершается суть «одиссеи» духа, в этом процессе только и осуществляется как внутренний момент *идеальное*. С прекращением функционирования этого деятельного цикла исчезает и само идеальное, оно перестает осуществляться, перестаёт проявляться *объективно*. Такими, в общих чертах, те абстрактные характеристики диалектики идеального, которые можно проследить, следуя логике теоретических построений самого Ф. Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма».

Спекулятивные построения Ф. Шеллинга, метафоры и поэтические сравнения, отклонения от строгой логики и последовательности изложения предмета исследования, затрудняют содержательный анализ основных категорий «Системы трансцендентального идеализма». Это относится в первую очередь к категории «эстетическое созерцание». Поэтому, не претендуя на какой-то однозначный ответ по этой проблеме, мы все же попытаемся выявить основные характеристики *эстетической природы идеального*, в контексте анализа философии искусства и сущности «эстетического созерцания».

Мы исходим из того, что у Ф. Шеллинга основными категориальными структурами, выражающими в себе деятельность познающего субъекта в сфере трансцендентального идеализма, являются «интеллектуальное созерцание» и «эстетическое созерцание» (или художественное). В трансцендентальной философии деятельности сознания надлежит пройти путь от субъективного к объективному в рамках самосознания абсолютного «Я». Таким образом, для Шеллинга этот путь представляется по существу содержанием процесса от осознания субъективной сущности сознания до осознания сущности существующей вне нас природы. Соответственно и основные формы деятельности мышления (категории) распределяются следующим образом: осознанию субъективной сущности сознания соответствует «интеллектуальное созерцание», а осознанию сущности существующей вне нас природы – «эстетическое созерцание». Диалектику идеальной и реальной деятельности сознания Ф. Шеллинг характеризует следующим образом: «Вся система развёртывается как бы между двумя полюсами, из которых одним служит интеллектуальное, другим же эстетическое созерцание» [5, с. 395].

На вопрос о том, какая из двух форм деятельности является высшей и определяющей, Ф. Шеллинг отвечает, что только «эстетическое созерцание», так как по его мнению, именно *искусство является высшей формой деятельности* познающего мышления вообще. «Искусство есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии, который беспрестанно всё вновь подтверждает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначальное тождество с сознательным. Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должно избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначальное и естественно. То, что мы называем природой, – поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами» [6, с. 484].

Анализируя шеллинговскую трактовку *природы искусства* в связи с проблемой идеального мы видим, что идеальное в деятельности «интеллектуального созерцания» объективируется в искусстве, становится таким образом «*эстетическим созерцанием*». Оно сознательно реализуется в высшей форме духовной деятельности. В «эстетическом созерцании» завершается самосознание «Я», философией искусства заканчивается система трансцендентального идеализма. Однако только художественное дарование способно обладать этой высшей формой созерцания природы и

одновременно высшей формой продуктивной деятельности. Художественный гений создавая прекрасную картину, как бы устраняет невидимую преграду, разделяющую действительный мир и мир идеальный. Посредством «эстетического созерцания, интуиция разрешает противоречие идеального и реального, сознательного и бессознательного, свободы и необходимости, тем самым приходит к искомому тождеству «Я». Благодаря деятельности «эстетического созерцания» объективируется идеальный образ, переходя в свою противоположность. Именно в процессе художественной деятельности становится возможным наиболее адекватное *представление идеального*.

Категория «*эстетическое созерцание*» имеет у Ф. Шеллинга многозначный смысл. Это и творческий акт художника, и созерцание художественного произведения, и процесс создания уникального произведения искусства, и мышление об объективном мире и т.д. Однако в этом многообразии определений «эстетического созерцания» необходимо выделить *субстанциональное*, а именно то, что всё это суть различные формы и способы реализации *идеального* как такового. Более того, характеристики «эстетического созерцания» у Ф. Шеллинга, в принципе совпадают с характеристиками эстетической природы идеального.

Для Ф. Шеллинга искусство, как объективированное «интеллектуальное созерцание» сливается с абсолютным «Я». В эстетическом созерцании «интеллигенция» познаёт абсолютное тождество идеального и реального. Этот принцип провозглашается высшей формой познавательной деятельности, однако, доступной только художественному гению. Иначе быть и не могло. Ф. Шеллинг, как представитель своего времени, выражает дух эпохи, чётко проводит различие между мышлением учёного и обыденным сознанием. Он доводит это представление до логического конца, то есть считает, что субъектом абсолютного знания может быть не просто учёный или философ – человек элиты, а представитель элиты, наделённый *художественным гением*. «Эстетическое созерцание» позволяет усматривать абсолютное тождество идеального и реального именно в *прекрасных произведениях искусства*, в продуктах *идеальной*) деятельности художественного гения.

В философии самосознания природные вещи рассматриваются по аналогии с продуктами рук человеческих. А более чёткая форма такого представления заключается в том, что единственно адекватно познаваемый мир – это мир продуктов и результатов человеческого ума и труда. Ф. Шеллинг как представитель философии самосознания, выдвигает на первый план не простой продукт любой деятельности, в котором, например, зачастую не отражается всеобщее и бесконечное. *Только гениальное произведение искусства способно запечатлеть в себе бесконечное, а потому представляет собой уникальный продукт, аналогичный произведению природы и её высшему творению организму, в котором слиты воедино указанные противоположности*.

Таким образом, уникальное произведение искусства является материальным продуктом, бессознательным носителем какого-то *бесконечного, всеобщего и необходимого идеального содержания*, которое представляется в человеке, наделённом способностью эстетического созерцания, и через человека, как частички «совокупности индивидуальных интеллигенций». То содержание идеального, которое вложил в произведение искусства художественный гений, в последствии созерцается неограниченно другими «интеллигенциями», которые, благодаря продуктивной способности воображения, черпают для себя бесконечное идеальное. «Именно та изначальная основа гармонии между субъективным и объективным, – пишет Ф. Шеллинг, – которая в своём изначальном тождестве могла быть дана лишь посредством интеллектуального созерцания, полностью выводится в произведении искусства из субъективного и становится совершенно объективной; таким образом, мы постепенно довели наш объект, само Я, до той точки, в которой мы находились, когда приступали к философствованию» [6, с. 485].

Идеальное, согласно Ф. Шеллингу, это необходимый компонент бесконечной деятельности «Я», без которого оно просто немислимо. Однако идеальное не тождественно тем отправлениям деятельности «Я», в процессе созидания которых оно осуществляется. Идеальное существует объективно в процессе деятельности, осуществляется как деятельная функция интеллекта. Оно исчезает вместе с прекращением этой деятельности, но исчезает не бесследно; оно объективируется в продукте этой деятельности. С другой стороны, это реализованное идеальное уже не есть само идеальное, а всего лишь предметно, или знаково зафиксированное его инобытие. Здесь Ф. Шеллинг подошел, если читать его материалистически, вплотную к истинному пониманию природы идеального. И ни какой мистики здесь нет. Идеализм и мистика просвечиваются лишь тогда, когда Ф. Шеллинг сознательно приписывает идеальному не свойственные ему характеристики обожествляя его сущность и вынося его за пределы объективного мира, природы. Это происходит у Ф. Шеллинга

не в силу каких-то субъективных мотивов, а в связи с тем, что он объективно находится в плену тех представлений своего времени, соучастником производства которых он являлся сам. Согласно этим представлениям идеальное действительно в представлении людей приобретает статус самостоятельной сущности, по отношению к материальному бытию. Но это «заблуждение» в науке такого порядка, которое обозначает границу перехода к истинному пониманию природы идеального.

Итак, согласно Ф. Шеллингу, источником активной деятельности практического «Я» может быть только *индивидуальность*, которая или сама ставит цели и реализует их, или получает их извне от других, таких же индивидуальностей. Что же представляет собой человеческая индивидуальность и как она вообще возможна? Ф. Шеллинг вначале конструирует особенности отдельной «интеллигенции», определяет её сознание и волю, а затем прочие особенности. Важнейшей предпосылкой возникновения сознания и самосознания человеческого индивида считает Ф. Шеллинг, «является возможность для меня вообще созерцать деятельность внешних мне интеллигенций». Таким образом, предпосылкой конструирования отдельной интеллигенции является, не просто отдельный индивид, а индивид – частичка некоторого целого, конкретной совокупности таких же «интеллигенций». «Совокупность интеллигенций» Ф. Шеллингу необходима для того, чтобы объяснить объективность мира как субъективного образа *субъективной* реальности. «Мир, вообще говоря, – утверждает Шеллинг, – становится для меня объективным лишь благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции... представление об объектах вне меня не может возникнуть у нас иначе как в силу существования интеллигенций вне меня» [5, с. 293].

Резюмируя собственное понимание сущности индивидуальной «интеллигенции» как непосредственного «носителя» идеального, Ф. Шеллинг заключает: «Из всего сказанного следует само собой, что разумное существо пребывающее в полной изолированности, не только не может подняться до сознания свободы, но не в состоянии даже до осознания объективного мира в качестве такового. Отсюда вытекает, что лишь наличие интеллигенций вне индивидуума и никогда не прекращающееся взаимодействие с таковыми ведёт к завершению сознания в целом со всеми его определениями» [5, с. 295].

Заслуга Ф. Шеллинга состоит в том, что наличие человеческих способностей и умения осуществлять свою деятельность согласно идеальному образу, он пытается вывести и обосновать не через углубленный анализ особенностей отдельной человеческой головы, не из пассивного созерцания индивидом природы, а из активной деятельности человека внутри коллектива и посредством всего общества. Человеческая деятельность, таким образом, предстает как закономерный, естественный продукт взаимодействия «совокупности интеллигенций» с природой и одновременно, как всеобщий социально-культурный феномен философии искусства.

Список ссылок

1. Антология мировой философии. В 4-х томах / [Ред. коллегия: Н. С. Нарский и др.] // Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – 760 с.
2. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки, истории и теории / Э. В. Ильенков. – Изд. 2-е, доп. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
3. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И. А. Ильин. – Санкт-Петербург: Наука, 1994. – 541 с.
4. Лифшиц М. А. Об идеальном и реальном / М. А. Лифшиц // Вопросы философии. – 1984. – № 10. – С. 120 – 145.
5. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Ф. Шеллинг [пер. с нем.]. – М.-Л.: ОГИЗ СОЦЭКГИЗ, ленинградское отделение, 1936. — 480 с.
6. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Ф. Шеллинг [пер. с нем.] // Соч. в 2-х томах. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. — 643 с. – (Серия «Философское наследие»).

References

1. Antologiya mirovoy filosofii. V 4-h tomah [Anthology of world philosophy. In 4 volumes] / [Red. kollegiya: N. S. Narskiy i dr.] // Burzhuaznaya filosofiya kontsa XVIII v. — pervyih dvuh tretey XIX v. — M.: Myisl, 1971. — T. 3. — 760 s.
2. Penkov E. V. Dialekticheskaya logika : Ocherki, istorii i teorii [Dialectical logic: essays, history and theory] / E. V. Penkov. — Izd. 2-e, dop. — M.: Politizdat, 1984. — 320 s.
3. Ilin I. A. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka [Hegel's philosophy as the doctrine of the concreteness of God and man] / I. A. Ilin. — Sankt-Peterburg: Nauka, 1994. — 541 s.

4. Lifshits M. A. Ob idealnom i realnom [About the ideal and the real] / M. A. Lifshits // Voprosy filosofii. – 1984. – № 10. – S. 120 – 145.
5. Shelling F. Sistema transtsendentalnogo idealizma [The system of transcendental idealism] / F. Shelling [per. s nem.]. – M.-L.: OGIZ SOTsEKGIZ, leningradskoe otdelenie, 1936. — 480 s.
6. Shelling F. Sistema transtsendentalnogo idealizma [The system of transcendental idealism] / F. Shelling [per. s nem.] // Soch. v 2-h tomah. – M.: Myisl, 1987. – T. 1. — 643 s. – (Seriya «Filosofskoe nasledie»).

КОЛЯДА В.І.

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії
Запорізького національного університету, (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: kolyada@ua.fm

ГРЕБІНЬ С.М.

кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії
Запорізького національного університету, (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: sniberg@rambler.ru

ФІЛОСОФІЯ МИСТЕЦТВА ТА ЕСТЕТИЧНА ПРИРОДА ІДЕАЛЬНОГО В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Анотація

Стаття присвячена аналізу філософської концепції німецької класичної філософії на предмет проблеми ідеального.

В якості головного предмета розгляду взята філософія мистецтва Ф. Шеллінга, де розглядається феномен естетичної діяльності як вищої форми діяльності людини в цілому.

Стаття спрямована на сучасне осмислення проблеми естетичної природи ідеального у зв'язку з сучасною теорією філософії мистецтва. Матеріалістичне переосмислення найголовніших досягнень німецького іdealізму у вирішенні проблеми ідеального стоїть перед філософією до теперішнього часу.

Ключові слова: мистецтво, філософія мистецтва, ідеальне, діалектика ідеального, реальне, об'єктивне.

KOLIADA V.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department
of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: kolyada@ua.fm

GREBIN S.

Doctor of Philosophy, Lecturer of Philosophy Department
of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: sniberg@rambler.ru

PHILOSOPHY OF ART AND THE AESTHETIC NATURE OF THE IDEAL IN CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY

Summary

This article analyzes the philosophical concept of classical German philosophy on the subject of the problem of the ideal. German classical philosophy, in the face of its outstanding representatives of Hegel, Kant, Fichte and Schelling can be characterized in the history of philosophy as a relatively independent integrity, internal dialectical content of which is composed of a detailed conception of the nature of thinking and its phenomena. Dialectics of the ideal is the keynote and the rod of the evolution of all the philosophical and theoretical content of this integrity.

Schelling philosophy of art is taken as the chief topic of the article, which examines the phenomenon of aesthetic activity as the highest form of human activity in general. For Schelling art merges with the absolute "I" and absolute identity of the ideal and the real is learned in an aesthetic contemplation. This principle is

declared by the highest form of cognitive activity, which is available only to the artistic genius. Only a brilliant work of art is able to capture the infinite, and therefore represents a unique product, a similar product of the nature of creation and its highest body, which merged these opposites. This unique work of art is a tangible product, unconscious bearer of the infinite, universal and necessary ideal content that appears in a person endowed with the ability of aesthetic contemplation, and through the person. The content of the ideal, which has been invested in the work of art by an artistic genius, later is unlimitedly contemplated by others who due to the productive capacity of the imagination draw an infinite ideal.

Schelling, as a representative of his time, expresses the spirit of the era, clearly draws a distinction between scientist thinking and ordinary consciousness. He brings this idea to its logical conclusion: he believes that the subject of absolute knowledge can be not only a scientist or a philosopher – a man of the elite, and the representative of the elite, endowed with artistic genius.

"The aesthetic contemplation" allows perceiving the absolute identity of the ideal and the real in the beautiful works of art in the products of ideal activity of artistic genius. In the philosophy of self-nature things are considered by analogy with the products of men's hands. And more than a clear form of this representation is that the only appropriately explored world – the world of products and results of the human mind and work.

The ideal exists objectively in the course of activities carried out as an activity function of intelligence. It disappears with the cessation of the activities, but does not disappear completely; it is objectified in the product of this activity. On the other hand, this realized ideal is not the very ideal but only its substantively or semiotic fixed being.

The article is focused on the contemporary understanding of the problems of aesthetic nature of the ideal in connection with the modern theory of philosophy of art. Philosophy is currently being faced with materialistic rethinking of the most important achievements of German idealism in solving the problem of the ideal.

Keywords: art, philosophy of art, the ideal, dialectic of the ideal, the real, the objective.

УДК 130.2 : 37.01

БОНДАРЕВИЧ І.М.

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: bondarevych@ukr.net

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ЯК ПІДГРУНТЯ МОДЕРНІЗАЦІЇ ОСВІТИ

Анотація

У статті аналізується антропологічний принцип модернізації освіти у вузькому і широкому контекстах. Робиться висновок, що вузький зміст антропологічного принципу дозволяє окреслити орієнтири освітньої діяльності в ситуації стабільного суспільного розвитку. Активні трансформаційні процеси в суспільстві об'єктивно вимагають уточнення антропологічного принципу у широкому контексті, який дозволяє конкретизувати напрямок зміни парадигми буття шляхом уточнення особливостей сучасного етапу антропосоціогенеза. Широкий контекст антропологічного принципу сформульований таким: кожна освітня ланка та вища професійна освіта в тому числі повинні сприяти розкриттю індивідом психо-соціо-духовних горизонтів.

Ключові слова: нова парадигма освіти, антропологічний принцип модернізації освіти, безособова і особистісна парадигми буття, особливість сучасного етапу антропосоціогенеза.

Постановка проблеми. Трансформація українського суспільства на шляху національно-демократичних перетворень є системним, багатоплановим процесом, здійснення якого вимагає одночасних і узгоджених змін в усіх сферах суспільного життя. Зазначене актуалізує дослідження фундаментальних засад функціонування суспільних систем у якості динамічної цілісності. В контексті реформування освітньої галузі засадничими питаннями вбачаються такі: укладання реєстру принципів положень освітньої діяльності нового типу, розбудова її методологічних основ, створення її загальної тактики – бази даних покрокових технологій з її реалізації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання принципів засад освітньої діяльності актуалізується в умовах трансформації суспільного життя, коли очевидною постає невідповідність

освітніх і буттєвих стандартів. У вітчизняному просторі це явище набуває місця ще в другій половині ХХ століття. З цього часу питання принципів засад освітньої діяльності обговорювалось в різних площинах: педагогічній, психологічній, філософській. В результаті наукового дискурсу народжувались плідні ідеї та рішення як то: відмова від предметоцентристського підходу в навчанні на користь культурологічного (В. Безрукова, В. Краєвський, В. Ледньов, І. Харламов і ін.); теорія особистісно-орієнтованого навчання (В. Даренський, О. Хуторський і ін.); теорія про три типи навчання (Г. Бейтсон); ідея про взаємозв'язок парадигми буття і парадигми освіти (В. Сабадуха) конструктивістська парадигма в навчанні (С. Балей, Р. Рорті, Кравцов О.О.) і багато інших. Поступово дослідження фундаментальних засад питань змісту освіти, її цілей, мети склали головну турботу наукового напрямку – філософії освіти. Саме в його межах в ХХІ столітті відбувається акумуляція бачень, ідей, рішень принципів положень щодо нової парадигми освіти.

Серед принципів положень нової парадигми освіти розрізняємо якнайменше дві категорії.

До першої відносяться ті що стосуються питань змісту і форм освіти, виступаючи в ролі орієнтирів процесу внутрішньої переструктуризації, реорганізації і модернізації самого освітнього процесу.

До другої когорти належать принципів положення, що стосуються питань цілей і мети освітньої діяльності на певному етапі історичного розвитку суспільства і культури в цілому. Вони окреслюють зовнішні взаємозв'язки системи освіти з іншими соціальними системами. Перші мають філософсько-психолого-педагогічну і предметно-наукову фундацію, а другі – суто філософську і являють граничне обґрунтування нової парадигми освіти. Так, наприклад, принцип протиставного співвідношення універсального і специфічного в навчанні, про який пише Л. Горбунова відносимо до першої когорти: «У процесі навчання універсальне та специфічне, притаманне певним локальностям, не повинні протиставлятися. Навчання має спрямовуватись на те, щоб концентрично пов'язувати все притаманне людині та її життєвому досвіду: індивідуальне, регіональне, національне, європейське, планетарне» [2, с. 300]. Очевидно, що зазначене принципове положення важливо враховувати в процесі конструювання змісту освіти.

Мета статті. Наше дослідження присвячене антропологічному принципу побудови освіти, який розкриваючи горизонти усвідомлення мети і цілей нового освітнього процесу, окреслює його стратегічні орієнтири і шляхи модернізації.

Виклад основного матеріалу. Про антропологічний принцип побудови освіти можна говорити як у вузькому так і в широкому сенсі, які виявляються діалектично пов'язаними.

Перший полягає в тому, що освіта має сприяти ефективній життєдіяльності людини, дозволяючи людині самореалізовуватись і розвиватись в унісон із соціумом. З реалізацією цього принципу існують серйозні утруднення. Одну з їх причин С. В. Пролєєв в доповіді «Репресивні практики освіти: вимушена необхідність чи владні зазіхання соціуму?» визначає як амбівалентність антропологічної місії та соціальних функцій освіти. «Ця загрозлива амбівалентність освіти знаходить прояв у тому, що вона, з одного боку, покликана забезпечити доступ особистості до культурних надбань людства для її продуктивної самореалізації, а з іншого боку, — виступає соціальним інструментом, за допомогою якого людина підпорядковується соціуму й відбувається знищення самобутності особистості відповідно до потреб суспільства» [Цит. за 7, с. 304]. Очевидно, що соціально-економічний і політичний клімат суспільства обумовлює акцент амбівалентної антропологічної місії освіти. В олігархічних суспільствах освіта сприяє виключно початковому особистісному розвитку індивіда. Соціальні функції освітніх інституцій в демократичних суспільствах є більш повноцінними. Тож, маємо враховувати, що реалізація вузького смислу антропологічного принципу залежить від особливостей соціально-економічного і політичного розвитку суспільства.

В. Сабадуха [6, с.117–119] знаходить причину неспроможності української системи освіти задати взаємоузгоджений ритм розвитку індивіда і суспільства в економічно-правовій площині. Конкретизуючи ідею взаємозв'язку парадигми буття з парадигмою освіти через повноцінність включення індивіда в економічні відносини, В. Сабадуха ставить питання про граничні обмеження, які накладають онтологічні засади на розвиток сутнісних сил індивіда. Автор характеризує чотири типи економічних відносин (розподіл, обмін та управління, власність, комплексний тип економічних відносин), у відповідності до діяльнісного засвоєння яких, в межах суспільства формується чотири рівня розвитку індивіда, («залежний», «приспосованець», «особистість», «геній»), життєдіяльність яких зголошується з чотирма типами психологічних установок (стимул, мотив, інтерес, ідеал). Перші два рівні розвитку індивіда («залежний», «приспосованець») презентують безособистісну парадигму буття, а третій і четвертий («особистість», «геній») – особистісну. В ситуації, коли більшість членів

суспільства усунута від всього комплексу економічних відносин, канал розвитку їх сутнісних сил залишається замкненим, а вони самі потрапляють в лабеті безособистісної парадигми буття. За таких обставин всі зусилля особистісно-орієнтованої системи освіти будуть зведені нанівець. Саме парадигму буття автор називає визначальним фактором розвитку сутнісних сил індивіда і підсумовує наступним: «Трагічна особливість суспільної, наукової, філософської думки сучасної епохи полягає в тому, що зміна парадигми буття не усвідомлюється як життєво необхідна проблема» [6, с.119]. Зазначені виснування підкріплюються динамікою освітянського дискурсу щодо особистісно-орієнтованого навчання, який жваво точиться ще с останньої чверті минулого століття, реалізується в локальних програмах і пілотних проектах, результати яких не знаходять застосування, бо не мають попиту в тому житті, в яке виходять учні шкіл і студенти вишів.

Помітимо, що вузький смисл антропологічного принципу дозволяє визначити орієнтири освітньої діяльності в ситуації стабільного суспільного розвитку. Але українське суспільство знаходиться у фазі соціально-економічних трансформацій, коли формати життя у більшості своїй знаходяться в невизначеному стані, і вузький смисл антропологічного принципу не дозволяє точно визначити орієнтири нової освітньої діяльності. Об'єктивно потребується їх уточнення за допомогою широкого смислу антропологічного принципу, який конкретизує напрямок змін парадигми буття шляхом пояснення особливостей сучасного етапу антропосоціогенезу.

Широкий смисл антропологічного принципу передбачає кореляцію парадигми освіти до сучасного етапу антропосоціогенезу. Фактично широкий смисл антропологічного принципу дозволяє визначити спрямування видового розвитку людства в поточний момент, а також уточнити еволюційну перспективу змін онтологічних.

Тезово наведемо результати нашого аналізу стосовно конкретизації сучасного етапу антропосоціогенезу, який базується на спостереженні змін, що відбулись в структурі людини в процесі її видового і родового розвитку [цит. за 1].

Науковці визнають матеріальну і духовну складові структури людини бінарними: «живу істоту треба розглядати як особливе сполучення потоків матеріально-енерго-інформаційного змісту» [3, с. 174], а за психічною і соціальною складовими закріплюють роль опосередковуючих.

Матеріальне і духовне реалізуються в людині через психічне.

Соціальна складова структури людини забезпечує своєрідний спосіб взаємозв'язку із середовищем.

За свідченнями історії і археології, період переходу від тварини до людини (в літературі визначається як біологічна підготовка людини) – це епоха австралопітеків (пізній третичний – початок четвертичного періоду). Матеріальною основою цих змін є сформовані протягом життя стійкі системи рефлексів, які надають змогу реагувати на ті чи інші впливи середовища. В цей період ареною найпотужніших змін виступає **тіло** людини.

Формуються психічні механізми емоційно-чуттєвого сприйняття світу, які в науковій літературі визначаються як **світовідчуття**.

Становлення соціальної складової людини відбувається в ході опанування нею світу людських речей і явищ в процесі **переживання**. Матеріальною основою цих змін є сформовані протягом життя стійкі системи рефлексів, які надають змогу реагувати на ті чи інші впливи середовища.

Духовні структури представлені «механізмами розповсюдження смислів від засадничих ядерних структур до периферійних, похідних щодо конкретної ситуації» (процесом **смислоутворення**) [5, с. 255], що здавна називалося душевними переживаннями. Духовним надбанням цього рівня є **душа** людини, її глибиною є ступінь спроможності людини відчувати, трансформувати мотиви свого відношення.

Наступний період означений в історії як безпосередній перехід до людини. Археологія і історія пов'язують його з фізичним типом людини, який існував від пітекантропа до неандертальця. «Біологічний розвиток людини відбувається під впливом виробництва, а це – вже суспільний процес, який розвивається за суспільно-історичним законом» [4, с. 411].

Складні рефлекторні системи перетворюються у функціональні органи **мозку**.

Розвиток і формування психічних функцій, притаманних людині як суспільній істоті, відбувається у формі засвоєння та опанування, що в сутності є процесом **індивідуалізації**. Психологічні механізми формують образне сприйняття дійсності – **світосприйняття**, що за визначенням є інтелектуальною дією.

Соціальна діяльність в цей період позиціонує колективну працю, а соціальна організація – начатки суспільства.

Зміни в духовній складовій представлені процесом **смыслоусвідомлення** – «відтворення контекстів і смислових зв'язків, що дозволяють вирішувати завдання на смисл об'єкту, явища, дії» [5, с. 270].

Надбанням цього рівня є **індивід людини**, що має здатність осягати світ і складати своє уявлення про нього, тобто має достатні психічні потужності для того, щоб почати будувати власну діяльність засобами **рефлексійного мислення**.

Виникнення *Homo sapiens* – «людини розумної» – є наступним визначальним моментом в розвитку людини.

На терені остаточного біологічного оформлення (явище **генотипу**) відбувається подальший **суспільно-історичний** розвиток людини.

Психічні енергії, озброївши людину свідомістю, тчуть полотно **світогляду** як логіко-концептуального усвідомлення світу і себе.

На цьому етапі максимум потужності духовної складової людини являє **фенотип** як простір «змістовної перебудови життєвих відносин і смислових структур, в яких вони переломлюються» (механізм **смыслобудівництва**) [5, с. 270]. Суспільна діяльність, процес соціалізації реалізуються в процесі творчої перекомпановки елементів дійсності, зміни їх зв'язку, залежностей, в результаті чого відбувається виробництво продукту, який має загальнокультурне значення. **Самоусвідомлення** виступає як «рефлексування, здібність свідомості зосереджуватися на собі, опановувати себе як предмет дослідження і перетворення» [5, с. 287]. А самосвідомість набуває форми прогресуючої рефлексивної практики. За висловом В. С. Баруліна, така «своєрідна самоідентифікація людини» і є фактом народження **особистості**.

Зазначене дозволяє говорити про три етапи змін, які відбулись в матеріально-психічно-соціально-духовній структурі людини в процесі антропосоціогенезу.

Перший етап позиціонує максимально розгорнуті можливості **тіла**: світовідчуття – переживання – смыслоутворення. Цілісність людини фіксована в її **генах**.

Другий етап презентує зростання потужностей **мозку**: світосприйняття – індивідуалізація – смыслоусвідомлення. Цілісність людини уособлює *індивід* як унікальний, функціонально цілісний представник людського роду, здатний приймати участь в суспільній діяльності.

Третій етап виявляє складання **фенотипу** людини, який характеризується наявністю світогляду, процесів соціалізації і смыслобудівництва. Результатом цих змін постає *особистість* як міра повноти самосвідомого духовного життя індивіда.

В схематичному зображенні вищезазначене виглядає наступним чином:

Фізична сфера	<i>тіло</i>	<i>мозок</i>	<i>генотип</i>
Психічна сфера	<i>світовідчуття</i>	<i>світосприйняття</i>	світогляд
Соціальна сфера	<i>переживання</i>	індивідуалізація	соціалізація
Духовна сфера	розрізнення	усвідомлення	будівництво смислів

Поняття «сучасний фізичний тип людини», «індивід», «особистість» фіксують етапи змін в структурі людини впродовж її історії. Зміст останніх полягає в наступному: *матеріальна* складова (тіло / мозок / генотип), *психічна* (світовідчуття / світосприйняття / світогляд), *соціальна* (переживання / індивідуалізація / соціалізація), *духовна* (смыслоутворення / смыслоусвідомлення / смыслобудівництво).

Зміни в матеріальній структурі людини являють, за П. Т. де Шарденом, процес складання філи, тобто нового виду живого на Землі.

Зміни психічної складової структури людини позиціонують становлення механізму відбиття, сприйняття оточуючого середовища – формування психіки людини.

Зміни в соціальній і духовній складових структури людини постають рушійною силою перетворення людини з видової істоти на родову.

Якщо в авангарді еволюційного розвитку австралопітека знаходилось його тіло, а для пітекантропа і неандертальця найбільш потужними виявились психосоціальні зміни, то **вісь еволюції «homo sapiens»**, сучасної людини знаходиться в галузі духу.

Отже, **пересування епіцентру еволюційних змін** в антропогенезі **відбувається від матеріальної до духовної складової структури людини**. Це означає, що перспективи сучасної людини пов'язані з **духовним** зростанням, яке обумовлене ходом еволюційних змін і полягає в тому, щоб здійняти людину до особистісних шаблів буття.

Висновки. Зазначене дає підстави конкретизувати широкий зміст антропологічного принципу освітньої парадигми наступним чином: кожна освітня ланка, і вища професійна освіта у тому числі, мають необхідно сприяти відкриттю індивідом психо-соціо-духовних обріїв.

Знання, вміння і навички, які сьогодні визначені метою освітнього процесу, мають бути переосмислені як засоби особистісного зростання.

Тактика особистісного зростання має стати орієнтиром для будь яких освітнянських проєктів реформаторських дій, які мають моделюватися відповідно до кожного освітньо-особистісного рівня.

Необхідною постає проблема визначення критеріїв і рівнів особистісного зростання, відповідно до яких відбуватиметься реалізація освітньої діяльності на різних рівнях.

Йдеться також про інше розуміння ролі і значення предметного знання: воно перестає бути самоціллю і має стати засобом особистісного звернення індивіда. Таку парадигму освіти можна назвати особистісною.

Принагідно зазначимо, що цілі і мета виховання, яке зазвичай пов'язують з традиційним навчанням, також мають бути переосмислені. Особистісна парадигма освіти виставляє нові акценти: не мене навчають, а я навчаюсь; не мене виховують, а я розвиваюсь як особистість. В цьому сенсі мало можна сподіватись на окремі педагогічні техніки, проєкти. Освітня діяльність на кожному рівні має бути підпорядкована особистісному розвитку причому у суворій відповідності до критеріїв кожного з його рівнів.

Вирішивши питання з критеріями особистісного росту для кожного рівня освіти можливо переходити до практики модернізації предметного знання з метою скоротити існуючий між предметним (освітнім) і науковим знанням розрив, які науковці оцінюють в 300-400 років. Принципові засади цієї діяльності потребують подальших досліджень.

Діалектика вузького і широкого сенсу антропологічного принципу побудови особистісної парадигми освіти виглядає зрозумілою з точки зору бінарних протилежностей належного і реально існуючого. Відповідність онтологічних і освітніх засад корелюється з еволюційними змінами людини. Але маємо враховувати, що найкращі моделі особистісної парадигми освіти не мають шансу на реалізацію за умови панування в суспільстві безособистісної парадигми буття. Як це і сталось у вітчизняній освітній практиці: обговорення особистісно-орієнтованого навчання, що триває в науково-педагогічному дискурсі з другої половини ХХ століття, так і не перейшло у практичну площину. Найгірше з цього те, що було «заговорено» теми особистості, особистісної парадигми буття, а питання критеріїв і рівнів особистісного розвитку було віднесено до суто теоретичних.

Список посилань

1. Бондаревич І. М. Духовна цілісність особистості: дійсність та перспектива / І.М. Бондаревич. – Запоріжжя, ЗНТУ, 2008. – 162 с.
2. Горбунова Л. С. Дидактичні інновації «World Didac 2006»: Світовий контекст та проблеми розвитку / Л. С. Горбунова // Філософія освіти. – 2006. – № 3(5). – С. 291–301.
3. Казначеев В. П. Феномен человека: космические и земные истоки / В.П. Казначеев. – Новосибирск: Книжное изд-во, 1991. – 175 с.
4. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. Человек и культура / А. Н. Леонтьев. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1981. – 584 с.
5. Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Д. А. Леонтьев. – М.: Смысл, 1999. – 487 с.
6. Сабадуха В. О. Евристична значущість ідеї ієрархії сутнісних сил людини для зміни парадигми життєдіяльності / В. О. Сабадуха / Трансформація парадигм мислення та концепцій знання під впливом сучасних викликів у загальній, соціальній, практичній і прикладній філософії : матеріали міждисциплінарної конференції, 29–30 листопада 2007 р., Львів / відп. За випуск Карась А. Ф. – Львів : Львів. Нац. ун-тет ім. І. Франка, 2007. – 160 с.
7. Степаненко І. В. Пріоритети і цінності сучасної освіти. Педагогічне самовизначення України (інформація про роботу VII міжнародної науково-практичної конференції «Освіта й доля нації» / І. В. Степаненко // Філософія освіти. – 2006. – № 3(5). – С. 302–305.

References

1. Bondarevych I. M. Duhovna tsilisnist osobystosti: diisnist ta perspektyva / I. M. Bondarevych. – Zaporizhzhia: ZNTU, 2008. – 162 s.

2. Gorbunova L. S. Dydaktychni novatsii «World Didac 2006»: Svitovyi kontekst ta problemy rozvytku / L.S. Gorbunova // Filosofiya osvity. –2006. – № 3(5). – S. 291–301.
3. Kaznacheev V. P. Fenomen cheloveka: kosmicheskie i zemnye istoki / V.P. Kaznacheev. – Novosibirsk: Knizhnoe izdatelstvo, 1991. – 175 s.
4. Leontev A. N. Problemy razvitiia psihiki. Chelovek i kultura / A. N. Leontev. – M.: Izdatel'stvo Moskovskogo un-ta, 1981. – 584 s.
5. Leontev D. A. Psihologia smysla: priroda, stroenie i dinamika smyslovoi realnosti / D. A. Leontev. – M.: Smysl, 1999. – 487 s.
6. Sabaduha V. O. Evrystychna znachushist idei ierarhii sutnisnyh syl liudyny dlia zminy paradygmy zhittiediialnosti / V. O. Sabaduha / Transformatsia paradigm myslennia ta kontseptsii znania pid vplyvom suchasnyh vyklykiv u zagal'ni, sotsial'ni, praktychni i prykladni filosofii : materialy mizhdystyplinarnoi konferentsii, 29-30 lystopada 2007r., Lviv / vidp. za vypusk Karas A. F. – Lviv : Lviv. nats. un-tet im. I. Franka, 2007. – 160 s.
7. Stepanenko I. V. Prioritety i tsinnosti suchasnoi osvity. Pedagogichne samovyznachennia Ukrainy (informatsia pro robotu VII mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii «Osvita i dolia natsii» / I. V. Stepanenko // Filosofiya osvity. –2006. – № 3(5). – S. 302–305.

БОНДАРЕВИЧ И.Н.

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Запорожского национального технического университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: bondarevych@ukr.net

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП КАК ОСНОВАНИЕ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация

В статье анализируется антропологический принцип модернизации образования в узком и широком контекстах. Делается вывод, что узкий смысл антропологического принципа позволяет обозначить ориентиры образовательной деятельности в ситуации стабильного общественного развития. Активные трансформационные процессы в обществе объективно требуют уточнения антропологического принципа в широком контексте, который позволяет конкретизировать направление изменения парадигмы бытия посредством уточнения особенностей современного этапа антропосоциогенеза. Широкий контекст антропологического принципа сформулирован следующим: каждое образовательное звено и высшая профессиональное образование в том числе должны необходимо способствовать раскрытию индивидом психо-социо-духовных горизонтов.

Ключевые слова: новая парадигма образования, антропологический принцип модернизации образования, безличностная и личностная парадигмы бытия, особенность современного этапа антропосоциогенеза.

BONDAREVYCH I.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department,
Zaporizhzhya National Technical University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: bondarevych@ukr.net

ANTHROPOLOGICAL PRINCIPLE AS BASIS OF EDUCATION MODERNIZATION

Summary

On the way of national-democratic transformations the transformation of Ukrainian society is a systematic, multifaceted task realization of which requires simultaneous and concerted changes in all spheres of public life, that, all in all, actualises the question of fundamental positions of functioning of the public systems in quality of dynamic integrity. In this context the fundamental questions of reformation the education sector are formation a register of fundamental positions of a new type of educational activity, development of its methodological bases, creating its overall turn-based database tactical technologies for its implementation.

The question of fundamental principles of educational activity is updated in the conditions of transformation a public life, when disparity of educational and existence standards becomes apparent. In the

domestic space this phenomenon appeared in the second half of the 20th century. Question about fundamental principles of educational activity were discussed in the different planes of scientific discourse: pedagogical, psychological, philosophical.

Among the fundamental positions in new education paradigm we can distinguish two categories. The first category includes that, which relate the questions about the education's maintenance and forms, which play the role of reference points in the process of internal restructuring, reorganization the system of education. Fundamental positions that relate the questions of purposes and aim of educational activity are belonged to the second cohort - they outline external interconnections of the system of education with the other social systems. The former have a philosophical-psychological-pedagogical and subject-scientific foundations, and the later are full of purely philosophical foundation and represent a boundary justification of a new education paradigm.

Anthropological principle education structure, which is answering a question about an aim and purposes of new educational process, regulates strategic reference-points of that principle, delineates the boundaries of its modernization methods is investigated in the article.

It's possible to talk about anthropological principle of education structure in the narrow sense and in the wide sense. What is more, both are dialectically connected. The first is that education should contribute to the effective human activity, allowing a person to fulfill his potential and to develop in unison with society. There are serious difficulties with realization of this principle. In oligarchic societies the anthropological mission of education is aimed at personal development. In democratic societies the social functions of education are more pronounced. Thus, objectively co-evolutionary of the development of individual and society is conditioned with the peculiarities of socioeconomic and political society development.

Note that the narrow sense of anthropological principle allows to determine the reference-points of educational activity in the situation of stable social development. But Ukrainian society is in the phase of socioeconomic transformations and the narrow sense of anthropological principle does not allow to determine the reference-points of new educational activity exactly. Objectively their clarification is needed by dint of wide maintenance of anthropological principle, which concretizes the direction of changes in existence paradigm with help of explanation the features of anthroposociogenesis at the contemporary stage. Wide sense of anthropological principle provides the correlation of education paradigm to the nowadays stage.

Wide maintenance of anthropological principle of educational paradigm we specify as follows: every educational link, including higher professional education, necessary have to direct an individual and permanently to open his psychosociospiritual horizons. Knowledges, ability and skills which are the aim of educational process today, must be reinterpreted as personal development facilities. Speech goes also about otherwise understanding the role and value of subject knowledges. It should become one of the personal development facilities of a pupil or a student too. Then, there is a necessary problem of determination the criteria and personal development levels which will be corresponding to every educational level.

Keywords: a new paradigm of education, anthropological principle of modernization of education, personal and impersonal existence paradigms, the features of anthroposociogenesis at the contemporary stage.

УДК128:141.7

ВОРОНОВА Г.В.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри суспільних і гуманітарних наук

Державного економіко-технологічного університету транспорту (м. Київ, Україна)

e-mail: 190975@ukr.net

ДО ПИТАННЯ ПРО ПОНЯТТЯ «ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ»

Анотація

Стаття присвячена пошукам визначення що ж, врешті-решт, є життя як таке? В чому полягає сутність людського життя? Які загальні риси притаманні останньому і яка специфіка його відрізняє? Пошук відповідей на ці питання, які ведуть як представники різних галузей, так і філософи, пов'язаний з поняттям "життєдіяльність", навколо якого він, власне кажучи, в основному і концентрується.

Ключові слова: життєдіяльність, діяльність, виробництво, рух, активність

Досягнення біологічної науки останніх десятиріч, проникнення біологів у глибини життя значно актуалізували пошук відповідей на питання: що ж, в решті-решт, є життя як таке? В чому полягає сутність людського життя? Які загальні риси притаманні останньому і яка специфіка його відрізняє? Пошук відповідей на ці питання, які ведуть як представники різних галузей, так і філософи, пов'язаний з поняттям “життєдіяльність”, навколо якого він, власне кажучи, в основному і концентрується.

Здавалось би, серйозних складнощів тут не повинно бути. Адже феномен, що позначається поняттям “життєдіяльність”, виступає у якості прояву явища, що позначається родовим по відношенню до нього поняттям “діяльність”, а це останнє вже давно знаходиться в центрі уваги дослідників. Зазначена обставина дає підстави сподіватися, що принаймні загальні риси, що характеризують як феномен діяльності, так і феномен життєдіяльності, вже відомі. Але, як свідчить аналіз, на жаль, це далеко не так.

“Здається, – визнають дослідники, що цікавляться проблемою діяльності, – ми переживаємо своєрідний “діяльніцький” бум. Виходить багато книг та статей (за проблемами... методології наукового пізнання, соціології, теорії культури, психології і т.ін.), в яких висвітлюється важливість принципу діяльності, про необхідність діяльніцького підходу, часом проголошується ідея “загальної теорії діяльності”. Однак більш детальне знайомство з низкою творів, спеціально присвячених проблематиці діяльності, розчаровує. Справа в тому, що розмови про діяльність не завжди відкривають нові горизонти в розумінні феноменів, що досліджуються...” [1, 5].

Справа в тому, що і по цей час дослідники не мають єдиної думки щодо змісту поняття “діяльність”. У “Філософському словнику”, що свого часу вийшов за редакцією В.І.Шинкарука, діяльність трактується як “суттєва визначеність способу буття людини в світі, здатність її вносити в дійсність зміни, опосередковані ідеальним” [2, 146]. У “Філософському енциклопедичному словнику”, що вийшов у 2002 році у Києві, цей феномен тлумачиться “як форма активності, що характеризує здатність людини чи пов'язаних з нею систем бути причиною змін у бутті” [3, 163]. Автори ж московського видання “Философского энциклопедического словаря” очевидно вважаючи що поняття “діяльність” не відноситься до числа найбільш важливих, зовсім обходять його увагою [4]. Виходить, раз немає поняття, то не існує й проблем, пов'язаних як з ним самим, так і з феноменом, що ним позначається?

А вони все ж таки існують. Існують, бо залишаються невизначеними питання, які потребують відповіді. Першим серед цих питань є таке: яку сторону реального буття відбиває поняття “діяльність”? Відповідь на нього спробуємо одержати, здійснивши аналіз генези цього поняття.

Як відомо, у якості світоглядного принципа поняття діяльності веде своє становлення починаючи з німецької класичної філософії. Це пов'язано з тим, що у європейській культурі формується нова концепція особистості, що характеризується раціональністю, багатоманітними напрямками активності і ініціативи. І.Кант робить перші кроки до формування такої світоглядної точки зору, а Й.Г.Фіхте вперше зводить діяльність у ранг загальної підвалини культури, розглядаючи суб'єкт (“Я”) у якості чистої самодіяльності, що творить світ (“не-Я”) і орієнтується на етичних ідеях.

Й.Г.Фіхте вважав за необхідне тлумачити поняття “діяльність” надзвичайно широко, зазначаючи, що “... поняття самоположення і діяльність суть ... одне й те ж. Тобто всяка реальність дієва: все дієве є реальність. Діяльність є позитивна, абсолютна реальність (на відзнаку лише відносної реальності)” [5, 111-112]. В такий спосіб, виходячи з Й.Г.Фіхте, діяльність має відношення до всього буття, вона іманентна йому.

Важливе місце дослідженню діяльності відводив Ф.В.Й.Шеллінг. У своїй роботі “Система трансцендентального ідеалізму” він приходив до такого висновку: “Існує поняття більш високе, ніж поняття речі, а саме – поняття дійствування або діяльності. Це поняття має бути поняттям речі, оскільки самі речі можуть бути досягнуті лише як модифікації різним чином обмеженої дійсності. Буття речей не полягає просто у покої або ж бездіяльності. Оскільки навіть всяке наповнення простору – лише ступінь діяльності, якою наповнюється простір” [6, 263].

Як бачимо, Ф.В.Й.Шеллінг також є прибічником широкого тлумачення поняття “діяльність”. На його думку, будь-яке природне тіло є продукт діяльності динамічного начала (сили), взаємодії протилежно спрямованих сил (позитивний і негативний заряд і т.інш.). Він стверджував, що принцип доцільності є загальним принципом пояснення природи, а сама природа є недорозвинений розум. Розглядаючи натурфілософію у якості органічної частини трансцендентального ідеалізму, що показує, як розвиток природи завершується появою свідомого “Я”, Шеллінг відзначає, що “об'єктом

для себе воно стає у якості активного (у якості відчуваючого), оскільки обмежується воно лише у акті обмеження” [6, 299]. У цьому вислові міститься натяк на існування феномену, який відрізняється від пасивності, будучи протилежністю її, але в той же час ще не є діяльністю в повному розумінні цього слова, сталою діяльністю. Як бачимо, тут має місце натяк на активність. Але, на жаль, лише натяк, далі якого цей мислитель не йде.

Г.В.Ф.Гегель, що побудував найбільш розвинену раціоналістичну концепцію діяльності, тлумачить її як всепроникаючу характеристику абсолютного духу, що породжується іманентною потребою останнього до самозмін. Головну роль при цьому Гегель відводив духовній діяльності та її вищій формі – рефлексії, тобто самосвідомості. “Зовнішнє як таке, – стверджував він, – це те, що саме себе знімає; крім того, рефлектуюча себе в себе діяльність по сутності своїй співвіднесена з тим зовнішнім як з чимось іншим для неї, але саме так ще і як з чимось в собі незначним і тотожним з нею” [7, 161].

Важливе значення проблемі діяльності надавали і засновники діалектичного матеріалізму. Вже в “Святому сімействі” вони звертають увагу на те, що історія є “не що інше, ніж діяльність переслідуючої свої цілі людини” [8, 102]. А у “Тезах про Фейербаха” К.Маркс, вказуючи на недоліки у соціальному пізнанні своїх попередників-матеріалістів і неспроможність ідеалістичних концепцій діяльності, робить такий висновок: “Головний недолік усього попереднього матеріалізму – включаючи фейербахівський – полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться лише у формі об’єкту, або ж у формі споглядання, а не як людська почуттєва діяльність, практика, не суб’єктивно. Звідси і сталося, що діяльнісна сторона, в протилежність матеріалізму, розвивалась ідеалізмом, але лише абстрактно, оскільки ідеалізм, звичайно, не знає дійсної чуттєвої діяльності як такої. Фейербах хоче мати справу з почуттєвими об’єктами, дійсно відмінними від мисленевих об’єктів, але саму людську діяльність він бере не як предметну діяльність. Тому в “Сутності християнства” він розглядає, як істинно людську, лише теоретичну діяльність, тоді як практика береться і фіксується лише у брудно-гендлярівській формі її прояву. Він не розуміє тому значення “революційної”, “практично-критичної діяльності” [9, 1].

Не викликає сумніву, що поняття “діяльність” відбиває цілком визначену сторону буття, а саме – соціального. Ми поділяємо точку зору авторів, які вважають, що “якщо рух є способом існування матерії, то діяльність виступає у якості його (руху – Г.В.) прояву на вищому рівні розвитку матерії, і її слід розглядати як незмінний атрибут, спосіб існування соціальної матерії” [10, 9]. А коли так, то поняття “діяльність” слід розглядати у якості категорії соціальної філософії.

Тут виникає друге питання, на яке ми теж маємо дати відповідь: чи можливо застосовувати поняття “діяльність” до інших сторін буття – неживої природи, тваринного світу? Як на нашу думку, цього робити не слід, бо діяльність, сутність якої полягає у задоволенні потреб людини, притаманна лише соціальній матерії, соціальним організмам. Що ж стосується проявів руху у неживій природі і тваринному світі, схожих на діяльність, то слід застосовувати інше поняття, а саме – “активність”. Позначаючи “стан самоспричиненого діяння, що прискорюється і розширюється, на протилежність стану сприйняття звичайного діяння - пасивності” [2, 16], зазначене поняття виступає родовим по відношенню до поняття “діяльність”. Активність у різній мірі притаманна предметам і явищам матеріального світу, неживій природі і всьому живому, в тому числі і людині, проявляючись у різних формах діяльності.

Діяльність у будь-який час може бути представлена основним структуроутворюючим елементом якої є суб’єкт, у якості якого виступають перш за все, окрема людина, а також інші соціальні організми – рід, плем’я, сім’я, клас, більш дрібні соціальні групи, суспільство, людство. І якщо говорити про зміст поняття “діяльність”, то його можна визначити як сукупність суб’єктів і об’єктів, що входять до певної виробничої системи, їх взаємозв’язок один з одним і з зовнішнім середовищем.

Поняття “діяльність” і “виробництво” близькі за змістом. Це дозволяло класикам діалектичного матеріалізму використовувати як рівнозначні обидва зазначені поняття, трактуючи їх однаково широко. Так, наприклад, в “Німецькій ідеології” вони говорять про “виробництво самого матеріального життя” [11, 26], розуміючи під цим не лише виробництво засобів до життя – предметів харчування, одягу, житла та необхідних для цього знарядь, але й “виробництво собі подібних”, чужого життя шляхом народження [11, 24,28]. У тій же “Німецькій ідеології” говориться про виробництво ідей, свідомості. Зокрема, в першому розділі роботи К.Маркса і Ф.Енгельса містяться такі положення: “Виробництво ідей, уявлень свідомості первісно вплетено у матеріальну діяльність і у матеріальне спілкування людей, у мову реального життя. Утворення уявлень, мислення, духовне спілкування людей є тут ще безпосереднім породженням матеріального відношення людей. Те ж саме

стосується духовного виробництва, як воно проявляється у мові політики, законів, моралі, релігії, метафізики і т.інш. того чи іншого народу. Люди є виробниками своїх уявлень, ідей..." [11, 24].

Однак, визнаючи близькість понять "діяльність" і "виробництво", було б помилково говорити про їх повне співпадання, тотожність, по кільком, як нам здається, важливим причинам. Розглянемо їх.

Поняття "виробництво" відбиває лише одну сторону явища, що позначається поняттям "діяльність", хоч і найважливішу, але все ж таки частину. На цю обставину, до речі, звертає увагу і К.Маркс, роблячи висновок на підставі аналізу суспільного виробництва, що розглядається ним також у якості цілісної сісеми, у взаємозв'язку, взаємообумовленості утворюючих її структурних елементів. "Результат, до якого ми прийшли, – відзначає він, – полягає не в тому, що виробництво, розподіл, обмін і вживання ідентичні, а в тому, що всі вони утворюють частину єдиного цілого, розрізняючись всередині єдності" [12, 36]. Саме цим цілим і виступає діяльність людини.

Будь-яка частина (нехай і найважливіша!) то є матеріальне утворення, що входить до складу другого матеріального утворення, виступаючи у якості момента його змісту і форми. Але ціле, момент змісту і форми якого несуть у собі частини, кожна з них, перебуваючи у взаємному зв'язку, характеризується властивостями, які не зводяться до властивостей утворюючих його частин. При цьому діяльність і виробництво відрізняються одне від одного не окремими властивостями, а якісно. Інакше кажучи, ми маємо справу з різними якостями.

Про це, зокрема, свідчить той факт, що діяльність і виробництво відрізняються мірами свого існування. Як відомо, виділення людини з тваринного світу (антропогенез) було таким же грандіозним і довготривалим стрибком, як і виникнення живого, протікаючи у нерозривному зв'язку зі становленням суспільства, тобто соціогенезом. Періоди антропогенезу і соціогенезу (як вважають дослідники, приблизно 3 – 3,5 млн. років, тобто у 1000 разів більше писаної історії) нерозривно зв'язані сторони єдиного цілого – антропосоціогенезу, який, у свою чергу, пов'язаний із становленням діяльності. Остання, тобто діяльність, протягом свого становлення і розвитку неодноразово змінювалась, набуваючи нових форм і оновлюючи зміст.

Адже був період в історії людства, коли діяльність первісної людини носила переважно привласнюючий характер, зводячись в основному до збиральництва і полювання. Про виробництво в цей період історія людства мовчить, бо його не було. Воно ще не існувало, не з'явилося у соціальному бутті, хоча діяльність не тільки переживала своє становлення, виступаючи незмінним атрибутом процесу антропосоціогенезу, а й розвивалась. Свідченням її багатопланового розвитку є так звана "неолітична революція", коли людина здійснила перехід від збиральництва і полювання до забезпечення своїх потреб шляхом виробництва. Діяльність привласнюючого характеру з її вкрай примітивними і обмеженими формами втрачає свою провідну роль. Вона не зникає зовсім, але все більше поступається місцем діяльності виробничого характеру.

Розвиток останньої, науково-технічний прогрес, що давав про себе знати перш за все у країнах Європи, обумовлювали прискорення темпів соціального розвитку цих країн, позначаючись, безумовно не лише на матеріальній сфері життя людей, а й на духовній. Суспільна свідомість і в силу швидких змін соціальної реальності, і в силу недостатнього рівня власного розвитку, не могла адекватно відбивати і осмислювати процеси, що відбуваються у реальному житті. Дійсні причини, що обумовлювали розвиток суспільства, довгий час залишалися таємницею за сьома печатками. Зокрема, одним із проявів цього у такій формі суспільної свідомості як філософія є довготривала відсутність інтересу у філософів до феномену діяльності. Про це свідчить хоча б той факт, що поняття "діяльність" ми не зустрічаємо, знайомлячись з предметними покажчиками не лише у двох книгах першого тому "Антології мирової філософії", в якому представлені мислителі Стародавнього світу і Середньовіччя, а й у другому, де представлено Європейську філософську думку від епохи Відродження по епоху Просвітництва. Воно з'являється аж у творчості таких філософів, як представник німецького Просвітництва Фреліх і вищезгадані представники німецького класичного ідеалізму Фіхте та Шеллінг, що підходили до розгляду феномену діяльності, як відомо, абстрактно.

Заваджувало осмисленню феномена діяльності і фактичне ототожнення її з виробництвом, в першу чергу матеріальним виробництвом, на чому базувалися безпідставно-оптимістичні, як сьогодні це стає все більш очевидним, висновки про безмежність суспільного прогресу. Людство починає розуміти, що некерований розвиток матеріального виробництва і, в першу чергу науки, що перетворилася на безпосередню виробничу силу, дає не лише блага, а й містить у собі загрозу знищення як самої людини, тих шести мільярдів, що населяють нашу планету, а й усього живого.

Це дає підстави робити висновок про те, що діяльність людини непомітно для нас набуває якісно нового характеру: вона перетворюється на життєдіяльність.

Сьогодні, як уже зазначалося, феномен життєдіяльності все більше привертає до себе увагу науковців і філософів. Так, наприклад, намагаючись осмислити його, С.Б.Кримський зазначає, що життєдіяльність це та діяльність, яка базується на усвідомленні сутності і смислу життя і яка “охоплює і цілепокладання, і самоімітацію (як у деяких ситуаціях гри) та широку сферу смислотворчості...” [3, 164].

В цілому, погоджуючись з напрямком думки шановного автора, якому вдалося відбити у дефініції деякі важливі риси, притаманні життєдіяльності, ми все ж таки змушені визнати, що їй бракує чи не найголовнішого – розкриття сутності феномену. Вона ж, на нашу думку, полягає у забезпеченні в процесі життєдіяльності не лише постійно зростаючих потреб людини у їжі, одязі, взутті, житловому приміщенні, тобто тих, які раніше утворювали систему вітальних потреб, а й потреби у збереженні життя взагалі, що також давно вже перетворилося на вітальну потребу.

Якщо ж спробувати дати визначення змісту поняття, що позначає цікавлячий нас феномен, то його, як нам уявляється, можна висловити в такий спосіб: життєдіяльність це сукупність відношень до природи і один до одного, людей, що осмислюють необхідність сприяння розгортанню процесу раціонального перетворення оточуючого середовища в своїх інтересах людини, необхідною умовою чого є збереження життя як найбільшої цінності.

Не претендуючи, звичайно, на бездоганність, так би мовити істинність в останній інстанції, все ж зазначимо, що запропоноване визначення, по-перше, відбиває як сутність феномену, так і загальні риси, притаманні діяльності на всіх етапах її розвитку. Адже життєдіяльність, як і діяльність в цілому, є специфічним проявом руху соціальної матерії. Вона належить до суттєвих, необхідних, внутрішніх зв'язків, з необхідністю притаманних будь-якому соціальному організму, що, періодично повторюючись від покоління до покоління, набули усталеного характеру, перетворившись, в такий спосіб, на закономірність. По-друге, запропоноване визначення, акцентуючи увагу на осмисленні людьми необхідності сприяння розгортанню процесу раціонального перетворення оточуючого середовища в інтересах людини, необхідною умовою чого є збереження життя як найвищої цінності, вказує на особливість життєдіяльності, притаманну їй специфіку.

Виходячи із сказаного, ми можемо побудувати категоріальний ряд, визначивши в цілому місце поняття “життєдіяльність”: рух – активність- діяльність – привласнююча діяльність – виробнича діяльність – життєдіяльність.

Життєдіяльність людей складне і багатогранне за своїм змістом, який у всякому суспільстві і на будь-якому з етапів його історичного розвитку завжди проявляється в конкретних формах. Але це тема для особливої розмови, спеціального дослідження.

Список посилань

1. Деятельность: теория, методология, проблемы. – М.: Политиздат, 1990. – 366с.
2. Філософський словник /За ред.В.І.Шинкарука. – 2 вид., перераб. і доп. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800с.
3. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 742с.
4. См.: Философский энциклопедический словарь. – М., 2003. – 576с.
5. Фихте И.-Г. Общие принципы наукоучения // Избранные сочинения. Перевод Л.Е. Успенского, С.Ф. Кеченьяна и Б.В. Яковлева. – Т.1. – М., 1916.
6. Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Сочинение в 2 т.: Пер. с нем. – Т.1./ Сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1987. – 637с.
7. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В трех томах. – Т.2. – М.: Мысль, 1971. – 248 с.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. Соч. Т.2. – 227 с.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе./Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.3. – 4 с.
10. Воловик В.И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства. – М., 1990. – 210с.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б.Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков. – Соч. Т.3. – 537 с.
12. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов / Марс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.46. – Ч.1. – 48 с.

References

1. Deyatelnost: Theory, Methodology, problems. – М.: Politizdat, 1990. – 366s.

2. Filosofskyy dictionary / By red.V.I.Shynkaruka. – 2 ed., Rev. and add. – K. : heads. Ed.Ur,1986.-800S.
3. Filosofskyy Encyclopedic Dictionary. – K.: outline, 2002. – 742s.
4. Sm.: Philosophical Encyclopedic Dictionary. – M., 2003. – 576p.
5. Fyhte Y.-H. Sharing Principles naukouchenyya // Favourites essay. Transfer L.E.Uspenskoho, S.F.Kechenyana and B.V.Yakovleva. – V.1. – M., 1916.
6. Schelling F.V.Y. Ydealyzma transcendental system. Works t.: 2 Per. s Nam. – Vol.1. / Sost., Eds., Bus. introduction. Art. A.V.Hulyha. – M.: Thought, 1987. – 637s.
7. Hehel GVF Science logic. In Trejo volumes. – Vol.2. – M.: Thought, 1971. – 248 p.
8. Marks K. Engels F. Holy semeystvo. Vol. T.2. – 227 p.
9. Marks K. Abstracts of Feuerbach. / K. Marx and F. Engels, Vol. T.3. – 4 p.
10. Volovik V.I. Ydeolohycheskaya Activities: Dialectics traditions and innovation. –M.,1990.-210s.
11. Marks K. Engels F. Nemetskaya ideology. Criticism noveyshey nemetskoy philosophy to face ee representatives Feuerbach, B.Bauera and Shtyrnera and German socialism in the face of ego different prorokov. – Vol. T.3.– 537 p.
12. Marks K. Economic Manuscripts 1857-1859 hodov / Mars K. Engels F. Vol. – T.46. - CH.1.- 48 s.

ВОРОНОВА Г.В.

кандидат философских наук, доцент кафедры общественных и гуманитарных наук
Государственного экономико-технологического университета транспорта (г. Киев, Украина)
e-mail: 190975@ukr.net

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Аннотация

Статья посвящена поиску определения что же, в конце концов, есть жизнь как таковая? В чем заключается сущность человеческой жизни? Какие общие черты присущи последней и какова ее специфика? Поиск ответов на эти вопросы, которые ведут как представители различных отраслей, так и философы, связанный с понятием "жизнедеятельность", вокруг которого он, собственно говоря, в основном и концентрируется.

Ключевые слова: жизнедеятельность, деятельность, производство, движение, активность.

VORONOVA G.

Doctor of Philosophy, Associate Professor of
Social and Humanitarian Sciences Department,
State Economic and Technological University of Transport (Kyiv, Ukraine)
e-mail: 190975@ukr.net

ON THE CONCEPT «VITAL ACTIVITY»

Summary

The article is devoted to the search for the definition of what is, after all, is life as such? What is the essence of human life? What are the common features inherent in the latter, and what is its specificity? Finding answers to these questions, which are the representatives of various industries and the philosophers associated with the concept of "vital activity" around which he, in fact, basically, and concentrated.

The fact that by this time the researchers have no consensus on the meaning of "activity". So, if there is no concept, there is no problem and items related both to himself and with a phenomenon that affects him?

But they still exist. There are, remain uncertain because the question to be answered. First among these issues is a way that reflects real life the concept of "activity"? The answer is try to get by making analysis of the origin of the term.

The concept of "activity" reflects quite determined way of life – namely, social. It should be considered as a category of social philosophy.

This raises the second question that we also have to answer: is it possible to apply the concept of "activity" to the other side of life – inanimate nature, wildlife? As we believe this should not be done, for activities, the essence of which is to meet human needs, unique social fabric, social organisms.

Activity in any time can be represented by structure-main element of which is subject, as which act primarily individual, as well as other social organisms – family, tribe, family, class, smaller social group,

society, humanity. And speaking of the meaning of "activity", it can be defined as a set of subjects and objects that come a particular production system of interconnection with each other and with the environment.

However, admitted Communications understand "activities" and "production" it would be by mistake to talk about their complete coinciding. Activity of man unnoticed for us acquires qualitatively new character: she grows into vital activity.

Vital activity it totality of attitudes toward nature and to each other, people that comprehend the necessity of assistance to development of process of rational transformation of environment in its own behalf man, by a necessary condition what maintenance of life is as a most value.

Going out із of said, we can build a category row, defining on the whole the place of concept vital "functions" : motion is activity – appropriating activity –productive activity – vital activity.

Keywords: vital activity, work, production, movement, activity.

УДК 304.4:114:115

НОСОВА Г.Ю.

старший науковий співробітник,

Інститут філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди (м. Київ, Україна)

e-mail: ayun@ukr.net

ПРОСТІР ТА ЧАС ЕТНІЧНОСТІ. ПРОСТОРОВИЙ ПОВОРОТ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Анотація

Якщо в парадигмі розуміння держави як нації «суспільство» розумілося по моделі гомогенної та когерентної спільності з чітко окресленою територією, то за умов глобалізації коли соціальні практики зазнають трансформації, основний смисл яких полягає в компресії світу, його фізичного простору та у посиленні глобальної свідомості, територіальність перестав бути організуючим принципом соціального та культурного життя. В той же час як антифаза глобалізаційних процесів актуалізуються процеси пов'язані з посиленням територіальних тенденцій, в першу чергу, тенденцій регіоналізації.

Ключові слова: соціальний простір, соціальний час, етнічність, глобалізація, просторовий поворот, ідентичність, регіоналізм, уявна спільність.

Соціальний простір та час етнічності виступають засобами структуризації її соціального буття. Саме вони визначають важливе й менш важливе в минулому і те, що має сенс і актуальність у теперішньому. Соціальний чи історичний простір так само як і час виступають у якості своєї матриці, у відповідності з якою в певні епохи відтворюється той або інший спосіб життя людей – певний «життєвий простір» людини та спільності, етносу чи нації. Простір є субстанцією досвіду, а не його функцією. Представляючи послідовність руху та станів як умову можливості тілесного досвіду, простір та час належить до категорій укорінених в будь-якому досвіді та в будь-якому «матеріалі». Вони являються модусами відповідного соціального організму утвореного завдяки самоорганізації певної, досить значної, як правило, близької в культурно-смісловому відношенні кількості людей, що мешкають на спільній території та усвідомлюють спільність своїх інтересів.

Простір та час породжуються соціальними процесами (подіями), що визначають їх з точки зору власної упорядкованості, насиченості, осмисленості в загальній структурі соціальних відносин. У взаємодії суб'єкта та об'єкта простір набуває значення, смислу та сенсу, відображаючи взаємозв'язок та певну упорядкованість відповідно сутності та смислу наданому історії та соціальному часу. В горизонті такого розуміння життя людини, спільності постає як низка освоєнь та втрат багатоманітних значущих просторів та смислових світів.

В теоріях соціології простір та час є соціально апріорними, хоча кожний дослідник надає простору чи часу значення відповідно власної доктрини. Так Толкотт Парсонс пов'язує простір з ідеєю нормативного порядку на певній території [12, с. 21]. На думку Георга Зімеля зміни, викликані пристосуванням до просторових умов існування, приводять до змін в соціальних групах [7, с. 335]. П.Сорокін відмовляється від фізичного простору як такого, для нього простір постає виключно місцем взаємодії [13, с.123]. На думку П. Бурдьє соціальний простір є смисловим багатовимірним простором [6,с.188], в кожному вимірі якого йде безперервна боротьба за

класифікацію, означення та визначення легітимних принципів його розподілу. А означає простір соціальна влада – культурний, а також символічний капітали.

Ліберальні політичні теорії XIX століття пов'язували простір, а точніше територію з нацією, нація тут розглядалась як ланка історичного процесу на шляху від локального (сім'ї) до регіонального та національного. Утворення нації підпорядковувалось просторовій логіці так як відповідало принципу збільшення розміру людських спільностей. А вже початок XX століття Хобсбоум визначив як період трансформації просторового націоналізму, а саме – генерації національної масової свідомості та формування громадянської релігії якою і став націоналізм, де вже не територія, а час, точніше історія зайняла місце Бога із збереженням багатьох функцій останнього[17]. Саме завдяки цієї релігії індивід відчув себе включеним в історичне, не просторове буття. Осмисленість минулого, майбутнього, ідея, структуризація часом, певним образом, ідеєю замкнула націю, етнічність в спільність.

Значні зміни відбуваються за умов глобалізації із просторовістю, і з її осмисленням. Якщо в парадигмі розуміння держави як нації «суспільство» розумілося по моделі гомогенної та когерентної спільності з чітко окресленою територією, то за умов глобалізації коли соціальні практики зазнають трансформації, основний смисл яких полягає в компресії світу, його фізичного простору та у посиленні глобальної свідомості, територіальність перестає бути організуючим принципом соціального та культурного життя, соціальні і повсякденні практики звільняються від локальних прив'язок та вільно перетинають просторові межі. Нація-держава як, в першу чергу, територіальна держава потерпає кризи, а етнонаціоналізм, втрачаючи прив'язку до кордонів території, відтворює уявні спільності глобального масштабу, втрачаючи власні підстави. За таких умов особливий інтерес представляють транснаціональні чи пост національні спільності як генератори власних легітимних стилів практик, нові ідентифікаційні групи, що виникають незалежно від території, поза зв'язку з місцем народження чи проживання, фізичним простором.

В той же час як анти фаза глобалізаційних процесів актуалізуються процеси пов'язані з посиленням територіальних тенденцій, в першу чергу, тенденцій регіоналізації. Світ перетворюється на складну мозаїку взаємопроникаючих одна в одну транслокальних культур, які утворюють нові культурні регіони, що мають мереживну природу. Реконфігурація й фрагментація сучасного світу відбувається найчастіше за регіональним принципом, за цією ж парадигмою вибудовуються і нові форми його структуризації. За словами одного із найвідоміших «класиків» регіоналізму за умов глобалізації Р.Робертсона регіоналізм сьогодні став символом, «взаємопроникнення універсалізації партикуляризму й партикуляризації універсалізму». Складну взаємодію глобалізації й регіоналізації [2, Р.8] Р.Робертсон позначав за допомогою поняття «глокалізації», яке відображало той факт, що якщо на рівні економіки, політики, ідеології домінують інтеграційні процеси то на повсякденному – регіоналізація та архаїзація. Формування універсалістської глобальної культури проходить паралельно з консервацією широкого, різноманітного, а інколи конфліктного набору локальних культур.

Заміщення «простору місць» простором потоків супроводжується ростом компетенцій територіальних сегментів, не обмежених державними кордонами, вважає засновник теорії нової соціології міста Мануель Кастельс [8, с. 27]. Ті елементи системи, яким вдається вирватися з своїх національних контекстів за таких умов здобувають чимало переваг, як приклад, повноваження й компетенції урядів місцевого рівня (муніципалітетів) зосереджених навколо нових політико-економічних комунікацій доволі часто виявляються більш конкурентоспроможними порівняно з національними урядами. Зміни, що вносяться внаслідок цих процесів в архітектуру світоустрою і логіку його розвитку коригують просторову парадигму у напрямі перерозподілу ресурсів між центром і периферією, що неминуче підвищує роль регіонів і регіоналізму.

Регіоналізм органічно лягає в контекст постнекласичних моделей світоустрою, що роблять акцент на запереченні довготривалої дії будь-якого уніполю, будь-якого глобального центру сили. Коли рівень хаотизації, спричинений не в останню чергу явищами «детериторіалізації» капіталу і зміщенням фокусу центр-периферійних відносин зростає, руйнуючи уявлення про системність як таку, виникають множинність зв'язків «над кордонів» (М.Хардт, А.Негрі), [16] або організаційна конгломеративність, «керований хаос» разом з формуванням «нестационарної системи світових зв'язків» (А.Неклесс) [11]. Системний підхід як методологічний принцип хоч і не відкидається, але істотно трансформується в напрямі від лінійно-прогресистських моделей до моделей нелінійних динамічних систем.

На цьому тлі глобалізація й глокалізація, як і субглобалізаційні рухи, що сприяють зближенню різнокультурних суспільств, розглядаються як сторони єдиного процесу, що відбувається на різних рівнях, наслідком яких є виникнення «третьох культур». Діалектика складної взаємодії понять «глобалізація» й «локалізація», вкладає Р.Робертсоном у гібридний термін «глокалізація» у цьому контексті зводиться по суті до включення локальних співтовариств і територій в розгалужену мережу світового господарства й відповідної політики [3]. На практиці це означає, що регіональна політика на рівні держави й мобілізація ресурсів на рівні регіону органічно вписуються в систему міжнародного господарського регулювання, зовнішньоекономічних і дипломатичних відносин.

Сьогодні дискурс трансграничності уже неможливо уявити без використання терміна «глокалізація» й похідних від нього. Взагалі останнє десятиріччя ХХ ст. стало періодом істотного переосмислення усіх просторових парадигм. На Заході успішно розвивається школа «критичної геополітики», яка розробляє концепції нових вимірів безпеки з орієнтацією не стільки на територіально-географічне, скільки на інтер-суб'єктивне бачення простору. Примітивний географічний детермінізм відходить у минуле; водночас на першому плані опиняється значимість людського капіталу, структура й конкурентоздатність національних економік, місце країни у глобальних мережевих структурах, тощо. Визнаючи державні території та кордони даністю, «критична геополітика» (її ще називають «конструктивною» або «активною» політичною географією) фокусує увагу на проблемах геополітичної культури, символах, образах, уявленнях громадян про «природні» та «історичні» кордони, тощо. Основою структурування уявного простору виступають диференціації – відмінності, сформовані в процесі історичного розвитку різними культурними практиками. На цьому тлі закономірно, що дедалі ширше використовується поняття «культурного регіоналізму», яким здебільшого позначається своєрідність і самобутність регіональних співтовариств людей, зумовлена як об'єктивними факторами так і суб'єктивним сприйняттям певної території.

У другій половині ХХ ст. процес осмислення просторовості значною мірою перебував під впливом нової постмодерністської та постструктуралістської парадигми наукового знання. Концепцію взаємозв'язку часу і простору захитала «історія простору» Мішеля Фуко [15], що проголошувала складну діалектику відносин між простором, знанням та владою. А. Г. Лефевр не лише обґрунтував відмінність між фізичним, соціальним, політичним, ідеологічним просторами, але й окреслив різницю між простором, у якому «живуть» (реальним) і простором, який «домислюють» (концептуальним) [10]. Е.В. Соджа простежує взаємодію суспільного й просторового, намітивши шлях до концептуалізації суспільно-просторової діалектики [4, с.270-275].

У руслі постмодерністських підходів регіоналізм набуває вигляду соціальної рефлексії, що відштовхується від домінуючих «тут і тепер» уявлень про ідентичність та від відчуття територіальної спільності, реалії якого неможливо зрозуміти поза дискурсивним контекстом. Не випадково доволі широкий резонанс дістали концепція «винайдення» (invention) нових форм регіоналізму, «транснаціональної демократії», «розкріпачення територіальності» тощо. У контексті теорії «стиснення часу-простору» по-іншому почали розумітися кордони, виникло поняття транскордонного співробітництва.

У науковому обігу з'явилися диференційовані підходи до аналізу різних типів територіальних ідентичностей – як то ідентифікації з місцем (place-identity), локальних ідентичностей (local identity), регіональних ідентичностей (regional identity) чи як до ідентифікації із середовищем (environmental identity) або з місцем проживання (settlement identity). Операційним виявилось й поняття регіональної культури, яка трактується як сукупність прийнятих у певному регіональному співтоваристві цінностей, вірувань, суспільних традицій.

Широко почав запроваджуватись термін «просторового повороту». У «соціології регіону» як напрямку географічного картографування традиційний погляд на географічний простір як на фон або декорацію для культурних об'єктів поступається місцем баченню простору як частини культурного ландшафту з своєрідними рухомими кордонами. Зрештою поняття простору заміщається більш точним і глибшим поняттям – «просторовість». У цей термін вкладається не лише простір, але й його мислеобраз, і саме цей останній найчастіше виступає у ролі його ідентифікатора.

Сьогодні можна казати про просторовий поворот, в смислових межах якого просторовість постає як соціально й інтелектуально сконструйований «живий» простір, кордони якого визначаються не географічними параметрами, а спільною ідентичністю. Власне суть «просторового повороту» полягає у врівноваженні часових параметрів, що традиційно домінували в історичному пізнанні, просторовими координатами.

Соціальні простори в усвідомленні нового типу простору носять скоріше мультилокальний, ніж географічний зв'язок, концептуалізація відбувається навколо соціокультурного простору, осмислення не території, а спільності людей з усвідомленими спільними інтересами і потребами, спільною самосвідомістю. Своєрідна «уявлена реальність», що виникає таким чином, являє собою певну систему образів, архетипів, культурних комунікацій, за допомогою яких забезпечується групова ідентичність, ідентичність етнічності, формуються правила, схеми оцінок та інтерпретацій просторового та соціального структурування.

Таким чином регіоналістика, що раніше існувала у вузьких, обмежених географізацією кордонах та прив'язувалась до розміщення продуктивних сил, набуває нового обличчя. Сьогодні вона претендує на роль теорії осмислення просторовості разом з проблемами «внутрішньої геополітики». А регіональні сюжети сьогодні присутні у всіх сферах соціогуманітаристики. У філософії, це, наприклад, дискусія про «частину та ціле», «центр-периферію», у політологів – дискусія навколо унітаризму і федералізму. Культурологи зосереджуються на локальних ідентичностях і культурних ландшафтах, історики – на територіальних поділах, психологи – на джерелах і витоках поділу на «своїх» та «чужих».

За умов наступу глобалізації просторовий поворот проявляється як у відмові від території та утворенні поза територіальних сконструйованих без цієї складової ідентичностей, так і у розвитку саме прив'язаних до певних територій ідентичностей. Територіальна ідентичність в такому разі – це, перш за все, певна когнітивна схема суб'єктивної інтерпретації соціальної дійсності. Колективна і політична ідентичності формують досвід прийняття себе через ставлення до Іншого, який зазвичай знаходиться в іншому місці, на іншій території. Групова ідентичність забезпечується певною системою образів світу і культурних комунікацій, відповідною інтерпретаційною моделлю просторового і соціального структурування. Її доповнює специфічна соціонормативна система: норми відносин між «земляками», моделі внутрігрупової ієрархії, тощо. Дії індивідів вбудовані в структурні зв'язки (патерни), тому простір та територія у процесі самоідентифікації часто виявляється визначальним, що і дає підстави говорити про такий тип ідентичності як територіальна. У комплексі поняття «просторова ідентичність» простежуються кілька рівнів – макрорегіональний, національний, етнічний, регіональний, локальний, тощо, бо самоідентифікація з територією, простором завжди має ієрархічний характер – людина відчуває себе водночас мешканцем певного макрорегіону (європеець), певної країни (громадянин України), певного етносу (українець), певного регіону (галичанин), певного міста, тощо.

Тому, напевно, територія, на думку М. Кітінга відіграє величезну роль для конструювання як індивідуальної так і колективної, політичної ідентичності. «Територія – це найважливіша основа політичної мобілізації, основа політичного представництва, відповідальності, державної політики. Зв'язок між цими елементами й територією також змінюється у нинішню епоху, але вона нікуди не зникає» [9, С.111-113]. Навіть більше того, Кітінг доводить, що «територію слід вважати не просто незалежною перемінною, яка обумовлює взаємодію в суспільному житті..., але і опосередковуючим чинником, завдяки якому решта факторів піддається усвідомленню і наділяється смыслом.

А зворотна сторона – заперечення території як формоутворюючої спільності є наслідком поширення саме наддержавних чи недержавних спільностей. Бо якщо національна держава, нація вибудовується на двох міфках – історичному та територіальному, географічному, то регіональній ідентичності важко знайти традицію на такому ґрунті – адже, як правило, регіони не є однозначно визначеними ні з історичного, ні з географічного погляду. Тому, напевно, багато хто із дослідників відзначає «фіктивність» територіальної ідентичності. Проте регіональна ідентичність є не менш «уявною» ніж андерсонівська нація – це такою ж мірою сформований духовний конструкт, сконструйований ідеологічний продукт та мобілізаційний інструмент. Як і будь-яка інша ідентичність, вона може бути, за словами М. Фріба, «плюральною й нестабільною» та легко переходити з одного стану в інший [14].

У руслі постмодерністських підходів регіоналізм набуває вигляду соціальної рефлексії, що відштовхується від домінуючих «тут і тепер» уявлень про ідентичність, від відчуття територіальної спільності. Як уявне явище регіоналізм тісно вплетений у наявний соціально-політичний контекст, а конструкторські технології забезпечують територіальній ідентичності її спрямованість, а також міру інтенсивності. Така нестабільність та в певній мірі маніпулятивність регіональної ідентичності ускладнює її дослідження. Крім того, на думку М. Кітінга, порівняно з локальною регіональна ідентичність значно менше вкорінена у власному досвіді людини. Вона власне, так само як і нація «компенсує» обов'язковий зв'язок між громадянами, які знають один одного лише з чуток «уявної» (за визначенням Б. Андерсона) спільності [5]. Зазначені спільноти є продуктом соціальної мобілізації

й політичного керівництва, тому, досліджуючи їх доводиться вибудовувати складну конструкцію залежності культурних архетипів від політичних ініціатив (а можливо, і від маніпулятивних стратегій). І при цьому паралельно аналізувати кілька вимірів ідентичності – культурний, політичний, економічний.

У руслі позитивних тенденцій дослідження регіоналістики під впливом глобалізації з'явилося чимало нових тематичних напрямів, які істотно розширили її предметне поле. Йдеться насамперед про так звану критичну геополітику, яка фокусує увагу на різних аспектах міжнародної, національної, соціальної безпеки. Осмислення реальних і уявних загроз, шкоди від конструювання «образу ворога» потребує специфічних дискурсів на тему безпеки, базованих на принципах толерантності. У цьому ж руслі вибудовує свої пріоритети культурно-політична географія, інтереси якої сфокусовані навколо проблем політичної й етнополітичної культури. У зв'язку з активізацією конфліктогенних чинників, у тому числі територіальних претензій одних держав до інших, особливого значення набуває і нова географія кордонів (лімологія). Можна говорити і про географію тероризму, яка набула виразних обрисів у зв'язку із загостренням на рубежі тисячоліть міждержавних та міжетнічних конфліктів.

Переосмислена під історичним, культурним, політичним кутом зору регіоналістика разом з теоретичною географією й герменевтикою ландшафту задають новий алгоритм для усіх напрямків науки про простір та створюють базу для розв'язання сучасних просторових завдань. Змінюється погляд на співвідношення загального й «головного» (у цій ролі прийнято було бачити «національний наратив») та часткового й «периферійного» (усього комплексу проблем, пов'язаних із місцевою історією). Роль локалізму як дослідницької парадигми зростає в міру того, як піддаються істотному переосмисленню поняття партикуляризму, фрагментованості, глокальності тощо. Істотно видозмінюється співвідношення домінант соціального й культурного на користь останнього.

Сьогодні ніхто не в змозі передбачити який напрям розвитку глобалізаційних процесів кінець кінцем виявиться домінантним – чи інтеграція відмінностей (М.Арчер) [1], гібридизація різних культур, складне переплетення локального з глобальним (Р.Робертсон) [2], тому надзвичайно важливим залишається бачити складність і неоднозначність взаємодії процесів глобалізації й регіоналізації і рахуватися з неминучим поглибленням фрагментації соціальної дійсності. «Світ нових світів», який формується навколо нас, навряд чи буде комфортним для всіх в умовах загострення конкуренції та появи нових соціальних мегатехнологій.

Уже зараз втрата «власної» території як ідентифікаційного простору породжує міграційні анклавні – феномен, коли в одному соціумі співіснують люди, що живуть у різних темпосвітах з різними типами функціональності та новими амбівалентностями. Тут порівняння, зв'язки, взаємообмін, перехресні впливи постають у ролі домінуючих об'єктів. Компаративи витісняють організовані за національною ознакою наративи, а відмова від ідеї центральності й нормативності західної інтелектуальної традиції супроводжується ідеєю рівноцінності усіх історичних культур. В даному випадку мова йде навіть не про зміну території проживання, а про втрату смислового простору як чинника ідентифікації себе і належності до групи. Розставання з місцем стає невід'ємною частиною соціокультурної самоідентифікації суб'єкта, в глобальному масштабі – процесу глобалізації, а «втрата простору» – частиною просторового повороту.

Отже, просторовий поворот за умов глобалізації проявляється двояко – як посилення в ряді країн «територіальних» тенденцій, поширення процесів регіоналізму та навіть сепаратизму, і як виникнення позатериторіальних і навіть безпросторових, не укорінених у будь-якому місці етнічних та інших надетнічних та наднаціональних ідентичностей, що безперечно потребує уваги і різностороннього дослідження.

Список посилань

1. Archer, M. S. *Realist social theory: the morphogenetic approach*. New York: Cambridge University Press, 1995, 257 p.
2. Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture* / R. Robertson. – London : Sage, 1992.
3. Robertson R. *Glocalization: Time-Space and Homogeneity/Heterogeneity* // *Global Modernities* / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. – L., 1995. – P. 25–44.
4. Soja E. W. *Writing the City Spatially* [Текст] / E. W. Soja // *City*. – 2003. – Vol. 7. – № 3. – P. 269. – 281 p.
5. Андерсон, Бенедикт. *Воображаемые сообщества*. – М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.
6. Бурдые П. *Социальное пространство и символическая власть* // Бурдые П. *Начала*. — М., 1994. — С. 181–207.

7. Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // Избранное: В 2 х тт. – М., 1996. – Т. 2.
8. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. С англ., по д науч. ред. О.И. Шкаратана. – М., 2000. – 458 с.
9. Китинг М. Новый регионализм в Западной Европе // Логос. – 2003, N 6 – С.111-113.
10. Лефевр А. Введение в современность. Прелюдия первая. Об иронии, майевтике и истории / Пер. с франц. С. Б. Рындина // «Неприкосновенный запас» 2012, №2(82) <http://magazines.russ.ru/nz/2012/2/12.html>
11. Неклесса А. И. ORDO QUADRO – четвертый порядок: пришествие постсовременного мира / А. И. Неклесса // Политические исследования. – 2000. – № 6. – С. 6-27.
12. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Зарубежная социология XX века : Хрестоматия / Под ред. В.Г. Городяненко. — Днепропетровск, 2001. – С. 14–34.
13. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонова: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
14. Фріб М. Як осмислити посткомунізм? / М. Фріб // Політична думка. – 1997. – № 4. – С. 36–37.
15. Фуко М. Археология знания: Пер. с фр./Общ. ред. Бр.Левченко.– К.: Ника-Центр, 1996.– 208 с.
16. Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ. под ред. Г.В.Каменской. М.: Праксис, 2004.– 440 с.
17. Хобсбаум Э. Век империи, 1875–1914 / Э. Хобсбаум ; [пер.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 1999. – 540 с.

References

1. Archer, M. S. Realist social theory: the morphogenetic approach. New York: Cambridge University Press, 1995, 257 p.
2. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture / R. Robertson. – London : Sage, 1992.
3. Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity Heterogeneity // Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. – L., 1995. – P. 25–44.
4. Soja E. W. Writing the City Spatially [Текст] / E. W. Soja // City. – 2003. – Vol. 7. – № 3. – P. 269–281.
5. Anderson, Benedikt. Voobrazhaemye soobshchestva. – М.: Kanon-Press-Ts, Kuchkovo pole, 2001. – 288 с.
6. Burd'ye P. Sotsial'noe prostranstvo i simvolicheskaya vlast' // Burd'ye P. Nachala. – М., 1994. – S. 181–207.
7. Zimmel' G. Sotsial'naya differentsiatsiya. Sotsiologicheskie i psikhologicheskie issledovaniya // Izbrannoe: V 2 kh tt. – М., 1996. – Т. 2.
8. Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura / Per. S angl., po d nauch. red. O.I. Shkaratana. – М., 2000. – 458 с.
9. Kiting M. Novyy regionalizm v Zapadnoy Evrope // Logos. – 2003, N 6 – С.111-113.
10. Lefevr A. Vvedenie v sovremennost'. Preludiya pervaya. Ob ironii, mayevtike i istorii / Per. s frants. S. B. Ryndina // «Neprikosnovenny zapas» 2012, №2(82).
11. Neklessa A. I. ORDO QUADRO – chetvertyy poryadok: prishestvie postsovremennogo mira / A. I. Neklessa // Politicheskie issledovaniya. – 2000. – № 6. – С. 6–27.
12. Parsons T. Ponyatie obshchestva: komponenty i ikh vzaimootnosheniya // Zarubezhnaya sotsiologiya XX veka : Khrestomatiya / Pod red. V.G.Gorodyanenko. – Dnepropetrovsk, 2001. – S. 14–34
13. Sorokin P.A. Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo / Obshch. red., sost. i predisl. A.Yu. Sogomonova: Per. s angl. – М.: Politizdat, 1992. – 543 s.
14. Frib M. Yak osmisliti postkomunizm? / M. Frib // Politichna dumka. – 1997. – № 4. – S. 36–37.
15. Fuko M. Arkheologiya znaniya: Per. s fr./Obshch. red. Br.Levchenko.– К.: Nika-Tsentr, 1996. – 208 с.
16. Khardt M., Negri A. Imperiya / Per. s angl. pod red. G.V.Kamenskoy. М.: Praksis, 2004. – 440 с.
17. Khobsbaum E. Vek imperii, 1875–1914 / E. Khobsbaum; [per.].– Rostov n/D.: Feniks, 1999.– 540 с.

НОСОВА А.Ю.

кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Институт философии НАН Украины им. Г.С. Сковороды (г. Киев, Украина)
e-mail: ayun@ukr.net

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ ЭТНИЧНОСТИ. ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ ПОВОРОТ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Аннотация

Если в парадигме понимания государства как нации «общество» понималось по модели гомогенной и когерентной общности с четко очерченной территорией, то в условиях глобализации, когда социальные практики подвергаются трансформации, основной смысл которых заключается в компрессии мира, его физического пространства, и в усилении глобального сознания, территориальность перестает быть организующим принципом социальной и культурной жизни. В то время как антифаза глобализационных процессов актуализируются процессы, связанные с усилением территориальных тенденций, в первую очередь, тенденций регионализации.

Ключевые слова: социальное пространство, социальное время, этничность, глобализация, пространственный поворот, идентичность, регионализм, воображаемая общность.

NOSOVA A.

Doctor of Philosophy, Senior Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of
the National Academy of Sciences in Ukraine (Kiev, Ukraine)
e-mail: ayun@ukr.net

SPACE AND TIME OF ETHNICITY. THE SPATIAL TURN IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

Summary

If the paradigm the state as a nation "society" was understood as a homogeneous and coherent community with a clearly defined territory, in the context of globalization where social practices are subject to transformation, the basic meaning of which is the compression of the world and its physical space and to strengthen the global consciousness, territoriality ceases to be the organizing principle of social and cultural life. The nation-state as primarily the territorial State suffers crisis, and ethnic nationalism, losing bind to the border area recreates imaginary global community. Under these conditions, interest such phenomena as transnational or national community which are producing their own identification group of new, emerging regardless of territory, without regard to place of birth or residence, physical space. While anti phase of globalization processes are updated processes related to the strengthening of regional trends, particularly, trends in regionalization. The world becomes a complex mosaic interpenetrating each other trans local cultures that create new cultural regions. Reconfiguration and fragmentation of the modern world is often on a regional basis, in the same paradigm are built and new forms of it structuring. The term "spatial turn" began to be used widely. In the "sociology of the region" view of the geographical space as the backdrop for cultural objects is replaced by the vision of space as a cultural landscape. Eventually the concept of space is replaced by a more detailed and deeper notion - "spatiality". This refers not only space, but primarily his image. Today we can speak of spatial turn in the sense that within spatiality appears as intellectually and socially constructed "living" space, the boundaries of which are defined not by geographic parameters, but a common identity. That is spatial turn in the conditions of globalization shows itself in avoiding the territory and formation of outside territorial constructed without their component identities, and in development certain territories identities.

Keywords: The social space, social time, ethnicity, globalization, spatial turn, identity, regionalism, imaginary community

ХАЛІМАН М.А.

аспірант кафедри філософії

Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

e-mail: merythai@gmail.com

ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТИПОЛОГІЇ СВІТОГЛЯДУ

Анотація

Стаття присвячена критичному розгляду типології світогляду, на основі якого пропонується загальна класифікація типів світогляду. Дається стисла характеристика основних типів світогляду з урахуванням їхніх загальних та специфічних рис. Автором виділено та проаналізовано міфологічний, релігійний, художньо-мистецький та філософський типи світогляду. Доводиться особлива теоретична досконалість філософського типу світогляду внаслідок його рефлексивності та (само)критичності. Робиться спроба окреслити найбільш продуктивні засоби подальшої розробки досліджень типології світогляду.

Ключові слова: світогляд, типи світогляду, світоглядна організація, функції світогляду, духовне виробництво.

Незважаючи на природне бажання людини знайти для своїх дій у цьому світі надійний (тобто, незмінний і непохитний) орієнтир у вигляді відповідного світогляду, ці спроби пошуку (неможливого) «останнього та єдино вірного» світогляду приречені на перегляд і, в разі потреби, на зміну згідно з потребами розуму і невпинним змінам у світі – як будь-яка справжня істина, гераклітівське «все тече, все змінюється» залишається сьогодні ані трохи не менш істинним, аніж раніше і будь-коли. Ця мінливість речей і спонукає нас в черговий раз замислитися над світоглядною проблематикою: в даному випадку – над тим, яким чином розвивалися спроби теоретичного осягнення світогляду через розробку його типології, в якому стані перебувають сучасні дослідження типології світогляду, які напрямки цих досліджень, на наш погляд, мають найбільший евристичний потенціал, і чому саме ми так вважаємо. Саме ці питання і окреслюють наше *поле досліджень* у даній статті, та формують у своїй сукупності її *загальну мету* – усвідомлення основних трендів філософського осягнення світоглядної проблематики на основі критичного розгляду існуючих варіантів типології світогляду.

Проблематика типології світогляду відноситься до категорії питань, які незмінно привертала до себе суттєву дослідницьку увагу. Якщо згадати основні, найбільш важливі роботи вітчизняних дослідників, що сформували концептуальну мережу досліджень типології світогляду (а на все інше просто немає місця у межах формату статті), то слід вказати на праці [1; 2; 4; 7]. Не оминають увагою зазначену проблематику і закордонні фахівці з гуманітарних та соціальних наук [3; 10-12].

Отже, *сучасний стан досліджень* світоглядної типології може бути охарактеризований як такий, що, незважаючи на вражаючу розвиненість (що виражається, зокрема, як у кількості окремих досліджень, так і у різноманітті дослідницьких методологій, які в цих дослідженнях використовуються), продовжує активно розвиватися – як в напрямку проведення case studies, сфокусованих на поглибленому вивченні окремих типів світогляду (див. далі. – М.Х.), так і тих, що, навпаки, тяжіють до виходу за межі дослідження окремих типів світогляду, ставлячи собі за мету синтезування загальної світоглядної типології. З певним ступенем схематизму можна стверджувати, що в той час як перші (case studies) притаманні переважно конкретним наукам соціогуманітарного профілю (соціальна психологія, культурна антропологія, етнологія, релігієзнавство, та ін.), то останні (узагальнюючого спрямування) надихаються філософським імпульсом і розвиваються, зазвичай, в межах тієї чи іншої галузі прикладної філософії (етика, соціальна філософія, філософія історії, політична філософія, та ін.). Саме друга група досліджень стане для нас у даній статті переважним предметом уваги.

Світогляд як одна з найбільш інтегральних категорій людського буття має загальнолюдський характер. На конкретно-історичному рівні розгляду це означає величезну різноманітність його проявів (залежно від його приналежності до тієї чи іншої історичної епохи, до певної культури, а в межах останньої – ще більш детально та визначено – до тієї чи іншої субкультури, з урахуванням морально-ціннісної спрямованості, а також ступеню усвідомлення і світобачення, та ін.). Очевидно,

що без чітких критеріїв, за якими можна було б проводити систематизацію всіх можливих світоглядних орієнтацій, будь-яка спроба їхнього розгляду буде неповною і недосконалою. Такими класифікаційними критеріями можуть виступати, зокрема:

– *носій (суб'єкт) світогляду* (індивідуальний, колективний, груповий, національний, регіональний, загальнолюдський);

– *рівень світоглядного усвідомлення* (неусвідомлений, частково усвідомлений, буденний, філософський);

– *історична епоха світогляду* (архаїчний, античний, середньовічний, ренесансний, новочасовий (модерний), постмодерний);

– *морально-ціннісна світоглядна домінанта* (егоїстичний, альтруїстичний, цинічний, гуманістичний, шовіністичний, релігійно-фундаменталістський, ліберально-демократичний, та ін.).

Навіть таке схематичне наведення (яке в жодному разі не претендує на повноту охоплення) можливих класифікаційних принципів і відповідних типологічних розподілів (знову ж таки, лише частково згаданих) дає уявлення про складність і масштаб подібного наміру.

Приймаючи до уваги вищесказане, ми схилиємося до того, щоб приєднатися до точки зору, яку розділяє переважна більшість сучасних дослідників, а саме: уся величезна кількість різноманітних втілень конкретних світоглядних позицій може бути розподілена між чотирма великими групами, що представляють основні типи світогляду, а саме – 1) міфологічний світогляд, 2) релігійний світогляд, 3) художньо-мистецький світогляд, і 4) філософський світогляд [6, с. 33-40; 8, с. 13-15]. Отже, розглянемо кожен з них послідовно.

Міфологічний світогляд.

Цей тип світогляду є найбільш архаїчним порівняно зі всіма іншими основними історичними типами світогляду: «Міф є історично першою формою самосвідомості, котра відокремилася від практики» [8, с. 14]. Для міфологічного світогляду притаманні наступні *характерні риси* [8, с. 14]:

1) *антропоморфізм*, тобто ототожнення природних сил з людськими, перенесення на природні істоти, явища та процеси суто людських рис, одухотворення природи. Уособлення сил природи знайшло зокрема вираз у міфологічних оповіданнях (особливо у грецькій міфології, для якої притаманна наскрізна тенденція представляти усі події та сюжети у вигляді історій, що трапляються з культурними героями людської природи та людиноподібними богами, що репрезентують сили природи);

2) *тотемізм*, тобто усвідомлення роду як колективної особи, переконаної у наявності спільного предка. Якщо антропоморфізм пов'язаний зі схильністю міфологічної свідомості до одухотворення природи, тотемізм постає, навпаки, протилежною тенденцією до «оприроднення», натуралізації людини та людської історії, знаходження витоків людини та всього суспільного устрою у природному порядку;

3) панування *циклічної моделі історичного часу*, яка обумовлена відсутністю чіткого розподілу часових модусів (минуле, теперішнє, майбутнє), а також оберненістю міфологічної свідомості у минуле, коли бажане майбутнє репрезентується у вигляді «втраченого раю», «золотого віку», та інших образів минулого, які сприймаються як ідеальні втілення людського устрою;

4) *анімізм*, тобто одухотворення усього суцього. Це «олюднення» природи постає розширенням антропоморфічної тенденції (див. п. 1) та є наслідком нерозчленованості буття на суб'єкт та об'єкт, нероздільності людини і космосу, людини і природи (що, у свою чергу, означає, що у міфологічному світогляді домінує світовідчуття). Такий стан справ може бути асоційований із «дитинством» людства, і цій стадії відповідає міфопоетична форма світогляду.

Релігійний світогляд.

Порівняно з міфологічним світоглядом, релігія представляє більш пізню і зрілу стадію світоглядної свідомості. Для цього типу світогляду притаманне своєрідне «*подвоєння світів*» на земний та трансцендентний (тобто, той, що знаходиться поза межами земного світу): «В релігійній свідомості вже чітко розділяються суб'єкт і об'єкт, а отже, долається характерна для міфу неподільність людини й природи і закладаються основи проблематики, яка стане специфічною для філософії. В релігії ідея відділяється від матерії і навіть протиставляється їй. Світ роздвоюється на духовний та тілесний, земний і небесний, горний і дольний, природний і надприродний» [8, с. 14]. У той час, як для релігійної свідомості, вирішальні для людської долі події відбуваються в ноуменальному (тобто поза-природному, потойбічному) світі, міфологічна свідомість розташовує всіх своїх персонажів і всі свої колізії у світі феноменальному (тобто природному) [8, с. 15]. Головним способом осягнення буття в релігії виступає *релігійна віра* [8, с. 15], тобто безпосередня і безумовна переконаність людини в існуванні надприродних сил, які визначають долю світу

природного та всіх подій, що у ньому трапляються. Отже, будь-які життєві обставини сприймаються у межах релігійного світогляду як відображення і наслідки первісних подій і обставин світу надприродного, який має для релігійно-орієнтованої свідомості цілковитий і безсумнівний пріоритет.

Ще однією характерною особливістю релігійного світогляду є його *практицизм*: «Другою особливістю релігійного світогляду є його практичність, оскільки віра без справ мертва. А в зв'язку з цим віра в бога та надприродний світ взагалі викликає своєрідний ентузіазм, тобто життєву енергію, яка надає розумінню цього світу життєвого характеру» [8, с. 15]. Але не слід вважати, що світовідчуття безроздільно домінує у релігійній свідомості, подібно тому, як це було встановлено нами раніше для міфологічної свідомості, – на відміну від останньої, релігійна свідомість передбачає досить добре розвинуті уявлення про релігійні ідеї та поняття (які є водночас предметом і продуктом теологічних міркувань), а це означає, що релігійний світогляд має, окрім світовідчуття, ще й досить розвинене світорозуміння: «В релігії поряд із світовідчуттям добре розвинене світорозуміння, тобто є релігійна ідея, яка обґрунтовується теологами. Але в тому й полягає особливість і привабливість релігійного світогляду, що в ньому ідея пройнята своєрідно екзальтованим почуттям, вона переживається і підживлює віру» [8, с. 15]. Таким чином, гармонічне поєднання почуттів та розуму, матеріального та ідеального складає особливість релігійного світогляду і слугує його практичній спрямованості.

Художньо-мистецький світогляд.

Цей тип світогляду «запозичує» окремі риси обох попередніх типів: від першого (міфологічного) – схильність до створення поетичних оповідань, вражаючих своєю яскравою образністю та вільним польотом художньої фантазії, для якої різниця між реальним та уявним, між можливим та неможливим втрачає сенс; від другого (релігійного) – загострене відчуття реальності надприродного світу, який використовується художньою інтуїцією як безцінне і бездонне джерело мистецького натхнення та художніх образів. Але, на відміну від першого (міфологічного), художньо-мистецькому світогляду в цілому притаманний більш свідомий характер (зокрема, щодо власної обмеженості певними культурно-стильовими конвенціями та умовностями); а на відміну від другого (релігійного типу), художній світогляд не претендує на надання людині незмінного морально-етичного та віросповідного канону, а скоріше, на те, щоб сформулювати у неї особливу чутливість до прекрасного і незвичайного навіть у самому непомітному і буденному.

Отже, як форма певної світоглядної організації, художньо-мистецький тип вирізняється відносною помірністю власних домагань (порівняно з першими двома типами світогляду), які обмежуються здебільшого культивуванням в людині гуманності та актуалізацію співпричетності до вищих сил трансцендентної реальності через художню творчість.

Художньо-мистецький світогляд перебуває у динамічному зв'язку з іншими сферами духовного виробництва. Окрім згаданих міфології та релігії, вагоме місце у цьому ряду займає також і філософія. Питання взаємовпливу естетично-художньої та філософської форм світогляду вже не перше десятиріччя привертає до себе стійкий дослідницький інтерес як в Україні, так і за її межами: як зазначає один із вітчизняних дослідників світоглядної проблематики сучасної художньо-філософської прози, «літературознавці та філософи ХХ ст. виявили закономірності взаємовпливу літератури та філософії, які склали досить міцне підґрунтя для подальшого дослідження зазначеної проблеми з позиції глобальної інтерреляції сучасних гуманітарних наук. А саме: дослідження взаємозв'язку філософії, історії, лінгвістики та літератури не тільки допомогли з'ясувати, як зі строкатого матеріалу духовної культури формується філософське знання, але і як у зворотному напрямі відбувається вплив філософських концепцій та ідей на інші галузі культури» [5, с. 17]. Таким чином, заради якомога більш повного і адекватного усвідомлення комплексної світоглядної проблематики, необхідно завжди мати на увазі складні та взаємні зв'язки між окремими її різновидами: міфологічним, релігійним, художньо-мистецьким та, нарешті, філософським. Піддавши стислому розгляду всі попередні типи світогляду, охарактеризуємо основні риси останнього з них.

Філософський світогляд.

Нарешті, філософський світогляд представляє найбільш усвідомлений та водночас найбільш узагальнений тип світоглядної організації. Як зазначає дослідник, «історично так склалось, що саме філософія була тією колицкою, з якої виростили і наука, і мистецтво, і мораль, і право і набули статусу особливих проявів людського духу та практики життєдіяльності людини і суспільства» [8, с. 15]. Цей фундаментальний і синтетичний характер філософського типу світогляду робить останній особливо важливим для вивчення.

Філософія акумулює свій світоглядний досвід у системі власних проблем, питань, а також спроб їхнього розв'язання, які «конденсуються» у відповідній системі філософських *знань*:

«Філософське знання – це знання «єдиного в усьому», воно відрізняється від знання окремих речей. Філософія характеризується тим, що в її межах усвідомлюються ті засоби, завдяки яким людина опановує світ, і специфіка її врешті-решт зводиться до того, що спрямованість до дослідження свідомості, тобто рефлексія стає для неї основним змістом і метою. У цьому розумінні філософське опанування дійсності виявляється у здійсненні рефлексії суспільством відносно свого буття, що у багато чому охоплюється поняттям мудрості» [6, с. 27-28]. Ця система знань містить в собі онтологічні, гносеологічні, аксіологічні, етично-моральні, логічні, естетичні та культурно-антропологічні теоретично-практичні доробки, що вносили явища духовного життя людини, тобто вже більше ніж дві з половиною тисячі років. Враховуючи інтенсивність духовних пошуків та їхню тривалість, можна собі уявити, наскільки багатою й величезною виявляється ця скарбниця сьогодні.

Але, як вже було з'ясовано нами раніше, значущість світогляду полягає не тільки і не стільки у знаннях, до яких він апелює і якими він оперує, а перш за все у тих цінностях і практичних настановах, які він надає людині, допомагаючи їй тим самим реалізувати її людську сутність та її призначення. Повною мірою це стосується й філософського світогляду. Останній відіграє виключно важливу роль у розбудові кожної окремої людської особистості та соціуму в цілому, завдяки виконанню ним низки *функцій* [6, с. 17-19]:

– *гуманістичної*, тобто філософія як теоретичний світогляд «допомагає осмислити життя, знайти його сенс та зміцнити свій дух... протистояти техніцизму, тоталітаризму та сцієнтизму, розкрити людині форму вільної людяності, де особистість покликана бути щасливою серед собі подібних»;

– *соціально-аксіологічної*, тобто філософський світогляд допомагає сформувати базові уявлення про цінності та суспільні ідеали, а також за допомогою інтерпретаторської та критичної роботи «виявити і розкрити протиріччя, невідповідності між прийнятою системою понять та цінностей та тим змістом, який у них привносить новий етап розвитку світової історії»;

– *культурно-виховної*, тобто філософія «сприяє формуванню в людини важливих якостей культурної особистості: орієнтації на істину, правду, доброту... дає людям загальну мову, вона виробляє в них єдині загальнозначущі уявлення про основні цінності життя, створює єдине комунікативне поле без бар'єрів»;

– *пояснювально-інформативної*, тобто «філософія, як і наука взагалі, виступає тією складною інформаційною системою, яка здатна збирати, аналізувати та переробляти інформацію з метою отримання нової інформації».

Отже, вищенаведені міркування спонукають нас до висновку, що філософія репрезентує найбільш розвинений тип світогляду. В цьому, зокрема, полягає особливість філософії, яка у практичному відношенні відіграє для людини виключно важливу роль, а саме – бути найбільш досконалим (наскільки це взагалі можливо у кожному конкретному випадку) засобом орієнтації людини в універсумах її зовнішнього та внутрішнього світів, дозволяючи зберігати високий смисл буття і його «пастуха» – тобто, саму людину [9, с. 202].

Нарешті (the last but not the least), вважаємо за необхідне зробити особливий наголос на важливості врахування *комунікативного виміру* будь-якого типу світогляду: оскільки останній завжди є мабуть найбільш узагальненою (хоча й водночас конкретною, співвіднесеною з певним суб'єктом – індивідуальним чи колективним) формою вираження взаємозв'язку («людина-світ», або «мікрокосм-макрокосм»), то цілком природно, що категорія «відношення» (людини до іншої людини, або до Абсолюту, або до світу) виявляється фундаментальною і конститутивною для практичної розбудови та/або теоретичного моделювання будь-якого світогляду. Тому ми вважаємо, що саме комунікативні підходи до світогляду заслуговують на першочергову увагу його подальших дослідників, і мають, мабуть, найбільш багатообіцяючий евристичний потенціал.

Список посилань

1. Андрієнко О.В. Світоглядні універсалиї демократичного суспільства : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 : захищ. 27.03.14 / Олена Володимирівна Андрієнко. – К., 2014. – 36 с.
2. Бойченко М.І. Ціннісні і функціональні аспекти застосування системного підходу у соціальному пізнанні (філософська концептуалізація) : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 : захищ. 28.05.12 / Михайло Іванович Бойченко. – К., 2012. – 32 с.
3. Гирц К. Інтерпретація культур / Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
4. Кривега Л.Д. Світоглядні орієнтації особи в умовах трансформації суспільства : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Людмила Дмитрівна Кривега. – Університет внутрішніх справ МВС України, Харків, 1999. – 17 с.

5. Матійчак А.А. Світоглядна проблематика художньо-філософської прози ХХ ст. // Питання літературознавства. – 2005. – Вип. 12 (69). – С. 16-22.
6. Подольська Є.А. Філософія. Підручник. – К.: Фірма «Інкос», Центр навчальної літератури, 2006. – 704 с.
7. Самчук З.Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору : автореф. дис. ... докт. філос. наук : 09.00.03 : захищ. 25.03.10 / Зореслав Федорович Самчук. – К., 2010. – 39 с.
8. Філософія : Навч. посіб. – 3-тє вид., стер. / Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К.: Вікар, 2003. – 457 с.
9. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192-220.
10. MacDonald D. Connections between Relational Theologies, Personalism, and a Natural Systems Worldview // Journal of Psychology and Christianity, 2014. – vol. 33, no. 3. – pp. 203-211.
11. Orr M. What Is a Scientific Worldview, and How Does It Bear on the Interplay of Science and Religion? // Journal of Religion & Science *Zygon*, 2006. – vol. 41, no. 5. – pp. 435-444.
12. Rohan M.J. A Rose by Any Name? The Values Construct // Personality and Social Psychology Review, 2000. – vol. 4, no. 3. – pp. 255-277.

References

1. Andrienko O.V. Svitogljadni universalii demokratychnogo suspilstva : avtoref. dis. ... d-ra filoz. nauk : 09.00.03 : zahysch. 27.03.14 [Worldview universals of democratic society] / Olena Volodimirivna Andrienko. – К., 2014. – 36 s.
2. Boychenko M.I. Cinnisni i funkcionalni aspekty zastosuvannya systemnogo pidhodu u socialnomu piznanni (filosofska konceptualizacija) : avtoref. dis. ... d-ra filoz. nauk : 09.00.03 : zahysch. 28.05.12 [Value and functional aspects of the implementation of system approach in social cognition] / Michailo Ivanovich Boychenko. – К., 2012. – 32 s.
3. Girtz K. Interpretacia kultur [The interpretation of cultures] / Per. s angl. – М.: ROSSPEN, 2004. – 560 s.
4. Krivega L.D. Svitogljadni orientacii osoby v umovah transformacii suspilstva : avtoref. dis. ... d-ra filoz. nauk : 09.00.03 [Worldview orientations of a person in the conditions of society transformation] / Ljudmila Dmytrivna Krivega. – Universitet vnutrishnih sprav MVS Ukrainy, Charkiv, 1999. – 17 s.
5. Matiychak A.A. Svitogljadna problematika hudozhnyo-filosofskoi prozy XX st. [Worldview problematic of the artistic and philosophical prose of the XX cent.] // Pytannja literaturoznavstva. – 2005. – Vyp. 12 (69). – S. 16-22.
6. Podolska E.A. Filosofija. Pidruchnyk [Philosophy. Textbook]. – К.: Фірма «Інкос», Центр навчальної літератури, 2006. – 704 с.
7. Samchuk Z.F. Svitogljadni osnovy socialno-filosofskogo doslidzhennja ideologii: problema kriteriiv ta prioritetiv vyboru : avtoref. dis. ... d-ra filoz. nauk : 09.00.03 : zahysch. 25.03.10 [Worldview foundations of social-philosophic investigation of the ideology: the problem of selection criteria and priorities] / Zoreslav Fedorovich Samchuk. – К., 2010. – 39 s.
8. Filosofija : Navch. Posib. – 3-te vyd., ster. [Philosophy : Tutorial. – 3d ed., ster.] / L.V.Guberskiy, I.F.Nadolnyy, V.P.Andrushenko ta in.; Za red. I.F.Nadolnogo. – К.: Vikar, 2003. – 457 s.
9. Haidegger M. Pismo o gumanizme [The letter on humanism] // Vremja i bytie: Statji i vystuplenija. – М.: Respublika, 1993. – S. 192-220.
10. MacDonald D. Connections between Relational Theologies, Personalism, and a Natural Systems Worldview // Journal of Psychology and Christianity, 2014. – vol. 33, no. 3. – pp. 203-211.
11. Orr M. What Is a Scientific Worldview, and How Does It Bear on the Interplay of Science and Religion? // Journal of Religion & Science *Zygon*, 2006. – vol. 41, no. 5. – pp. 435-444.
12. Rohan M.J. A Rose by Any Name? The Values Construct // Personality and Social Psychology Review, 2000. – vol. 4, no. 3. – pp. 255-277.

ХАЛИМАН М.А.аспірант кафедри філософії
Запоріжського національного університету (г. Запоріжжє, Україна)
e-mail: merythai@gmail.com**ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ТИПОЛОГИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ****Аннотация**

Статья посвящена критическому рассмотрению типологии мировоззрения, на основании которого предлагается общая классификация типов мировоззрения. Дается краткая характеристика основных типов мировоззрения с учетом их общих и специфических черт. Автором выделены и проанализированы мифологический, религиозный, художественно-художественный и философский типы мировоззрения. Обосновывается особое теоретическое совершенство философского типа мировоззрения вследствие его рефлексивности и (само)критичности. Делается попытка наметить наиболее продуктивные средства дальнейшей разработки исследований типологии мировоззрения.

Ключевые слова: мировоззрение, типы мировоззрения, мировоззренческая организация, функции мировоззрения, духовное производство.

KHALIMAN M.Doctoral Student of Philosophy Department of
Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: merythai@gmail.com**PROBLEMS OF RESEARCHING THE TYPOLOGY OF WORLDVIEW****Summary**

The article is devoted to the critical consideration of the worldview typology.

As it follows from a brief review of the contemporary scientific literature on the research topic, there are many typologies of worldview which can be distinguished depending on the criterion lying behind such a choice for classification (e.g. the subject of worldview, the level of worldview consciousness, historical epoch of worldview, moral-axiological worldview dominant). Trying to avoid such a fragmentation of the approaches towards worldview typology, in order to get a more comprehensive understanding of the problem, a common classification of the worldview types is proposed on the base of unified association of the most influential works in the corresponding research realm.

A brief characteristic to the main types of worldview is given, taking into account their common and peculiar features. The mythological, religious, artistic and philosophical types of worldview were identified and analyzed. The proposed classification should not be understood as being purely diachronic or related to particular 'pure' worldview types, but rather as a common theoretical model in which all the rest theoretical perspectives regarding worldview types are merged into particular kind of unity.

The main features of the mythological type of worldview are the anthropomorphism, totemism, animism, as well as the domination of the cyclic model of historical time. The main features of the religious type of worldview are the "splitting the worlds" (into the phenomenal and noumenal), religious faith as the main way of conceiving the life, a peculiar pragmatism based on the harmonious combination of perception the world and its understanding (within the framework of religious world picture). The main features of the artistic type of worldview are the propensity to poetic narratives, vivid imagery, aggravated perception of reality of a supernatural world, focus on cultivating a special sensitivity to the beautiful and unusual (even in the most ordinary things). The main features of the philosophical type of worldview are the accumulation of worldview experience into the system of philosophical knowledge, humanism, social and axiological intentions, orientation towards truth, goodness and beauty.

A particular theoretical perfection of the philosophical worldview is justified due to its reflexivity and (self-) criticism. Philosophy as a theoretical and existential ground for the philosophical worldview plays an exceptional role in the human ability to be "the shepherd of Being" (M.Heidegger) by giving to him a means of orientation within his inner and external world using his own consciousness and ability of theoretical thinking.

Finally, an attempt is made to outline the most productive means of a further elaboration of the researches of worldview typology. A special importance of the investigation of the communicative dimension of any kind of worldview is highlighted due to the exceptional and fundamental significance of the concept of 'relation' for any type of worldview and its possible comprehension within corresponding theoretical models.

Keywords: worldview, types of worldview, worldview arrangement, functions of worldview, spiritual production.

УДК 130.2:111.84:398.21

НАСЄДКІНА О.О.

аспірант кафедри філософії
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: miss.nasedkina@mail.ru

СЕМАНТИЧНЕ ПОЛЕ КОНЦЕПТУ КАЗКА ТА ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ ЇЇ СВІТОГЛЯДНИХ ПРОЕКЦІЙ

Анотація

Дослідження концепту казка можливе в умовах розкриття його мовного та філософського аспектів, які діалектично взаємопов'язані. Текст казки слід розглядати як гіпертекст, враховуючи сукупність смислів морального, релігійного, побутово-соціального контексту. Мовний аспект включає в себе аналіз художніх тропів, філософський – інтерпретацію смислів. Як казка не існує без Слова в його широкому розумінні, так і смисли казки можна зрозуміти, виходячи із змісту її нарративу. Останній слід розглядати крізь призму людських світоглядних проєкцій чуттєво-раціонального осмислення світу. В статті даються лінгвістичні та філософські підходи до поняття концепт, а також досліджуються складові концепту казка.

Ключові слова: концепт, поняття, семантичне поле, художні тропи, смисл, рефлексія, інтерпретування.

В умовах ХХІ століття виникає нагальна потреба в переосмисленні концепту *казка*: її смислоутворюючий феномен (метафоричний код смислів) розкритий недостатньо. Дослідники аналізували або соціокультурні функції казки та філософсько-культурний контекст концепції В.Я. Проппа [12], або виокремлювали певні концепти казки як текстоутворюючі елементи [15]. Згадана стаття розглядає концепт *казка*, на відміну від історико-культурних та структурно-морфологічних підходів, як єдність своїх мовно-філософських властивостей. **Актуальність статті** полягає в філософському аналізі семантичних полей концепту *казка* (зокрема, кольористичного, цифрового, метафоричного) у зв'язку зі спробою розкриття філософської концептосфери казки як поняття.

Мета данного дослідження – виявити семантичне поле концепту *казка* на мовному рівні (контекстуальні художні тропи) і філософському рівні (концептосфера смислів, вкладених у простір гіпертексту), а також коротко показати особливості філософської рефлексії світоглядних проєкцій концепту *казка*. Унікальність концепту *казка* полягає в тому, що його лінгвістичний та філософський аспекти взаємопов'язані, і їх слід розглядати в діалектичній єдності. Тоді як слова в їхньому графічному зображенні утворюють форму тексту, сукупні значення слів (однак, не в їхньому простому складенні) представляють зміст тексту, який часто виходить за межі слів завдяки смислам, які вкладаються в слова.

Сучасна логіка розглядає поняття «концепт» як цілісну сукупність властивостей об'єкта. Є.С. Кубрякова визначає концепт як одиницю ментальних ресурсів свідомості людини, як оперативну одиницю пам'яті, ментального лексикону, загалом усєї картини світу, яка відображується психікою [9]. І.Т. Касавін вважає, що концепт – одиниця мовленнєвого висловлення, яка є логічно смисловим компонентом семантичної структури висловлення. Концепт характеризує акт розуміння та результат комунікації [4]. Г.Н. Бабич описує концепт як узагальнене відображення в людській свідомості ознак об'єктивної реальності [1].

Філософська енциклопедія називає концепт актом схвачування смислів речі в єдності мовленнєвого висловлювання. В.В. Красних розглядає концепт як результат раціонально-емоційного

осмислення дійсності. Згідно Красних, концепт – найбільш загальна та максимально абстрагована в свідомості ідея предмета. Концепт – результат певної когнітивної обробки ідеї предмету, який представлений у сукупності всіх зв'язків. Концепт репрезентується в мові та є національно маркірованим [8]. У концепта двоїста природа – він виражає реальний світ і водночас виступає проекцією ідеального. Концепт, або ключове слово культури, узагальнює дійсність і утворює національно-мовну картину світу [3].

Г.Г. Слишкін чітко вказує на те, що концепт належить свідомості, детермінується культурою та в мові стає предметом. Концепти активізуються в свідомості шляхом асоціацій. Задачі інтерпретації концепту, за Слишкіним, полягають у визначенні генезису концепту (культурні фактори) та дослідження концепту як телеологічного явища, тобто виявленні функціональної функції концепту [16]. За Масловою, ключові концепти – це ядерні одиниці картини світу, серед універсальних дослідниць називає долю, закон, совість, свободу [11]. Ідею внемовної природи концепту підтримує А. Черч, оскільки вбачає в концептах можливість існування таких речей, «які не мають назви в жодному з сьогодні існуючих мов» [18].

«Мова не лише закріплює і зберігає в своїх одиницях концепти і установки культури: через мову ці концепти та установки відтворюються в менталітеті народу...з покоління в покоління» [2]. Касавін вважає, що концепт не мислиться без пам'яті та уяви. Англійський етнолог Марен, який вивчав культ німф та русалок кельтської Великобританії, прийшов до висновку, що не треба запитувати, чому уява вимальовує ірреальних істот. Правильніше було б поставити запитання: що треба робити, аби побачити русалку чи німфу [10].

Філософський аналіз мови та культури започаткували Ж.Б. Дюбо, Д.Віко, Г. Лессінг, П. Рікер, В. Гумбольдт, О.О. Потебня. Г.Г. Гадамер вважав, що пізнання світу через мистецтво, філософію та життя важливіше за науковий досвід. Він розглядав мову як мовний досвід людства і стверджує, що процес розуміння взагалі – це подія мови, навіть коли ми говоримо про внемовні феномени. М. Хайдеггер вважає, що в мові відкривається багатоскладність елементів та взаємозв'язків [17].

Текст – об'єкт і лінгвістичного, і філософського аналізу, продукт невербальної діяльності, яка фіксується через вербальну форму. Художній текст – специфічний текст, тому що концептуальні явища реалізуються в ньому через призму художніх тропів: метафор, паремій, епітетів. М. Хайдеггер пише: «сказати» значить «показати», «оголосити», «дати побачити, почути...» [17, с. 264]. Вчений ототожнює слово «сказ» із сутністю мови. «Мова каже, оскільки вся вона – сказ, тобто показ» [17, с. 265]. Продовжуючи думку вченого, можна припустити, що казка – є показ дій, розгортання подій, характерів, ситуацій, постановка проблем та їхнє вирішення.

М. Хайдеггер пише, що «сказ» розуміється в зниженому значенні: як щось неправдоподібне. Натомість старовинна семантика слова «сказ» включає в себе семантику семи «каз», яка є набагато ширшою за кількість слівформ. Наприклад, слова із семою «каз» в російській мові – «сказывать», «сказитель», «сказочник», «указывать», «наказывать», «проказы», «высказывать», «выказывать», «исказить», «отказать», «приказать», «заказывать», «подсказывать», «пересказывать», «недосказывать», «рассказни», «предсказать» та українські слова «сказитись», «казна що» входять до мовно-семантичного поля концепта *казка*.

Якщо спробувати описати концепт *казка* узагальнено, ми би запропонували точкою відліку Слово як духовну енергію і результат когнітивної діяльності людства. В казках народів світу слово набуває семантики бесіди, приказки, небувальщини, балачок, пліток, байок, приговорів, пояснень, передбачень, порад, настанов. У словосполученнях, вибраних нами з казок – «тримати язик за зубами», «проковтнути секрет», «порушити слово», «наука мудрого переходить з покоління в покоління» – слово в казці виступає реальною дією, подією реального буття.

Людське слово таїть в собі чарівну силу: воно дає щастя, зупиняє сили злих духів, відганяє хвороби, керує фізичними явищами [14, с. 186], тобто виступає певною мірою матеріальною силою. На магії казкового слова засновані закляття – своєрідний договір смертних людей з потойбічними силами, спрямований на отримання гарантії Всесвіту від болісного чи небажаного вторгнення Випадку в особистісний світ людини. Можливо, закляття – уламки прадавніх молитов або стародавніх обрядів; в будь-якому разі закляття викликають певний стан, настрій, душевну налаштованість людини, – тобто Слово лікує, зцілює, трансформуючи людину внутрішньо, додаючи їй віри. Павло Мовчан вважає, що саме Слово зробило людину людиною, а мову він порівнює з космічним явищем [14, с. 181-182]. Ф. Петрарка вважав Слово найпершим дзеркалом духу [14, с. 183].

У проведеному нами дослідженні концепт *казка* проявляється через словосполучення із значенням чарівний, небувалий, дивний: «красуня небаченої під сонцем краси», «дива та диковини

чужих країн», «багато дивного бачив він на своєму віку», «краса неказана», «казати заговорені слова», «пішла молва про диковинні дудки». Ми приєднуємося до думки, що «в певній ситуації ідеали та мрії для людини мають більше буття, ніж реальні речі» [13, с. 22]. На наш погляд, казка і є такою змодельованою ситуацією, в якій «подив – емоція зіштовхнення з дивним, невідомим, незрозумілим – збуджує задавати питання про природу звичних речей, і тим самим – заглиблюватися в їхні причини...» [5].

Невизначеність категорій простору і часу – притаманна казкова ознака: «хто знає, чи була ця історія насправді: може, так, а може, ні», «доповзла до края небес», «пішов світ за очі», «Сіндбад прожив у Хасана стільки часу, скільки треба було», «довгі розмови вкруг да около», «що повинно було трапитись, те й трапилось», «їхав звідкись здалеку». На наш погляд, невизначеність приховує в собі загадковість казкового світосприйняття, відкриває простір для зльоту фантазії, гри уяви слухача або читача, приковує увагу реципієнта до казкових подій. Невизначеність минулого часу реалізується словами «колись», «багато років тому», «давним-давно», «в старі часи». Перетворення в казках відбуваються «миттєво», «одразу», «не встигає людина й оком моргнути». Час подій – важливий компонент казкового контексту: феї танцюють, троллі крадуть скарби та відбуваються дивні перетворення «пізно вночі», «опівночі», «в смертну годину». Полудень – водорозділ між добрими та злими подіями: о 12 дня фея розбиває злі чари, о 12 дня людина стає багатогою.

Людина не тільки живе в часі, але й час живе в людині: суб'єктивне сприйняття часу викликає певні емоції та відчуття. Ніч – прекрасна, коли людина відчуває гармонію з природою. Похмурий день пов'язаний із важкими передчуттями людини, образами та душевними стражданнями. В ірландських казках існує Час Голоду, коли виснажений фантом Fear Gorta просить подаяння. Сатана завжди володіє часом, щоби належним чином оцінити душі людей. Універсальна мрія людства про тривалу фізичну привабливість, а можливо, думка про цінність дитинства як досить недовгого періоду в житті людини втілюється в перебуванні людей в потойбічному світі, коли на землі проходить в сотні разів більше часу, ніж у царстві ельфів і фей.

Час здатний повторюватися, ось чому в казках присутні сни та подорож в інший світ і повернення звідти; час розвивається не лінійно, а, скоріше, циклічно. Казка розкриває тривалість часу через насиченість сюжету соціальними подіями (воєнними, трудовими, сімейними, міжособистістими), а також через персоніфіковані дії (танці, ігри, роздуми, споглядання, бесіди) та чуттєві переживання персонажів – втому, нудьгу, тривогу, радість. Погодимось, що категорії часу та простору виникли «в практичній орієнтації людини» [13, с. 272] і в казках носять суб'єктивне інтерпретування.

Казкова нумерологія – невід'ємна складова концепту *казка*. Піфагор (580-500 р. до н.е.) вважав світ гармонією чисел, і навіть душу людини розглядав як число [13, с. 54]. В числі як ментальному символі втілені первинні смисли буття людства. Три роки принцеса плете сорочки. Коваль знаходить три котли із золотом. Три царства (мідне, олов'яне та срібне) треба подолати юнаку. Все, що відбувається тричі, – досконало і приносить позитивний результат, а все досконале – триєдине. Число 7 описує містичне в природі людини і Всесвіту. Юнак сім років вчиться ковальській справі у велетня в печері. Чарівна істота забирає до себе хлопця, коли тому виповнюється сім років. Цифра 12 – це інша реальність, поворотний пункт. Король кличе дванадцять мудреців. Дванадцять братів перетворюються на дванадцять диких гусей. Цифри – не просто вкинуті в казковий світ знаки, вони – згусток зашифрованої культурної інформації, які несуть в собі ключ до знання про упорядкованість буття.

До семантичного поля концепту *казка* слід внести і колористичну картину казкового світу. В християнській традиції білий колір – символ Божественного одкровення, Благої Вісті. В казках священники носять білий одяг; молочно-білий голуб з шотландської казки – символ Святого Духу, Біле Ягня веде тварин до безпечного вільного життя. Білий колір також асоціюється із владою та мудрістю. Молочно-білі бики возять колесницю друїдів, у самих друїдів – білосніжні бороди. Білий – символ смерті. В кельтській міфологічній традиції вершник на білому коні означає наближення смерті. Жінка, яку забрали феї, ходить в білому одязі. Нарешті, білий колір – символ юності й моральної досконалості. Білий колір обличчя – ознака здоров'я; дружини хоробрих валлійських воїнів вмирають, як білі птахи.

Зелений колір – колір природи. Феї малюють на землі зелені кола і танцюють на зелених пагорбах. З іншого боку, зелений колір уособлює недосвідченість: зелені юнаки з шотландських казок – символ незрілості. Червоний колір, по-перше, – пролита Христом кров. У шотландській казці червоногруда малинівка – символ Різдва. По-друге, червоний – колір життєвої енергії й боротьби. Великий червоний дракон – захісник надр і скарбів Уельсу. Жовтий – колір радості, тепла, сонця та

інтуїтивного знання. Феї називаються в казках «жовтим потоком» – нестійким, легким, веселим. Золота підкова, ірландська золота гінея – ознаки матеріального статку. Колір виступає як узагальнені психічні реакції світосприйняття. «Людська свідомість не просто механічно відображає в знакових засобах... реальність, але й виокремлює значиме для людини, створює своєрідні моделі дійсності, формуючи тим самим систему цінностей... народу» [7, с. 80].

В концептуальну сферу казки входять художні тропи. Казці притаманні яскраві метафори, влучні порівняння, повтори, зменшувальні лагідні імена, паремії. Метафори – «за ним закрились двері пекла», «Я силу свою дома залишив. Повісив її на на подвір'ї з ранку, на сонці, провітрюватися, а зняти забув» – утворюють впізнаваний казковий колорит. В порівняннях – «ворог мій живучий, як кішка», «голови летіли з плечей, як більйардні шари», «капризна як гірський вітер» – образна мова казок набуває практичного втілення людських рефлексій. Концептуальна поетика казки полягає в римах, закляттях і пареміях – Сама себе раба б'є, коли нечисто жне / Це не біда, біда – попереду. Загадки в казках – Що біжить без ніг? Хто народився без ніг, відростив дві, потім ще чотири? – спосіб узагальнення фрагментів природи в цілісну картину світу.

Пісумовуючи наше дослідження, можна визначити генезу концепту *казка* як дивне мудре слово в його філософському контексті. Функціонально в концепте *казка* інтегруються знання, ціннісні орієнтири, вірування; здійснюється комунікативна (компонент словесної дії дуже суттєвий) та прагматична функції. Казка, в широкому сенсі, може бути названа Словом: словом-пересторогою, словом-настановою, словом-розвагою, словом-забороною, словом-здивуванням, словом-повчанням. Казка характеризується своєю недосказанністю та невизначеністю. В концепт *казка* входить багато інших концептів, які мають власні філософські інтерпретації та потребують окремого аналізу: щастя, доля, добро, зло, час, життя, смерть.

Казкові паремії, приказки, метафори – згустки мудрості поколінь – рефлексують національні за формою, але загальнолюдські за внутрішнім змістом світоглядні настанови. Джерела смислових зв'язків у колористичній чи цифровій картинах світу в казках слід шукати в практичній діяльності людства. Казка як прояв первинної свідомості цікава безпосередніми емотивно-експресивними людськими рефлексіями. Незважаючи на наявність достатньо схематичних персонажів, невизначеного часу та місця подій, казка – згусток філософських смислів, артикуляція яких можлива завдяки Слову. Сенс людського буття розкривається через взаємодію з іншими, природою та собою.

Феномен концепту *казка* полягає в моделюванні світоглядної картини світу шляхом створення уявної сфери, яка, однак, легко впізнається членами соціуму та декодується через яскраві мовні засоби завдяки асоціативному досвіду. Казка виступає як живий інструмент передачі знань людства – ірраційних та раціональних, свідомих та несвідомих. Казка – засіб перетворення (деякою мірою) дійсності, адже думка – явище матеріальне. Дослідження концепту *казка* як телеологічного явища дозволяє прийти до висновку про комунікативні, аксіологічні, прагматичні, світоглядні та виховні моделі, які містить казка. Перспектива подальшого дослідження концепту *казка* – у способах його втілення в сучасному жанрі фентезі, політичній міфології та повсякденній людській практиці (соціальної, медичної, педагогічної).

Список посилань

1. Бабич Г. Н. Lexicology : a current guide. Лексикологія англійської мови : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. за спец. «Іноземна мова» / Г. Н. Бабич. - 6-е вид., стер. – М. : Флінта Наука, 2012. – 195 [1] с.
2. Вардзелашвілі Ж. О. Цикл лекцій «Мова і знання» / Ж. О. Бардзелашвілі. – Режим доступу : vjanetta.narod.ru/cikl.html. – Назва з екрану.
3. Дишлюк І. М. До питання про теорію поетичного концепту / І. М. Дишлюк // Лінгвістичні дослідження ; Зб. наук. праць Харк. нац. пед. ін-ту. – 2002. – Вип. 9. – С. 78 -82.
4. Енциклопедія епістемології та філософії науки / ред. ч-корр. РАН І. Т. Касавін (голова та упор.) [та ін.] ; Рос. акад. наук, Ін-т філософії РАН. – М. : Канон+, 2009. – 1247 с.
5. Епштейн М. Про філософські почуття та дії / М. Епштейн // Питання філософії. - 2014. - № 7. – С. 167 – 174.
6. Казки народів світу / редкол. : Н. В. Бірічева, О. М. Кожушко, Т. Г. Орел. – Х. : Вид-во «Ранок», 2014. – 384 с. : іл. – (Серія «Кращі казки»).
7. Кочан І. М. Лінгвістичний аналіз тексту : навч. посібник / І. М. Кочан. – 2-е вид., пер. і доп. – К. : «Знання», 2008. – 423 с.

8. Красних В. В. Словник та граматики лінгвокультури як предмет сучасних інтегративних досліджень / В. В. Красних // Російська мова : література, культура в школі і вузі. – 2011. - № 5 (41). – С. 2 - 8.
9. Краткий словарь когнитивных терминов / уряд. О. С. Кубрякова, В. З. Дем'янков, Ю. Г. Панкрац, Л. Г. Лузіна ; заг. ред. : О. С. Кубрякова. – М. : Філолог. фак-т МДУ, 1996. - 245 с. : іл.
10. Мамардашвілі М. К. Символ і свідомість = Symbol and consciensness (метафізичні міркування про свідомість, символіку та мову) / М. К. Мамардашвілі, А. М. Пятигорський ; Рос. акад. наук, Ін-т філософії. – М. : Прогрес-Традиція Фонд Мераба Мамардашвілі, 2009. – 286, [1] с.
11. Маслова В. А. Лінгвокультурологія : навч. посібник для студ. вищ.навч.закладів / В. А. Маслова. – М. : Вид. центр «Академія», 2001. – 208 с.
12. Павлютенкова І. В. Казка: філософсько-культурологічний аналіз : автореф. дис. ... за спец. 24.00.01 / І. В. Павлютенкова ; Ростов. держ.ун-т. – Ростов н/Д, 2003. – 23 с.
13. Причепій Є. М., Черній А. М., Чекаль Л. А. Філософія : підручник / Є. М. Причепій, А. М. Черній, Л. А. Чекаль. – 2-е вид., випр. і допов. – К. : Академвидав, 2007. – 592 с. – (Альма-матер).
14. Сагач Г. М. Золотослів : навч. посіб. для середніх і вищих навч. закладів / Г. М. Сагач. – К. : «Райдуга», 1993. – 378 с.
15. Святополк-Четвертинський І.А. Концепт змієборства та його текстоутворююча роль в порівняльно-історичному та типологічному висвітленні : автореф. дис. ... за спец. 10.02.20 / І.А. Святополк-Четвертинський ; Москов. Ін-т мовозн-ва РАН. – М., 2005. – 33 с. : іл.
16. Слишкін Г. Г. Від тексту до символу. Лінгвокультурні концепти прецедентних текстів в свідомості та дискурсі / Г. Г. Слишкін ; Моск. держ. лінгв. ун-т, Наук.-навч. центр мови та культури Півн. Євразії ім. князя М. С. Трубецького. – М. : Academia, 2000. – 125 с.
17. Хайдеггер М. Час і буття. Статті та виступи [Time and Being: articles and reports] / М. Хайдеггер / [упоряд., вступ. ст., комент., вказ. та пер. з нім. В. В. Бібіхіна]. – М. : Республіка, 1993. – 447 с. – (Мислителі ХХ століття).
18. Черч А. Введення в математичну логіку = Introduction to Mathematical Logic / А. Черч / [ред., вступ. ст. В. А. Успенського ; пер. з англ. В. С. Чернявського]. – 2-е вид. - М. : ЛІБРОКОМ, 2009. – (Фізико-математична спадщина : математика (Основи математики та логіки)).
19. Scottish Fairy and Folk Tales / edit. and select. with an Introduction by Sir George Douglas. – A. L. Burt Company, N. Y., 1901. – Режим доступу : www.sacred-texts.com/neu/celt/sfft – Заголовок з екрану.
20. Welsh Folktales. – Режим доступу : www.mysteriousbritain.co.uk/folklore/folktales/welsh-folktales.html – Заголовок з екрану.

References

1. Babich G. N. Lexicology: a current guide: Leksicologiya angl. movy: navch. posib. dlya stud. vyshch. navch. zakl. za spets. "Inozemna mova" / G. N. Babich. – 6-e vyd., ster. – M. : Flinta Nauka, 2012. – 195, [1] s.
2. Vardzelashvili Zh. O. Tsikl lektsiy "Mova I znannya" [The unit of lectures "Language and knowledge"] / Zh. O. Vardzelashvili. – Rezhim dostupu : vjanetta.narod.ru/cikl.html. – Nazva z ekranu.
3. Dyshlyuk I. M. Do pytannya pro teoriyu poetichnogo kontseptu [To the question of the poetical concept theory] / I. M. Dyshlyuk // Lingvistychni doslidzhennya; Zb. nauk. Prats Khark. nats. ped. In-tu. – 2002. – Vyp. 9. – S. 78 – 82.
4. Entsiklopediya epistemologii ta filosofii nauki [The encyclopidia of epistemology and philosophy of science] / red, ch-korr. RAN I. T. Kasavin (golova ta upor.) [ta in.] ; Ros. akad. Nauk, In-t filosofii RAN. – M. : Kanon+, 2009. – 1247 s.
5. Epshtein M. Pro filosofski pochuttya ta dii [On philosophical feelings and actions] / M. Epshtein // Pytannya filosofii. – 2014. – №7. – S. 167-174.
6. Kazky narodiv svitu [The world folk tales] / redkol. : N. V. Biricheva, O. M. Kozhushko, T. G. Orel. – Kh. : Vyd-vo "Ranok", 2014. – 384 s. : il. – (Seriya "Krashchi kazky").
7. Kochan I. M. Lingvistychnyiy analiz tekstu : navch. posib. [The linguistic analysis of the text] / I. M. Kochan. – 2-e vyd., per. i dop. – K. : "Znannya", 2008. – 423 s.
8. Krasnyh V.V. Slovyk ta grammatyka lingvokultury yak predmet suchasnyh integratyvnyh doslidzhen [The dictionary and grammar of culture as the subject of contemporary integrated research] / V.V. Krasnyh // Rosiyska mova : literatura, kultura v shkoli I vuzi. – 2011. – №5(41). – S. 2-8.

9. Kratkyi slovnyk kognityvnyh terminiv [The brief dictionary of cognitive terms] / uporyad. O.S. Kubryakova, V. Z. Demyankov, Yu.G. Pankrats, L.G. Luzina ; zag. red. : O.S. Kubryakova. – M. : Filolog. fak-t MDU, 1996. – 245 s. : il.
10. Mamardashvili M.K. Symvol I svidomist = Symbol and consciences (metafizychni mirkuvannya pro svidomist, symboliku ta movu) / M.K. Mamardashvili, A.M. Pyatigorskiy ; Ros. akad. nauk, in-t filosofii. – M. : Progres-Tradytziya Fond Meraba Mamardashvili, 2009. – 286, [1] s.
11. Maslova V.A. Lingvokulturologiya : navch. posib. dlya stud. vyshch. navch. zakladiv [Lingaculturology] / V. A. Maslova. – M. : Vyd. Tsentr “Akademiya”, 2001. – 208 s.
12. Pavlyutenkova I. V. Kazka: filosofsko-kulturologichniy analiz [A tale: philosophical and culturological analysis]: avtoref. dis. ... za spets. 24.00.01 / I. V. Pavlyutenkova ; Rostov. gos. un-t. - Rostov n/D, 2003. – 23 s.
13. Prichepiy Ye.M., Cherniy A.M., Chekal L. A. Filosofiya : pidruchnyk [Philosophy : a textbook] / Ye.M. Prichepiy, A.M.Cherniy, L.A. Chekal. – 2-e vyd., vypr. I dopov. – K. : Akademvydav, 2007. – 592 s. – (Alma-mater).
14. Sagach G.M. Zolotosliv : navch. posib. dlya sered. S vyshch. navch. zakladiv [The golden word] / G.M. Sagach. – K. : “Rayduga”, 1993. – 378 s.
15. Svyatopolk-Chetvertynskiy I. A. Kontsept zmiyeborstva ta yogo tekstoutvoryuucha rol v porivnyalno-istorichnomu ta typologichnomu vysvitleni [The concept of dragon-struggling and its textual-made role in comparative-historical and typological description] : avtoref. dis. ... za spets. 10.02.20 / I. A. Svyatopolk-Chetvertynskiy ; Moskov. In-t movozn-va RAN. – M., 2005. – 33 s. : il.
16. Slyshkin G.G. Vid tekstu do symvolu. Lingvokulturniye kontsepty pretседentnyh tekstiv v svidomosti ta diskursi [From a text to a symbol. Lingvocultural concepts of precedental texts in conscience and discourse] / G.G. Slyshkin ; Mosk. derzh. lingv. un-t ; Nauk,-navch. tsentr movy ta kultury Pivn. Yevrazii im. Knyazya M.S. Trubetskogo. – M. : Academia, 2000. – 125 s.
17. Haidegger M. Chas I buttya. Statti ta vystupy [Time and being. Articles and reports] / M. Haidegger / [uporyad., vstup. st., koment., vказ. ta per. z nim. V.V. Bibihina]. – M. : Respublika, 1993. – 447 s. – (Mysliteli XX stolittya).
18. Church A. Vvedennya v matematychnu logiku = Introduction to Mathematical Logic [Introduction to mathematical logic] / A. Church / [red., vstup. st. V.A. Uspenskogo ; per. z angl. V.S. Chernyavskogo]. – 2-e vyd. – M. : LIBROKOM, 2009. - (Fyzyko-matematychna spadshchina matematyky (Osnovy matematyky ta logiky)).
19. Scottish Fairy and Folk Tales / edit. and select. with an Introduction by Sir George Douglas. – A.L. Burt Company, N.Y., 1901. – Rezhim dostupu : www.sacred-texts.com/neu/celt/sfft – Zagolovok z ekranu.
20. Welsh Folktales. – Rezhim dostupu : www.mysteriousbritain.co.uk/folktales/welsh-folktales.html – Zagolovok z ekranu.

НАСЕДКИНА О.О.

аспирант кафедры философии
Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: miss.nasedkina@mail.ru

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ КОНЦЕПТА СКАЗКА И ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ ЕЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРОЕКЦИЙ

Аннотация

Исследования концепта сказка возможно в условиях раскрытия его языкового и философского аспектов, диалектически взаимосвязанных. Текст сказки следует рассматривать как гипертекст, принимая во внимание совокупность смыслов морального, религиозного, социально-бытового контекста. Языковой аспект включает в себя анализ художественных тропов, философский – интерпретацию смыслов. Как сказка не существует без слова, так и смыслы сказки могут быть поняты, исходя из содержания ее нарратива. Последний следует рассматривать через призму мировоззренческих проекций чувственно-рационального осмысления мира. В статье приводятся лингвистические и философские подходы к понятию концепт, а также исследуются элементы, составляющие концепт сказка.

Ключевые слова: концепт, понятие, семантическое поле, художественные тропы, смысл, рефлексия, интерпретация.

NASEDKINA O.

Doctoral Student of Philosophy Department,
Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: miss.nasedkina@mail.ru

THE SEMANTIC FIELD OF THE CONCEPT TALE AND PECULIARITIES OF ITS WORLDVIEW PROJECTIONS

Summary

The article deals with the attempts of defining the concept of tale. From the point of view of linguistic analysis a tale represents a set of tropes, such as metaphor, simile and proverbs, which proves people's ability to verbally express their own sensitively experienced existence. As for philosophical comprehension of the concept of tale it should be said that this aspect is not researched enough.

A concept can be defined as an idea that has various semantic fields. A tale's idea is in existence of a Word as a form of people's mental power and potential energy of the objective reality. The article gives a wide range of linguistic and philosophical notions of concept. The research investigates the dialectical link between words, on the one hand, which create a narrative form of a tale's text and context, on the other hand, which is generally go far beyond the words. Despite having uncertain time and space, quite abstract characters and almost absence of nature's description Word itself moves on actions and events as if Word is the main character of a tale.

The tale concept in the philosophical aspect can be characterised as interlacing of diverse issues of ontological and epistemological character as well as the problems of values. A tale usually depicts and solves moral or social issues (which are mutually connected) in the naïve but not primitive way. A tale is a people's attempt of recreating the world on the basis of dignity, law and justice. As a form of people's worldview reflection a tale contains all aspects of social and individual life: religious beliefs and life knowledge, silly gossips and threatening surestitions, conceptions and feelings. People's perception of the surrounding world is closely linked to words, the meanings of which are the essence of the concept of tale.

A tale has been originally meant to be told not read. Tales can't be considered by researchers if they say nothing of imagination, memory and phantasy of a narrator. These are the key elements of any storytelling. The images of a tale include except real characters the ones which exist solely in the narrator's mind. Collective people's imaginative memory has preserved nationally coloured unreal and supernatural creatures which are correspondingly have their notions in the language and gain the form of a symbol.

All things considered, it should be mentioned that a concept of a tale is a complex notion though it is quite democratic as allows different interpretations. Any tale as a knot of philosophical senses or it can be given a name of a hypertext which can be read with a hope for readers' further quest of themselves in the real world. A tale raises questions of sense of life, existence and non-existence, senses of power and subordination, destiny and happiness, beauty and ugliness, justice and punishment, life and death, poverty and wealth as well as foolishness and wisdom.

Concept of tale is versatile. However, both linguistic and philosophical approaches to its exploring all together can be of great use.

Keywords: concept, notion, semantic field, literary tropes, sense, reflection, interpretation.

УДК : 141.7 : 17.023.31 : 141.32

СЕЛЕЗНЬОВА С.А.

аспірант кафедри соціальної філософії та управління
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: ssalight@mail.ru

ЛЮДИНА У ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Анотація

Стаття присвячена розумінню людини та її свободи у філософії екзистенціалізму.

Екзистенціалізм, або філософія існування – один з найбільших напрямів філософії XX сторіччя. Центральні питання екзистенціалізму – існування людини, сенс її життя і долі у світі – надзвичайно

співзвучні будь для кого, хто замислюється над своїм буттям як буттям людини. Ось чому екзистенціалізм є настільки популярним і понині. Екзистенціалізм виходить з суб'єкта, вважаючи, що існування передує сутності.

Людське буття, згідно екзистенціалістам, – абсолютно унікальна реальність, до якої незастосовні ніякі нелюдські мірки причинно-наслідкових зв'язків, ніщо зовнішнє не владне безпосередньо надлюдиною, вона є причиною самої себе. Ось чому в екзистенціалізмі людина вільна, бо свобода – це сама екзистенція. Екзистенція є «притулком» людської свободи, а тому людина – це свобода, і вона «приречена» бути вільною: бути вільною – це бути самим собою.

Людина не має ані природи, ані сутності: вона – це свобода, яка нічим не визначена. Вона – необмежена сила заперечення: ні добра, ні зла; ні моральна, ні аморальна; але є чистий вибір. За Ж.-П. Сартром, всі люди вільні, оскільки ніщо не може виключити відповідальності за їхні вчинки, свідомі або несвідомі. Тільки від самої людини залежить, якою вона буде і яким буде світ.

Ключові слова: людина, свобода, суб'єкт відповідальності, вибір, екзистенціалізм.

Екзистенціалізм, або філософія існування — один з найбільших напрямів філософії ХХ сторіччя. Екзистенціалізм виник напередодні Першої світової війни в Росії (Шестов, Бердяєв), після неї в Німеччині (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) і в період Другої світової війни у Франції (Марсель, що висував ідеї екзистенціалізму ще під час Першої світової війни, Сартр, Мерло-Понті, Камю, Симона де Бовуар). У середині ХХ ст. екзистенціалізм поширився і в інших країнах, у т. ч. й у США. Отримавши визнання і популярність у середині ХХ ст., екзистенціалізм став одним з найбільш впливових і продуктивних культурогенних факторів епохи, мав сильний вплив на літературу, літературознавство, мистецтво та ін.

Центральні питання екзистенціалізму – існування людини, сенс її життя і долі у світі – надзвичайно співзвучні для будь-кого, хто замислюється над своїм буттям як буттям людини. Ось чому екзистенціалізм є настільки популярним і понині. Екзистенціалізм виходить з суб'єкта, вважаючи, що існування передує сутності. [1. С.143].

Існування, або екзистенція – це щось невимовне в поняттях, те, що ніколи не є об'єктом, бо людина не зможе поглянути на себе зі сторони. Існування не піддається раціональному осягненню, і єдина можливість пізнати його полягає в тому, щоб його пережити. К.Ясперс вважає, що людське існування розкривається у «прикордонних ситуаціях» – у станах страждання, боротьби, жорстокості і ворожості світу, у яких перебуває людина

Так, Ж.-П. Сартр вважає, що всякий суб'єкт(людина) не є виключно індивідуальним суб'єктом. З точки зору Ж.-П. Сартра, істина осягнення людини як себе самої (особистістю) не може бути ніякою іншою, окрім «Cogito ergo sum» («Я мислю, отже існую»). Дух набуває сили буття в кожній окремій людині. Проте в «сogito» людина відкриває не тільки себе саму, вона відкриває також інших людей. Інакше кажучи, через «Я мислю» людина осягає себе перед особою іншого, й інша людина так само достовірна для неї, як і вона сама.

Людське буття, згідно екзистенціалістам, – абсолютно унікальна реальність, до якої незастосовні ніякі нелюдські мірки причинно-наслідкових зв'язків, ніщо зовнішнє не владне безпосередньо надлюдиною, вона є причиною самої себе. Ось чому в екзистенціалізмі людина вільна, бо свобода – це сама екзистенція. Екзистенція є «притулком» людської свободи, а тому людина — це свобода, і вона «засуджена» бути вільною: бути вільною – це бути самим собою

Людина немає ані природи, ані сутності: вона – це свобода, яка нічим не визначена. Вона – необмежена сила заперечення: ні добра, ні зла; ні моральна, ні аморальна; але є чистий вибір. За Ж.-П. Сартром, всі люди вільні, оскільки ні що не може виключити відповідальності за їхні вчинки, свідомі або несвідомі.

Можна сказати, що свобода в екзистенціалістській філософії має дві основних ознаки: по перше - це можливість вибору людиною самої мети, або свобода її волі; по друге, це можливість досягнення людиною поставленої мети, або свобода її дії.

Саме у свободі вибору та дії полягає кредо цієї філософії.

Згідно екзистенціалізму, людська особистість є самоціллю її існування і розвитку. Справжня свобода – свобода екзистенційна – «свобода для», і вона починається поза соціальною сферою, у світі духовного життя особистості. [2.С.144–150].

Основним засобом подолання відчуженості від інших і самого себе Альберт Камю вважає творчість. Аналіз мистецтва у Камю рухається від мистецтва як естетичної втечі від реальності до утвердження естетики природи та ідеалів загальності людського спілкування [Там само. С436–437].

У своїй роботі «Екзистенціалізм — це гуманізм» Сартр писав: «якщо відчасем називати, як це роблять християни, всяку невіру, тоді саме первородний відчай — його вихідний пункт. Екзистенціалізм — не такий атеїзм, який витрачає себе на доказ того, що бога не існує. Швидше він заявляє наступне: навіть якби бог існував, це нічого не змінило б. Така наша точка зору. Це не означає, що ми віримо в існування бога, — просто суть справи не в тому, чи існує бог. Людина повинна знайти себе і переконатися, що ніщо не може її врятувати від себе самої, навіть достовірний доказ існування бога. В цьому сенсі екзистенціалізм — це оптимізм, вчення про дію. І тільки внаслідок нечесності, плутаючи свій власний відчай з нашим, християни можуть називати нас зневіреними» [3. С.344].

Сартр виокремлює у світі, як феномені «синтетично організованої тотальності» три його складових. Буття-в-собі (перше складова) — це будь-яка фактична даність свідомості і «те, що воно є». Це — об'єктивні обставини виникнення свідомості в їх непереконливій випадковості, будь-які емпіричні умови, в яких відкриває себе індивідуальна свідомість і які складають його фактичність (епоха, географічна, соціальна, класова, національна приналежність людини, її минуле, оточення, місце, психіка, характер, нахили, фізіологічна конституція й інше). Друга складова — це жива свідомість як «буття-для-себе». Її онтологічний статус полягає в тому, що, будучи виявленням і розкриттям даного, свідомість є «ніщо», порожнечою, запереченням себе самої й автономно проектує себе у світі до своїх можливостей і усвідомлює своє авторство: «Саме тоді свобода (особистості) усвідомить себе і відкриється в тривозі в якості єдиного джерела “цінності і ніщо”, за допомогою якого існує світ, як тільки свобода пошуку буття і присвоєння в-собі відкриються їй як її можливості, вона зрозуміє в тривозі і через тривогу, що є можливостями тільки на підставі інших можливостей» [4. — С. 626], а саме як можливостей для інших і через інших.

Свобода, таким чином, протиставляється випадковості, вона визначається як автономія (своєзаконність), зусилля людини самовизначитися в тому, що їй просто дано, даючи самій собі цю даність, тобто постійно поновлюючи її в просторі своєї власної інтерпретації, набуваючи певного ставлення до неї, надаючи їй певний сенс своїм вибором. Це дозволяє Сартру трактувати індивіда як автора всіх значень свого досвіду і всіх своїх вчинків. Будучи самосвідомою, сартрівська людина вільна й тотально відповідальна за світ і себе в ньому. Людина проектує себе під знаком самопричинності як цінності. Ця «вільна» свідомість є третьою складовою феномену «синтетично організованої тотальності» — буття, в якому народжується світ, особистість і цінність [1. С.927–928].

Таким чином, тільки від самої людини залежить, якою вона буде і яким буде світ. Людська природа — ні добра, ні зла, вона передусім вільна. Подібне трактування специфіки «буття для себе» змушує Сартра констатувати «парадокс свободи», що впливає з того, що людина перебуває в незалежній реальності, з якою вона повинна рахуватися.

У самореалізації свободи винятково важлива роль відводиться людській свідомості, що дозволяє з феномену невизначеності вичленувати три його значення. Свідомість дозволяє людині вибирати цілі дії; потім вона формує здатність діяти задля досягнення цих цілей; і, нарешті, вона прищеплює здатність досягати поставленої мети. Однак не слід ототожнювати свободу зі свідомою постановкою цілей. Свобода затверджується аж ніяк не в них, а в так званому споконвічному виборі, або початковому проекті. В цьому і є трагічність людського існування. Початковий вибір виникає невідомо яким чином, з першого моменту появи людини на світ. Однак подальшому житті людина свідомо ставить перед собою такі цілі, які йдуть в розріз з цим вибором, і тому вони приречені на невдачу. Хоча Сартр заявляє, що людина постійно поновлює свій вибір, але це лише повторення ситуації з невблаганністю року, від якого неможливо звільнитися.

Поборник релігійного екзистенціалізму — Г.О.Марсель. Будучи переконаним католиком, Марсель водночас заперечував томізм як раціоналістичне вчення, що намагається примирити віру з позитивною наукою. Існування Бога слід виводити з існування людини, таємниці, яка закладена у людській психіці. Якщо істина не збігається з ортодоксальною вірою — тим гірше для ортодоксії.

Центральні поняття філософії Марселя — «буття» і «володіння». Центральне протиріччя людського життя — протиріччя між «бути» і «мати». Я маю — значить, я цілком занурений в онтологічний світ, обтяжений матерією, власністю, тілесним життям, це затуляє для мене справжнє буття, буття в Бозі. Найбільш яскравим прикладом володіння є власність. Наша власність нас поглинає. Вона поглинає наше буття, віднімає у нас свободу, даючи замість неї лише видимість свободи.

Способом подолання розпачу є надія. Надія покладається на те, що не залежить від нас, що в реальності є щось, здатне перемогти нещастя, що існує щось трансцендентне, що несе нам порятунок.

Надія можлива тільки у світі, де є місце диву. Витоки «ріки надії» не перебувають безпосередньо у видимому світі 5.]

Марсель пропонує перейти до такого стану в соціальному житті людей, коли центральне місце буде відводитися не суспільству, яке є лише квазісуб'єктом, або псевдосуб'єктом, і не науково-технічному прогресу, який не може сприяти досягненню загального щастя, а конкретній особистості. Слід пробудити серед людей підспудну силу взаємного зв'язку, одноставність, джерело чого – Божественне Світло [6. С. 352–364].

Значущий вклад у розвиток екзистенціалізму вніс М.О. Бердяєв. В основі філософського світогляду М.О. Бердяєва лежить розрізнення світу примарного(це «світ» у лапках, емпіричні умови життя людини, де царює роз'єднаність, розірваність, ворожнеча, рабство) і світу справжнього (світ без лапок, «космос», Ідеальне буття, де царює Любов і Свобода). Людина, її тіло і дух знаходяться в полоні «світу», примарного буття. Завдання ж людини полягає в тому, щоб звільнити свій дух з цього полону, «вийти з рабства до свободи, з ворожнечі «світу» до космічної любові».

Люди релігійної свідомості легко впадають у спокусу заперечення історії, для них закривається сенс трудового розвитку культури і релігійно нейтрального процесу гуманізації. Нова релігійна свідомість повинна зрозуміти великий сенс історичної праці. Нова релігійна свідомість є насамперед освяченням творчості. [7, С. 192].

Таким розумінням людини визначається підхід М. О.Бердяєва до проблеми суспільного прогресу. Він не визнавав теорій, що розглядали особистість, перш за все, як частку суспільства, що бачили історичний сенс і існування у виконанні соціальних функцій і в кінцевому рахунку в тому, що зроблено даною особистістю для майбутніх поколінь. Говорячи про предмет і характер філософського пізнання, М.О.Бердяєв підкреслював трагічність становища філософа. Зовнішній аспект цієї трагічності він бачив у ворожому ставленні до філософії, що виявляється протягом всієї історії культури. Вбачаючи тут складну психологічну проблему, М. О. Бердяєв зазначає, що: «Філософія є чужою для більшої частини людей, і разом з тим кожна людина, не усвідомлюючи цього, в якомусь сенсі є філософом. Весь технічний апарат філософії є чужим для більшої частини людей. Велика частина людей готова вживати слово "філософ" у глузливому і принижуючому сенсі. У людини, яка має відразу до філософії і зневажає філософів, звичайно є своя домашня філософія... Вони саме тому і вважають філософію непотрібною.» [7. С. 238].

Джерело драматизму в стосунках філософії з релігією М.О.Бердяєв бачить у зіткненні між думкою індивідуальною та колективною, коли проти волі філософського пізнання повстають саме філософські елементи теології, що прийняли догматичну форму. Разом з тим він відзначає наявність релігійних домагань у самій філософії: «Великі філософи у своєму пізнанні завжди прагнули до відродження душі, філософія була для них справою порятунку». Джерело драматизму відносин філософії з наукою М.О.Бердяєв бачить в універсальних домаганнях самої науки. Однак «наукова» філософія, вважає він, є філософією позбавлених філософського дару і покликання – вона вигадана для тих, кому філософськи нічого сказати. Філософія можлива лише в тому випадку, якщо це є особливий, відмінний від наукового, шлях філософського пізнання. Необхідна умова філософського пізнання – філософська інтуїція, а основа філософії – досвід людського існування у всій його повноті. Філософія не може не бути особистою, навіть коли вона прагне бути об'єктивною. Справжня філософія – та, яка «мучиться сенсом життя і особистої долі». Філософія, вважав М. О.Бердяєв, неминуче антропологічна, вона пізнає буття в людині і через людину.

Таким чином, екзистенціалізм по-новому вельми продуктивно поставив і дозволив проблему свободи людини, вибору життєвих шляхів.

Екзистенціалістична філософія оптимістична, незважаючи на песимістичне забарвлення деяких своїх положень. Вона оптимістична, тому що вчить, що становлення людини відбувається не тоді, коли вона замикається в собі, ізольована від інших, а коли вона переслідує будь-яку мету поза собою. У цьому зв'язку саме екзистенціалізм показує, що людина повинна знайти себе і переконатися, що ніщо не може її врятувати від себе самої.

Розглядаючи людину як істоту, що самоусвідомлює себе, екзистенціалізм, на жаль, не враховує ані природної, ані громадської об'єктивної історії її розвитку. Між тим, саме історія створює людей і саме в ході її змінюється той світ, частиною якого є всі люди, і соціум, і природне середовище, яким вони обумовлені і самі його обумовлюють. Тому філософія і Ж.-П.Сартра, і М. О. Бердяєва, і всіх інших екзистенціалістів за своїм втіленням трансісторична, в ній принципи людського існування вважаються дійсними для будь-яких часів. При такому підході існування людини не пов'язується з конкретною історичною епохою, що цілком природно призводить до заперечення природних і соціальних «стартових майданчиків» у розвитку особистості, реальних причин відмінностей її буття

від буття інших людей. Екзистенціалізм відобразив у своїй філософії стан свідомості, переживань людини як такої.

Список посилань

1. История философии: Учебное пособие для вузов / под ред. В. М. Мапельман, Е. М. Пенькова. — М.: ПРИОР, 1997. 363с.
2. Философия XX века: Учебное пособие. — М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997.
3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1989.
4. Сартр Ж. П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии — М., 2000. — 669 с.
5. Габриэль Онорэ Марсель: Путь к Свету/ <http://apokrif93.com/2011/11/gabriel-onore-marsel-put-k-svetu>
6. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М., 1991. — 366 с.
7. Бердяев Н. А. / Философия свободы. — М., 1911. — 244 с.

References

1. Ystoryya fylosofyy: Uchebnoe posobyе dlya vuzov / pod red. V. M. Mapel'man, E. M. Pen'kova. — М.: PRYOR, 1997. 363s.
2. Fylosofyya XX veka: Uchebnoe posobyе. — М.: TsYNO obshchestva «Znanye» Rossyy, 1997.
3. Sartr Zh.-P. Эkzystentsyalizm — это humanizm // Sumerky bohov. — М.: Polytyzdat, 1989.
4. Sartr Zh. P. Бытие y Nychto. Опыт fenomenolohycheskoy ontolohyy — М., 2000. — 669 s.
5. Habrye! Onorэ Marsel': Put' k Svetu/ <http://apokrif93.com/2011/11/gabriel-onore-marsel-put-k-svetu>
6. Marsel' H. K trahycheskoy mudrosty y za ee predely // Samosoznanye evropeyskoy kul'tury XX veka: Myslytely y pysately Zapada o meste kul'tury v sovremennom obshchestve. — М., 1991. — 366 s.
7. Berdyayev N. A. / Fylosofyya svobody. — М., 1911. — 244 s.

СЕЛЕЗНЕВА С.А.

аспирант кафедры социальной философии и управления
Запорожского национального университета (г.Запорожье, Украина)
e-mail: ssalight@mail.ru

ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ ЕКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Аннотация

Статья посвящена пониманию человека и его свободы в философии экзистенциализма

Экзистенциализм, или философия существования, — одно из крупнейших направлений философии XX века. Центральные вопросы экзистенциализма — существование человека, смысл его жизни и судьбы в мире — очень созвучны для каждого, кто задумывается над своим бытием как бытием человека. Вот почему экзистенциализм настолько популярен и поныне. Экзистенциализм исходит из субъекта, считая, что существование предшествует сущности.

Человеческое бытие, согласно экзистенциалистам, — абсолютно уникальная реальность, к которой неприменимы никакие нечеловеческие мерки причинно-следственных связей, ничто внешнее не властно непосредственно над человеком, он является причиной самого себя. В экзистенциализме человек свободен, потому что свобода — это и есть экзистенция. Экзистенция является «убежищем» человеческой свободы, а потому человек свободен, и он «обречен» быть свободным: быть свободным — это быть самим собой. Все люди свободны, поскольку ничто не может исключить ответственности за их поступки, сознательные или бессознательные. Только от самого человека зависит, каков он будет и каким будет мир.

Ключевые слова: человек, свобода, субъект ответственность, выбор, экзистенциализм.

SELEZNEVA S.Doctoral Student of Social Philosophy and Management Department,
Zaporizhzhya National University (Kiev, Ukraine)
e-mail: ssalight@mail.ru**MAN IN THE PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM****Summary**

Existentialism or philosophy of existence is one of the largest areas of the XX century philosophy. The central question of existentialism is human existence, the meaning of life and the fate of the world –they are in tune to any man who thinks about its existence as a human being. That is why existentialism is so popular today. Existentialism comes from the subject, believing that existence precedes essence.

So, Sartre believes that every subject (person) is not only an individual entity. In terms of J.P. Sartre, true comprehension of person as itself (personality) can't be any other than «Cogito ergo sum» («I think, therefore I exist"). Spirit takes being effect in every individual. However, with «cogito» person opens not only itself, but also it opens other people. Through the "I think" person understands itself in the face of the other, and the other person just significant as it is.

We can say that freedom in philosophy of existentialism has two main features: firstly, it is the choice of the human purpose, or freedom of the will; secondly, it is the ability to achieve human goals or freedom of action.

Therefore, the credo of this philosophy is in freedom of choice and action.

According to existentialism, the human person is an aim in itself for its existence and development. True freedom is an existential freedom, "freedom for", and it starts outside the social sphere, in the world of spiritual life of the individual. Freedom is opposed to chance, it is defined as autonomy, self-determination efforts of person in what was given, by giving this reality to itself, constantly renewing it in space of own interpretation, acquiring a certain attitude, a certain sense of the choice. Being self-conscious, person is totally free and responsible for the world and itself in it. Person projects itself with self-causality as a value.

Therefore, it depends just on the person, what will it be, and what will the world be. Human nature is neither good nor evil. It is free.

In fulfillment of freedom the role of human consciousness is extremely important. It enables isolation of its value from the phenomenon of uncertainty. Consciousness allows a person to choose goals; then it creates the ability to act in order to achieve these goals; and finally, it imparts the ability to reach this goal. It shouldn't be confused with freedom of conscious staging of purposes. Freedom is not approved in them, but in so-called primordial choice, or the initial project. This is the tragedy of human existence. From the first moment of the appearance of person it is not clear how the initial choice occurs: first of all - to be or not to be.

Keywords: rights, freedom, the subject of responsibility, choice, existentialism.

УДК:165:37**ЛУК'ЯНОВА О.І.**старший викладач кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету (м. Запоріжжя, Україна)
e-mail: lukojs@ukr.net**ГУМАНІТАРИЗАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА: ШЛЯХИ АКТИВІЗАЦІЇ ОСОБИСТІСНОГО РОЗВИТКУ В ОСВІТНЬОМУ СЕРЕДОВИЩІ****Анотація**

За наявності теоретично опрацьованих засад гуманітаризації українського суспільства спостерігається гальмування практичної реалізації процесу. Комплексний підхід до вирішення цієї проблеми вбачається якнайменше в двох напрямках: наповнити освіту соціогуманітарним змістом і створити сприятливі умови для особистісного розвитку індивіда. В цьому сенсі важливим є відновлення нівельованого соціального змісту поняття «особистість» шляхом конкретизації змісту особистісних компетенцій в освітньо-кваліфікаційних характеристиках фахівців кожного з

освітньо-кваліфікаційних рівнів, а також визначення структури і форм виявлення особистісних компетенцій, які б могли слугувати критеріями рівня їх розвитку у бакалавра чи магістра.

Ключові слова: гуманітаризація, механізми гуманітаризації українського суспільства, індивід, соціальна природа особистості, соціогуманітарний зміст освіти, особистісні компетенції майбутнього фахівця.

Постановка й обґрунтування актуальності проблеми. Україна ще на початку XXI підтримала нову педагогічну парадигму вищої освіти – «Вища освіта в XXI столітті: підходи і практичні заходи», яка орієнтує педагогічну інтелігенцію на ідею гуманітаризації освіти, що була сформульована ЮНЕСКО. Головною проблемою гуманітаризму в освіті постає питання: на що зорієнтувати мислення студентів та їх практичні здібності? Серед практичних кроків експертами ЮНЕСКО була розроблена середньострокова стратегія розвитку, в якій йдеться про запровадження такої системи освіти, яка допоможе новим поколінням інтегруватися у суспільство майбутнього, характерними рисами якого стануть прагнення до мирного співіснування, повага до демократії та прав людини, порозуміння на міжнародному рівні, підтримка культурного плюралізму та міжкультурного діалогу в умовах інформаційної революції. В стратегії розвитку освіти виокремлено чотири головні напрями навчання:

1. Вчитись знати, розвивати здібності та здобувати знання впродовж всього життя.
2. Вчитись діяти, тобто отримувати та вдосконалювати практичні уміння в усіх галузях життєдіяльності.
3. Вчитись жити разом, успішно співпрацювати та контактувати з різними людьми на основі знання та поваги до їхньої історії, традицій та духовних цінностей.
4. Вчитись бути, що передбачає розвиток почуття незалежності та водночас особистої відповідальності за долю світу.

Таку тенденцію можна охарактеризувати як складання нової парадигми освіти, формати якої є прийнятними для відповідальної і совісної особистості, що здатна створювати світ справжнього людського буття. У вітчизняному освітньому просторі, ця ідея напружено осмислюється, починаючи з другої половини XX ст. А з початку XXI ст. такі теми як шляхи гармонізації технічного і культурного розвитку людини і суспільства, питання духовної свободи особистості, проблема гуманізації і гуманітаризації освіти, стратегії її розвитку зберігають свою актуальність, залишаються в переліку постійно обговорюваних на науково-практичних конференціях.

На поточний момент ситуація виглядає таким чином, що оптимізму додають виключно обрані напрямки і поставлені завдання стосовно гуманітаризації суспільства. Науковці, діячі мистецтва, представники релігійних конфесій продовжують оцінювати сучасний духовний стан українського суспільства як негативний. Незважаючи на національно-патріотичні зрушення, які відбулись з початку XXI ст. в українському суспільстві декількома хвилями, залишаються об'єктивні фактори, що генерують негативні тенденції його соціального розвитку. Серед яких передусім:

- непевна хода демократичних трансформацій українського суспільства, обумовлена їх початковим етапом;
- неможливість використання молодими людьми ціннісних орієнтирів своїх батьків;
- системна неузгодженість (в першу чергу на державному рівні) виховної і освітньої діяльності, яка виявляється деструктивними явищами суспільної свідомості;
- збільшення ролі засобів масової інформації та комунікації на фоні послаблення ролі родини і освітніх закладів в процесі виховання індивіда.

Найгостріше нарікання західних вчених до людини XX століття полягало у виразному послабленні здатності мислити, що оцінювалось ними як «явище явно патологічне». Пояснюється цей факт підміною здатності мислити її імітацією – здатністю механічно нагромаджувати думки, факти, правила, зразки, які стали докучливою частиною життя людини технологічної цивілізації. В українському, як і будь-якому пострадянському суспільстві ситуація загострюється внаслідок хронічного тоталітарного утиску індивіда, внутрішнє життя якого, за умови розпаду антидемократичного устрою, продовжує контролюватись вже не страхом, а його ілюзією. Розвинутий мозок сучасної людини до певних небезпек додає й надумані, позбутися яких виявляється важче саме через їх потенційність.

Аналіз наукових досліджень. Виховання й освіта, будучи суспільними механізми загальнокультурного розвитку людини, покликані нівелювати вплив негативних факторів на розвиток індивіда. Але сучасний їх стан характеризується як реформаційний. Зміна пріоритетів в освітянській діяльності передбачає перехід від «установки учня на придбання знань до парадигми розуміння

природи людини як людини-духовної, пріоритетною метою якої є виховання власної особистості, що і складає підґрунтя духовно-практичної парадигми освіти» [3; 39].

Варто зазначити, що більш швидко духовно-практична парадигма освіти входить у практику дошкільного і початкового навчання у вигляді розвиваючих методик. В основу цих методик (серед яких загальновідомі методики Ш.Амонашвілі, М.Зайцева, Б.та Л.Нікітіних) покладено природне бажання дитини діяти. Важливим є збільшення напрямків ознайомлення дошкільнят з оточуючим світом, яке зафіксоване методичними виданнями, принаймні в останні п'ять років. В шкільну освіту нова парадигма увійшла з ідеєю особистісно-орієнтованого навчання, яка проголошує пріоритетними навички самостійності мислення і діяльності. Доволі позитивним результатом є впровадження психологічного супроводу в шкільне навчання.

Важливою загальноосвітньою пропозицією постає планетарна педагогіка – міждисциплінарний підхід, що сформувався на ґрунті взаємопроникнення декількох наукових дисциплін: культурології, етнології, екології, екологічної психології, педагогіки, синергетики. На планетарну педагогіку покладаються надії в вихованні людини планетарної свідомості, яка є сутнісно єдиною з людством і природою, сприймає світ як цінність, є причетною до культурного, соціального і наукового процесів. Планетарна педагогіка реалізує пошук засобів і шляхів формування єдності людини зі світом, на засадах набуття цілісності самою людиною.

Виокремлення аспектів проблеми, які ще недостатньо вивчені. Якщо інститути виховання і освіти визначати як соціальні механізми гуманітаризації суспільства, то варто зважати на те, що вони поступаються у мобільності індивідуальному механізму під яким ми розуміємо особистісний розвиток людини. Перші виграють роль засад на яких відбувається зростання особистості і не в змозі самостійно утримувати перебіг цього процесу. Так, наприклад, налагоджене патріотичне, національне виховання виграє роль сприятливого фактору у процесі формування соціальної спрямованості особистості. І як свідчить досвід освітянської роботи, формалізація виховного процесу утруднює позитивну для суспільства самореалізацію особистості. Наслідки цієї проблеми є далекоглядними, тому до її розв'язання варто застосовувати комплексний підхід. Якнайменше: шукати шляхи наповнення освіти соціогуманітарним змістом і створити сприятливі умови для особистісного розвитку індивіда. До речі, низька ефективність індивідуального механізму гуманітаризації нашого суспільства (яким є особистісний розвиток) пов'язана з розповсюдженням серед більшості громадян викривленого розуміння сутності особистості.

Формулювання мети та завдань статті. Метою статті є пошук шляхів активізації особистісного розвитку в освітньому середовищі.

Виклад основного матеріалу. Вплив західної моделі виховання, соціальних цінностей європейської культури та певних фактів соціально-економічної історії українського народу мав наслідком усталення цінностей індивідуалізму. В результаті чого ужиток дефініції «особистість» у більшості випадків виявляється некоректним. Змалечку дитина чує від люблячих батьків і дорослих, що вона є особистістю. Причому частіше дефініція вживається у значеннях, пов'язаних із індивідними (тими, що пояснюють унікальність і неповторність) характеристиками людини. В результаті плутанини понять – первинні якості людини (характеристики конкретного індивіда) видаються за особистісні – розвивається розуміння соціальної значущості особистості, нівелюється її соціальна природа. Сталий вираз «унікальна особистість» виявляється некоректним не тільки з точки зору лексикології, а й з точки зору філософії. Використання дефініцій «індивід» і «особистість» у якості синонімів є неприпустимим. У такому випадку екзистенційний наголос в дефініції «особистість» припадає саме на унікальність, причому потрапляє в тінь атрибутивна соціальність особистості. Плутанина у значеннях дефініцій озивається світоглядними ілюзіями. Індивід отримує термінологічне обґрунтування власного егоцентризму і соціальної індіферентності. А процес гуманітаризації втрачає індивідуальний чинник. І більше того: оскільки гуманітаризацію суспільства не можливо уявити без живих соціальних, загальнолюдських, загальнопланетарних цінностей, то вищезазначена плутанина в ужитку дефініцій обертається серйозною перепорою її реалізації. Наслідком чого виявляється тотальне розповсюдження маніпулятивних практик в суспільному контенті і дефіцит рефлексійного мислення у пересічного українця.

Ідея, що особистість не є дарунком Природи, хоча в потенції і міститься в будь-якій людині, а виявляється здобутком власної праці, у недавньому минулому актуалізувалася на межі XVIII-XIX століть. Французьке Просвітництво, розв'язуючи питання нагального суспільного будівництва, висуває ідею виховання «людяного» в людині, як одного з важелів формування нового суспільства. Чинником людяного в людині є освіта (за що і ратували просвітники XVIII ст.), приналежність до рідної культури, самореалізація здібностей на користь суспільству. З останнім якраз і виявилась

проблема. Формування особистості починається з привласнення культурних надбань, логічним наслідком чого має стати відчуження себе в зовнішній простір. Особистість тим змістовніша, чим більше циклів має процес її конституювання.

За М. Шелером, особистість – це те, що тільки об'єктивувалось, і знов готується до цього. Тож особистість завжди незавершена. Відчуваючи це, Володимир Соловійов нарікає особистість «особливою формою нескінченного змісту». Уточнюючи соціальний смисл особистості, зупинимось на розумінні її індивідуальною формою соціального змісту.

Вважаємо, що самовиховання спрямованості особистості є дієвим чинником підтримання ефективності індивідуального механізму гуманітаризації суспільства. В самому загальному розумінні спрямованість особистості – це самокерування власним духовним розвитком. В обраному нами контексті, спрямованість особистості визначається як «соціально задана і індивідуально обумовлена вибірковість видів і форм соціальної діяльності, яка унаочнює міру і характер привласнення суспільних відносин» [2]. Коли людина тільки вчиться діяти, відбувається становлення спрямованості на реалізацію опанованих соціальних сил. Спрямованість, базуючись на засадах активності, постає надійним механізмом перетворення можливості в дійсність. А. Л. Ільїн зазначає, що становлення спрямованості відбувається в ході привласнення особистістю суспільних відносин в процесі соціальної діяльності та оцінюванні її результатів в загальних, планетарних масштабах. Останнє окреслює різницю між цілеспрямованістю як рисою характеру, що здатна задовольнити будь-які потреби людини і спрямованістю особистості, яка обумовлює врахування особистістю різних планів буття. Перша може стосуватися виключно індивідуальних цілей. Друга ж – убережена від того, бо формується на теренах загальнолюдської, планетарної позиції.

Формування спрямованості можна розглядати і як наслідок становлення соціальних сил особистості в процесі виховання і самовиховання моральних етичних почуттів, смаку як внутрішніх критеріїв вибору. Зауважимо, що чуттєві індивідуальні механізми формування спрямованості особистості складають ґрунт раціональних, сплітаючи воедино творчі стихії споглядання і практичної активності, завдяки яким людина в змозі опановувати нові плани буття. Спрямованість виявляється фактором, що координує саморозвиток особистості.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Ситуація гальмування гуманітаризації українського суспільства обумовлена несформованістю її індивідуальних механізмів, головним чинником яких є особистісний розвиток. З огляду на це, нагальним постає завдання переосмислення змісту і ролі виховної роботи, яка в останні роки освітянської практики зійшла нанівець, поступившись місцем економічним факторам навчального процесу.

Другим провідним завданням з підтримки особистісного розвитку є відновлення нівельованого соціального змісту поняття «особистість» шляхом конкретизації змісту особистісних компетенцій в освітньо-кваліфікаційних характеристиках кожного освітньо-кваліфікаційного рівня. Постає питання визначення структури і форм виявлення особистісних компетенцій, які б могли слугувати критеріями рівня їх розвитку у бакалавра чи магістра. Перелік певних вмій і навичок, що відображає особистісні компетенції майбутнього фахівця має спонукати викладача переосмислити мету і завдання навчальної дисципліни, реструктурувати її зміст в такий спосіб, аби сповнити його соціо-гуманітарними інтенціями.

Список посилань

1. Загарницька І. І. Духовне виховання особистості в контексті реалій сучасного життя / І.І. Загарницька // Гілея (науковий вісник): зб. наук. праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – Вип. 7. – К., 2007. – С. 44–53.
2. Ильин А. Л. Направленность личности: автореф. дис. на соискание науч. степени доктора. филос. наук : спец. 09.00.01 / А. Л. Ильин. – Уральский гос. ун-т. – Свердловск, 1984. – 17 с.
3. Каюк Т. В. Соціальні тенденції розвитку вітчизняного освітнього простору // «Філософія в умовах сучасних соціокультурних викликів»: Всеукраїнська науково-теоретична конференція (11-12 жовтня 2012р.): Матеріали доповідей та виступів. – Черкаси: «ІнтролітаГОР», 2012. – 344 с. – С. 333–3337.
4. Осипов А. О. Духовність і освіта // «Актуальні моделі освіти та здоров'я духовного розвитку людини і суспільства»: тези доповідей V міжнародної науково-практичної конференції. – Національний технічний університет КПІ. – Київ – 26–28 травня, 2005 р. – 60 с. – С. 39.

References

1. Zaharnytska I. I. Dukhovne vykhovannia osobystosti v konteksti realii suchasnoho zhyttia / I.I. Zaharnytska // Gileia (naukovyi visnyk): zb. nauk. prats / Gol. red. V. M. Vashkevich. – Vyp. 7. – K., 2007. – S. 44–53.
2. Ilin A. L. Napravlenost lichnosti: avtoreferat. dys. na soiskanie nauch. stepeni doktora. filosof. nauk : spets. 09.00.01 / A. L. Ilin. – Uralskii gos. un-t. – Sverdlovsk, 1984. – 17 s.
3. Kaiuk T. V. Sotsialni tendentsii rozvytku vitchyznianogo osvithnoho prostoru // «Filosofia v umovah suchasnyh sotsiokulturnykh vyklykiv»: Vseukrainska naukovo-teoretychna konferenchiia (11-12 zhovtnia 2012r.): Materialy dopovidei ta vystupiv. – Cherkasy: «IntrolitaTOR», 2012. – 344 s. – S. 333–337.
4. Osypov A. O. Duhovnist I osvita // «Aktualni modeli osvity ta zdorovia duhovnoho rozvytku liudyny I suspilstva»: tezy dopovidei V mizhnarodnoi naukovo- praktychnoi konferentsii. – Natsionalnyi tehnychnyi universytet KPI. – Kyiv – 26–28 travnia, 2005 r. – 60 s. – S. 39.

ЛУКЬЯНОВА О.И.

старший преподаватель кафедры философии
Запорожского национального технического университета (г. Запорожье, Украина)
e-mail: lukois@ukr.net

ГУМАНИТАРИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА: ПУТИ АКТИВИЗАЦИИ ЛИЧНОСТНОГО РОСТА В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЕ

Аннотация

При наличии теоретически разработанных принципов гуманитаризации украинского общества наблюдается торможение практической реализации процесса. Походы к решению этой проблемы видятся как минимум в двух направлениях: наполнить образование социогуманитарным содержанием и создать условия для личностного роста индивида. Представляется важным восстановить нивелированное социальное содержание понятия «личность» путем конкретизации содержания личностных компетенций в образовательно-квалификационных характеристиках специалистов каждого образовательно-квалификационного уровня, а также определения структуры и форм проявления личностных компетенций, которые могли бы служить критериями уровня их развития у бакалавра или магистра.

Ключевые слова: гуманитаризация, механизмы гуманитаризации украинского общества, индивид, социальная природа личности, социогуманитарное содержание образования, личностные компетенции будущего специалиста.

LUKYANOVA O.

Senior Lecturer of Philosophy Department,
Zaporizhzhya National Technical University (Zaporizhzhya, Ukraine)
e-mail: lukois@ukr.net

HUMANITARIZATION OF THE SOCIETY: WAYS TO ACTIVATE PERSONAL DEVELOPMENT IN EDUCATIONAL ENVIRONMENT

Summary

Educational and academic discourse includes discussion of the new educational paradigm which formats are acceptable for a responsible personality able to create the world of the true human existence. In domestic educational space, this idea has been actively comprehended since the second half of the 20th century. Such topics as ways of harmonization of technical and cultural development of a person and society, questions of spiritual freedom of a personality, problem of humanization and humanitarization of education and the strategy of its development remain actual throughout the decades.

Despite several waves of national and patriotic shifts occurred in the Ukrainian society in the beginning of 21 century, some objective factors that generate negative trends of its social development still remain. They include: uncertain progress of democratic transformations of the Ukrainian society; depreciation of values; systematic misalignment of educational and academic activities; increase of role of mass and

communication media when the role of family and educational institutions decreases in the process of a person upbringing.

The spiritual and practical educational paradigm enters the practices of preschool and elementary school education as developmental techniques.

The new paradigm entered the system of school education with the idea of personally-oriented education which enunciates skills of independent thinking and activity as its priorities. Introduction of psychological assistance in school educational system is rather a positive result.

The main general educational proposal is a planetary pedagogics: intercourse approach based on interpenetration of several subjects: study of culture, ethnic study, ecology, ecological psychology, pedagogics, synergetic study.

If to identify educational and academic institutes as social mechanisms of society humanization, it should be mentioned that they are less mobile than the individual mechanism that we identify as personal development. The first play the role of basis for personal growth and are not able to implement this process independently. Experience of educational work is the evidence that formalization of educational process makes socially positive person's self-fulfilment more complicated. Consequences of this problem are far-reaching so one should apply a complex approach to solve it. The least are: to find the way to fill the educational process with social and humanitarian sense and create favourable conditions for one's personal development. One shall consider that low efficiency of individual mechanism of our society humanization (personal development) is caused by misunderstanding of the essence of personality by the majority of our citizens.

The slowdown in humanization of Ukrainian society is caused by its immature individual mechanisms with personal development being the main factor thereof. Considering the above, a task arises to reconceive the essence and role of educational work which within the last years of academic practice has faded in its importance while economic factors of educational process are gaining more importance.

Another major task in support of personal development is to renew a lost social meaning of "personality" concept by particularizing the essence of personal competences in educational and qualification characteristics of each educational and qualification level. A problem arises to identify the structure and forms of determination of personal competences which could be the criteria of their development level of a bachelor or master. The list of certain skills which reflects personal competences of a future specialist shall induce a teacher to reconceive tasks and goals of his subject and reconfigure its contents to fill it with social and humanitarian intentions.

Keywords: humanization, mechanisms of the humanization of the Ukrainian society, individual, social nature of the individual, social and humanitarian content of education, personal competence of the future specialist.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
LIST OF AUTHORS

БОНДАРЕВИЧ ІРИНА МИКОЛАЇВНА – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Запорізького національного технічного університету (м. Запоріжжя, Україна)

БОНДАРЕВИЧ ИРИНА НИКОЛАЕВНА – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Запорожского национального технического университета (г. Запорожье, Украина)

BONDAREVYCH IRINA – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department, Zaporizhzhya National Technical University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: bondarevych@ukr.net

БУДЬКО МАРИНА ВАСИЛІВНА – доцент, кандидат філологічних наук, доцент кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького (м. Мелітополь, Україна)

БУДЬКО МАРИНА ВАСИЛЬЕВНА – доцент, кандидат филологических наук, доцент кафедры философии Мелитопольского государственного педагогического университета им. Богдана Хмельницкого (г. Мелитополь, Украина)

BUD'KO MARINA – Doctor of Philosophy in Philology, Associate Professor of Philosophy Department of Melitopol State Pedagogical University (Melitopol, Ukraine)

E-mail: budko_marina@ukr.net

БУТЧЕНКО ТАРАС ІВАНОВИЧ – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри соціальної філософії та управління Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

БУТЧЕНКО ТАРАС ИВАНОВИЧ – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой социальной философии и управления Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

BUTCHENKO TARAS – Honored Doctor of Philosophy, Professor, Head of Social Philosophy and Public Administration Department of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: tiberuus@yandex.ru

ВОЛОВИК ВІТАЛІЙ ІВАНОВИЧ – Заслужений діяч науки і техніки України, доктор філософських наук, професор Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

ВОЛОВИК ВИТАЛИЙ ИВАНОВИЧ – Заслуженный деятель науки и техники Украины, доктор философских наук, профессор Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

VOLOVIK VITALY – Honored Science and Technology Worker of Ukraine, Honored Doctor of Philosophy, Professor of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: kafu@yandex.ru

ВОРОНОВА ГАЛИНА ВІТАЛІЇВНА – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних і гуманітарних наук Державного економіко-технологічного університету транспорту (м. Київ, Україна)

ВОРОНОВА ГАЛИНА ВИТАЛЬЕВНА – кандидат философских наук, доцент кафедры общественных и гуманитарных наук Государственного экономико-технологического университета транспорта (г. Киев, Украина)

VORONOVA GALINA – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Social and Humanitarian Sciences Department, State Economic and Technological University of Transport (Kyiv, Ukraine)

E-mail: 190975@ukr.net

ГОЛОВКО ЛЮБОВ ВАСИЛІВНА – доцент, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету (г. Запоріжжя, Україна)

ГОЛОВКО ЛЮБОВЬ ВАСИЛЬЄВНА – доцент, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету (г. Запоріжжя, Україна)

GOLOVKO LUBOV – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department of Zaporizhzhya National
technical University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: lubov.holovko@gmail.com

ГРЕБІНЬ СВІТЛАНА МИКОЛАЇВНА – кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії Запорізького
національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

ГРЕБЕНЬ СВЕТЛАНА НИКОЛАЄВНА – кандидат філософських наук, преподаватель кафедри філософії
Запорізького національного університету (г. Запоріжжя, Україна)

GREBIN SVETLANA – Doctor of Philosophy, Lecturer of Philosophy Department of Zaporizhzhya National
University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: sniberg@rambler.ru

ДОДОНОВ РОМАН ОЛЕКСАНДРОВИЧ – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії
Донецького національного університету (м. Вінниця, Україна)

ДОДОНОВ РОМАН АЛЕКСАНДРОВИЧ – доктор філософських наук, профессор, заведующий кафедрой
філософии Донецкого национального университета (г. Винница, Украина)

DODONOV ROMAN – Honored Doctor of Philosophy, Professor, Head of Philosophy Department of Donetsk
National University (Vinnitsa, Ukraine)

E-mail: dodonovr@mail.ru

ЕЛЬ ГУЄССАБ КАРИМ – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Запорізького національного
університету (м. Запоріжжя, Україна)

ЭЛЬ ГУЕССАБ КАРИМ – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Запорізького
національного університету (г. Запоріжжя, Україна)

EL GUESSAB KARIM – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department of Zaporizhzhya
National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: karimk@ukr.net

ЗУБОВ ВАДИМ ОЛЕКСІЙОВИЧ – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії
Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

ЗУБОВ ВАДИМ АЛЕКСЕЕВИЧ – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии
Запорізького національного університету (г. Запоріжжя, Україна)

ZUBOV VADIM – Honored Doctor of Philosophy, Professor of Philosophy Department, Zaporizhzhya National
University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: zubov15021967@mail.ru

КАЛЬЦЕВА СВІТЛАНА ІВАНІВНА – кандидат політичних наук, доцент кафедри політології Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

КАЛЬЦЕВА СВЕТЛАНА ИВАНОВНА – кандидат политических наук, доцент кафедры политологии Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

KALTSEVA SVETLANA – Doctor of Philosophy in Political Science, Associate Professor of Department of Political Science, Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: kalsviv@gmail.com

КОЛЯДА ВОЛОДИМИР ІВАНОВИЧ – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

КОЛЯДА ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

KOLIADA VOLODIMIR – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: kolyada@ua.fm

КРИВЕГА ЛЮДМИЛА ДМИТРІВНА – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

КРИВЕГА ЛЮДМИЛА ДМИТРИЕВНА – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

KRIVEGA LUDMILA – Honored Doctor of Philosophy, Professor, Head of Philosophy Department, Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: viant2000@mail.ru

ЛЕПСЬКИЙ МАКСИМ АНАТОЛІЙОВИЧ – доктор філософських наук, професор, декан факультету соціології та управління Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

ЛЕПСКИЙ МАКСИМ АНАТОЛЬЕВИЧ – доктор философских наук, профессор, декан факультета социологии и управления Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

LEPSKIY MAXIM – Honored Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the Faculty of Sociology and Administration, Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: waysensey@gmail.com

ЛИСОКОЛЕНКО ТЕТЯНА ВОЛОДИМИРІВНА – доцент, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти (м. Дніпропетровськ, Україна)

ЛИСОКОЛЕНКО ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА – доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры философии образования Днепропетровского областного института последипломного педагогического образования (г. Днепропетровск, Украина)

LYSOKOLENKO TATIANA – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy of Education Department of the Dnipropetrovsk Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education (Dnipropetrovsk, Ukraine)

E-mail: lusokolenko@mail.ru

ЛУК'ЯНОВА ОЛЬГА ІВАНІВНА – старший викладач кафедри філософії Запорізького національного технічного університету (м. Запоріжжя, Україна)

ЛУКЪЯНОВА ОЛЬГА ИВАНОВНА – старший преподаватель кафедры философии Запорожского национального технического университета (г. Запорожье, Украина)

LUKYANOVA OLGA – Senior Lecturer of Philosophy Department, Zaporizhzhya National Technical University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: lukois@ukr.net

МУРЗИН ВЯЧЕСЛАВ ЮРІЙОВИЧ – Лауреат Державної премії України, доктор історичних наук, професор Бердянського університету менеджменту і бізнесу (м. Бердянськ, Україна)

МУРЗИН ВЯЧЕСЛАВ ЮРЬЕВИЧ – Лауреат Государственной премии Украины, доктор исторических наук, профессор Бердянского университета менеджмента и бизнеса (г. Бердянск, Украина)

MURZIN VYACHESLAV – Laureate of the State Prize of Ukraine, Honored Doctor of Philosophy in History, Professor of Berdyansk University of Management and Business (Berdyansk, Ukraine)

E-mail: vjmurzin@ukr.net

НАСЄДКІНА ОКСАНА ОЛЕГІВНА – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

НАСЕДКИНА ОКСАНА ОЛЕГОВНА – аспирант кафедры философии Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

NASEDKINA OKSANA – Doctoral Student of Philosophy Department, Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: miss.nasedkina@mail.ru

НОСОВА ГАННА ЮРІЇВНА – старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди (м. Київ, Україна)

НОСОВА АННА ЮРЬЕВНА – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии НАН Украины им. Г.С. Сковороды (г. Киев, Украина)

NOSOVA ANNA – Senior Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences in Ukraine (Kiev, Ukraine)

E-mail: ayun@ukr.net

ПАЛАГУТА ВАДИМ ІВАНОВИЧ – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри інженерної педагогіки Національної металургійної Академії України (м. Дніпропетровськ, Україна)

ПАЛАГУТА ВАДИМ ИВАНОВИЧ – профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой инженерной педагогики Национальной Metallургической академии Украины (г. Днепропетровск, Украина)

PALAGUTA VADIM – Honored Doctor of Philosophy, Professor, Head of Engineering Pedagogy Department of National Metallurgical Academy of Ukraine (Dnepropetrovsk, Ukraine)

E-mail: palaguta@ua.fm

ПОВЗЛО ОЛЕКСАНДР МИКОЛАЙОВИЧ – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Запорізького національного технічного університету (м. Запоріжжя, Україна)

ПОВЗЛО АЛЕКСАНДР НИКОЛАЕВИЧ – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Запорожского национального технического университета (г. Запорожье, Украина)

POVZLO ALEXANDER – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department of Zaporizhzhya National Technical University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: shura.povzlo@mail.ru

ПОДМАЗІН СЕРГІЙ ІВАНОВИЧ – доктор філософських наук, доцент, завідувач обласним науково-методичним Центром психології та соціології освіти Запорізького обласного інституту післядипломної педагогічної освіти (м. Запоріжжя, Україна)

ПОДМАЗИН СЕРГЕЙ ИВАНОВИЧ – доктор философских наук, доцент, заведующий областным научно-методическим Центром психологии и социологии образования Запорожского областного института последипломного педагогического образования (г. Запорожье, Украина)

PODMASIN SERGEY – Honored Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Regional Scientifically-Methodical Centre of Psychology and Sociology of Education of Zaporizhzhya Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: anelina65@mail.ru

СЕЛЕЗНЬОВА СВІТЛАНА АНАТОЛІЇВНА – аспірант кафедри соціальної філософії та управління Запорізького національного університету (м. Київ, Україна)

СЕЛЕЗНЕВА СВЕТЛАНА АНАТОЛЬЕВНА – аспірант кафедры социальной философии и управления Запорожского национального университета (г. Киев, Украина)

SELEZNEVA SVETLANA – Doctoral Student of Social Philosophy and Management Department, Zaporizhzhya National University (Kiev, Ukraine)

E-mail: ssalight@mail.ru

СЕПЕТИЙ ДМИТРО ПЕТРОВИЧ – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету (м. Запоріжжя, Україна)

СЕПЕТИЙ ДМИТРИЙ ПЕРОВИЧ – кандидат философских наук, доцент кафедры общественных дисциплин Запорожского государственного медицинского университета (г. Запорожье, Украина)

SEPETYI DMITRY – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Social Disciplines Department, Zaporizhzhya State Medical University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: sepety@yahoo.com

СКВОРЕЦЬ ВОЛОДИМИР ОЛЕКСІЙОВИЧ – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри соціології Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

СКВОРЕЦ ВЛАДИМИР АЛЕКСЕЕВИЧ – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой социологии Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

SKVORETS VLADIMIR – Honored Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of Sociology Department, Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: vskvorets@yandex.ua

СТАРИКОВСЬКА ОЛЕНА – аспірант кафедри соціальної філософії та управління Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

СТАРИКОВСКАЯ ЕЛЕНА – аспирант кафедры социальной философии и управления Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

STARIKOVSKAYA OLENA – Doctoral Student of Social Philosophy and Public Administration Department of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: elenast396@gmail.com

СУХАРЕВА КАТЕРИНА ВОЛОДИМИРІВНА – кандидат філософських наук, доцент кафедри бізнес-адміністрування та менеджменту зовнішньоекономічної діяльності Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

СУХАРЕВА ЕКАТЕРИНА ВЛАДИМИРОВНА – кандидат философских наук, доцент кафедры бизнес-администрирования и менеджмента внешнеэкономической деятельности Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

SUKHAREVA CATHERINE – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Business Administration and International Management Department of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: katerine.2010@mail.ru

ФАДЄЄВ ВОЛОДИМИР БОРИСОВИЧ – кандидат філософських наук, завідувач відділу філософських проблем етносу та нації Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (м. Київ, Україна)

ФАДЕЕВ ВЛАДИМИР БОРИСОВИЧ – кандидат философских наук, заведующий отделом философских проблем этноса и нации Института философии имени Г.С.Сковороды НАН Украины (г. Киев, Украина)

FADIEIEV VOLODIMIR -Doctor of Philosophy, Head of Philosophical Problems of Ethnicity and Nation Department, H. Skovoroda Institute of Philosophy of National Academy of Sciences in Ukraine (Kiev, Ukraine)

E-mail: fadvlad@gmail.com

ХАЛИМАН МАРІЯ АНАТОЛІЇВНА – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

ХАЛИМАН МАРИЯ АНАТОЛЬЕВНА – аспирант кафедры философии Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

KHALIMAN MARIA – Doctoral Student of Philosophy Department of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: merythai@gmail.com

ЧЕРКУН ЯНА СЕРГІЇВНА- аспірант кафедри соціології Запорізького національного університету (м. Запоріжжя, Україна)

ЧЕРКУН ЯНА СЕРГЕЕВНА – аспирант кафедры социологии Запорожского национального университета (г. Запорожье, Украина)

SHERKUN JANA – Doctoral Student of Sociology Department of Zaporizhzhya National University (Zaporizhzhya, Ukraine)

E-mail: cherkun.yana@mail.ru

ВИМОГИ

до оформлення наукових статей для публікації в науково-теоретичному щорічнику Нижньої Наддніпрянщини «Культурологічний Вісник»

PUBLISHING POLICY

До публікації в журналі приймаються раніше не опубліковані наукові праці українською, російською або англійською мовами за умов їх оформлення згідно п. 3 Постанови президії ВАК України №7-05-1 від 15.01.2003 р. щодо структури наукової статті.

Кожна стаття має містити такі реквізити:

- код УДК;
- повне прізвище, ім'я, по-батькові автора / співавторів (трьома мовами);
- науковий ступінь та звання автора / співавторів (трьома мовами);
- посаду та місце роботи авторів / співавторів (трьома мовами);
- повну поштову адресу установи (з індексом), де працює автор / співавтори (трьома мовами);
- електронну адресу автора / співавторів;
- контактний номер телефону автора / авторів;
- назву статті (трьома мовами);
- анотації мовою статті та російською мовою обсягом від 500 до 600 знаків кожна;
- розширену анотацію англійською (для статей українською чи російською мовами) або російською (для статей англійською мовою) мовами обсягом від 3000 до 4000 знаків;
- ключові слова (5-10 слів) (трьома мовами);
- текст статті;
- список використаних джерел та літератури (Список посилань), оформлений згідно ДСТУ ГОСТ 7.1: 2006 «Бібліографічний запис. Бібліографічний опис. Загальні вимоги та правила складання»;
- перекладений та транслітерований список посилань (див. Приклад оформлення списку посилань).
- додатки (за наявності).

Стандартний обсяг статті разом із літературою та анотаціями – від 0,6 до 0,8 авт. арк. (25000 до 30000 знаків (без врахування графічних зображень, графіків та таблиць). Матеріал статті подається у форматі doc, docx, rtf або odt.

Формули, графіки та таблиці в тексті наукової статті повинні створюватися засобами внутрішніх додатків / програм, інтегрованих у відповідні текстові процесори (MS Word, Pages, Open Office тощо).

Всі інші графічні зображення (ілюстрації, фотографії, інфографіка тощо), які є невід'ємною складовою матеріалу, додатково додаються у вигляді окремих медіа-файлів високої якості у форматі tiff, jpg, pdf, або в форматі файлу-оригіналу (cdr, eps, psd тощо). Використання сканованих рисунків та графіків в тексті статті недопустиме.

Авторські виділення слів чи словосполучень мають супроводжуватися примітками авторів (наприклад, «... це суперечить Конституції (виділено автором)»). Найбільш доречними для наукових статей є виділення тексту курсивним чи напівжирним шрифтом або використання ВЕЛИКИХ літер. Будь-які інші види та форми виділення, в т.ч. оформлення розділів та підрозділів статті, за замовченням будуть автоматично відформатовано редакцією журналу згідно стильової розмітки видання.

Статті аспірантів та здобувачів приймаються за умов письмової рекомендації наукового керівника або наявності витягу із протоколу засідання кафедри (підрозділу) про рекомендацію статті до друку. Всі підписи мають бути завірнені печаткою установи. На останній сторінці статті має стояти підпис автора.

Матеріали, що подані до друку, підлягають внутрішньому і зовнішньому рецензуванню, яке здійснюють члени редколегії журналу, фахівці відповідної галузі. Рецензування проводиться конфіденційно. У разі негативної рецензії чи наявності суттєвих зауважень, стаття може бути відхилена або повернута авторові (авторам) на доопрацювання. Статті розглядає редакційна колегія журналу, рекомендує до друку Вчена рада університету.

Відповідальність за достовірність інформації, фактів та інших відомостей, посилань на нормативні акти, цитати, власні імена, а також правильність перекладу несуть автори публікації.

Всі матеріали статті подаються в електронному вигляді, в т.ч. скановані варіанти рецензій або витягів, за веб-адресою: **print@kvnn.org.ua**.

Посилання в тексті наводяться у квадратних дужках із зазначенням порядкового номеру джерела в списку літератури та номеру сторінки: [5, с. 102-104].

Список використаних джерел та літератури оформлюється відповідно до чинних вимог ДАК України в алфавітному порядку та ОБОВ'ЯЗКОВО дублюється латиницею у відповідному розділі References (див. http://www.kvnn.org.ua/wp-content/uploads/2015/09/reference_sample.pdf).

Редакційна колегія журналу залишає за собою право рецензувати, редагувати, скорочувати (без змін позицій авторів) та проводити відбір статей. Відхилені рукописи авторам не повертають. Стаття, подана без дотримання зазначених вимог, опублікуванню не підлягає.

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ВІСНИК
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ ЩОРІЧНИК
НИЖНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ

Випуск 35 (1)

Редакція: *В. І. Воловик*
Верстка: *А. І. Духонченко*

Підписано до друку 30.01.2016. Формат 84x108/16.
Віддруковано з готового оригінал-макета. Гарнітура Times.
Папір офсетний. Друк різнографічний.
Наклад 300 прим.
Безкоштовно.

ТОВ «КСК-Альянс»
Свідоцтво серія ДК № 3068 від 24.12.2007 р.

пр. Соборний, 91/77, м. Запоріжжя, 69095
(095) 601 33 99, (067) 755 93 44



KSK.ALLIANCE

